

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza
w Częstochowie

Wydział Humanistyczny
Instytut Literaturoznawstwa

Martyna Ujma

Nr albumu: 64302

**W stronę literacko-filozoficznej *koinè*. Studium
o pismach Karola Libelta**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
naukowym dra hab. Artura Żywiołka, prof. UJD

Częstochowa 2021

Podziękowania

Płynące z głębi serca podziękowania kieruję w stronę mojego promotora, mistrza i przyjaciela – profesora Artura Żywiołka. Dziękuję za ofiarowany mi czas, za każdą cenną radę oraz za nieocenione i wielowymiarowe wsparcie.

Podziękowania należą się również profesorowi Adamowi Regiewiczowi, na seminarium doktorskie którego uczęszczałam w roku akademickim 2017/2018. Dziękuję za objęcie mnie naukową opieką w tym czasie oraz za liczne rady i uwagi, które przyczyniły się do powstania rozprawy.

Dziękuję Władzom Uczelni oraz Instytutu Literaturoznawstwa za możliwość kształcenia na studiach pierwszego, drugiego i wreszcie trzeciego stopnia.

Nie byłoby tej pracy także bez wyjątkowych nauczycieli akademickich z Instytutu Literaturoznawstwa i Instytutu Językoznawstwa (niegdyś Instytutu Filologii Polskiej) Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, których uważam za moich intelektualnych wychowawców. To, kim dziś jestem zawdzięczam Państwu, bo „rodzina czy społeczność – jak pisze George Steiner – jakkolwiek odizolowana i elementarna, nie może istnieć bez nauczania i uczenia się, bez osiągniętego mistrzostwa i czeladnictwa”.

Nie mogłabym zapomnieć o podziękowaniach dla rodziny, zwłaszcza dla córki, rodziców, babci i siostry. Dziękuję również przyjaciołom ze studiów: Izabeli Kuśnierek, Julicie Paprotnej, Paulinie Kasińskiej i Michałowi Wilkowi.

Spis treści

Wstęp.....	5
Wprowadzenie: motywacje metodologiczne.....	14
I. W meandrach (nie)pamięci.....	14
II. Kulturowa ή κοινή διάλεκτος: o związkach literatury i filozofii, ścieżce metodologicznej i napotykanym na niej przeszkodach	21
III. „Opisywać” i „informować”: retoryczna lektura wypowiedzi filozoficznej	46
Metaforologia	53
Mit i Biblia	56
Retoryka wzniosłości	59
IV. <i>Comparo ergo sum</i> : komparatystyczna lektura wypowiedzi filozoficznej	67
V. Mapa systemu umnictwa Karola Libelta.....	87
Część I.....	92
Pisma Karola Libelta na tle dziewiętnastowiecznych prądów kulturowych i literackich: strategie komparatystyki kulturowej	92
Rozdział 1. Na wschód od Zachodu – na zachód od Wschodu, czyli perypetie Słowiańszczyzny	93
1.1. Intruzi wkraczają do Europy - filozofia słowiańska w perspektywie imagologii.....	93
1.3 Mesjanizm i misjonizm jako strategie „odfalszowywania” zachodnioeuropejskiego <i>imaginarium</i>	110
1.3 Romantycy w poszukiwaniu trzeciego miejsca.....	120
1.3. Image i trzecie miejsce w koncepcji filozofii narodowej Libelta (rozpoznanie szczegółowe)	129
1.4 O indygeniczność projektu Libelta.....	142
Rozdział 2. <i>Piękny szereg znamienitych pisarzy polskich</i> – o roli literatury w kształtowaniu tożsamości narodowej w piśmiennictwie Libelta.....	157
2.1. Libelta poetycki projekt przejścia od filozofii rozumu do filozofii słowiańskiej....	157
2.2. O roli literatury w procesie samo-stwarzania się narodu	161
Rozdział 3. Fuzja horyzontów. Intertekstualność w pismach Karola Libelta	185
3.1. Intertekstualne praktyki Libelta.....	185
3.1 Pomiędzy Cynceronem a Ignacym Krasickim: próba syntezy „starej” i „nowej” kultury	204
Część II.....	217
Retoryczne porządkowanie świata	217

Rozdział 1. <i>Świat pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi</i> – retoryka wzniosłości wobec doświadczenia kryzysu kultury	219
1.1. Oto „mowa”, która do uczuć naszych przemawia: Libelt o wzniosłości jako doświadczeniu słuchowym.....	238
1.2. [...] i tam, gdzie szumią puszcze czarne [...] – o kryzysie światopoglądu romantycznego ukrytym we wzniosłych przedmiotach	245
1.3. <i>Patrzę w niebo, gwiazd szukam, przewodniczek</i> – gwiazdy, meteory i błyskawice na drodze do poznania.....	252
1.4. <i>Duch człowieczy jest, jak woda gasząca pragnienie, lub jak ogrzewające ożywcze światło</i> – światło, woda i technika jako wzniosłe przedmioty.....	257
Rozdział 2. Porządek w chaosie, czyli Libelt mnoży metafory.....	268
2.1. „Odkrycie” autentycznej mocy metaforyki	268
2.1. Przyczyny smutku myśli romantyków: o specyficznej relacji metafory <i>terra incognita</i> i metafory światła w pismach Libelta.....	272
2.3. <i>U początku filozofii stoi – zdziwienie</i> . Narcyzm Libelta.....	280
2.4. <i>Jak śledzić przyczyn, związać następów łańcuchy?</i> Biblijna <i>agape</i> jako pre-logika dla filozofii Libelta.....	291
Zakończenie.....	303
Bibliografia.....	311
Streszczenie	335
Summary	339
Wykaz skrótów.....	342

Wstęp

Romantyzm jest jednym z najlepiej znanych Polakom okresów. Jest to dość gruntownie omówiony na etapie szkolnictwa niższego wyimek polskiej historii i literatury. Jednocześnie, jest to czas znany przez pryzmat poezji Trzech Wieszczów; pełen więc postaci, które wskutek niesprawiedliwości przepadły w mroku (nie)pamięci. Niesprawiedliwość ta wynika jednak nie tylko z mechanizmów funkcjonowania ludzkiej pamięci, lecz także z surowej oceny dokonań tych wszystkich dziewiętnastowiecznych uczonych, którzy swoje prace oparli na już istniejących ustaleniach zagranicznych naukowców. Surowy sąd, jakoby polscy intelektualiści pierwszych dziesięcioleci XIX wieku powtarzali – a nawet plagiowali – dobra intelektualne zachodnich, zwłaszcza niemieckich uczonych, to przejaw spłaszczenia znaczenia kontekstu, w jakim przyszło żyć Polakom. Gro z tych, którzy wydają wyroki o wtórności polskiej myśli naukowej, zapomina bowiem, że polscy uczeni pierwszej połowy XIX wieku stawiali pierwsze kroki w swoich dyscyplinach, a także stanęli przed niełatwym zadaniem stworzenia zrębów polskiej myśli – nie tylko narodowej, lecz i ogólnej.

Tymczasem, to właśnie w pierwszej połowie XIX wieku, Polacy intensywnie rozwijali narodowe dziedzictwo intelektualne, adaptując, co prawda, na grunt języka polskiego pomysły zachodnioeuropejskich naukowców, jednak dając równocześnie fundamenty pod przyszłe, oryginalne prace. Doniosłą rolę odegrali wszak „pierwszorzędni autorzy drugorzędni”, którzy w rezultacie żmudnej i niedocenionej dziś pracy, skatalogowali europejskie dziedzictwo literackie i filozoficzne, a także dostosowali je do polskich potrzeb kulturowych i estetycznych. To również w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku rozpędu nabrały procesy kulturotwórcze, które do dziś w oczywisty sposób kształtują nasze postrzeganie rzeczywistości. Co więcej, zapomina się o mediatorskiej postawie wielu z naszych pisarzy i filozofów doby romantyzmu. Oprócz bowiem żarliwego patriotyzmu, polscy romantycy pragnęli aktywnie uczestniczyć w życiu Europy. W pomysłach „światowych”, a więc „obcych”, widzieli inspirację dla polskiej myśli politycznej, kulturowej i estetycznej. Wydaje się, że dziś ta swoista odpowiedzialna otwartość polskich romantyków na „europejskość” jest przemilczana, choć – trzeba to podkreślić z całą stanowczością – była ważnym komponentem epoki oraz przedmiotem licznych dysput i sporów.

Biografie i pisma intelektualistów, o których dziś wiemy niewiele, albo które z łatwością osądzamy o wtórność, to zaszyfrowana prawda o tym, jacy jesteśmy zarówno jako kolektyw (naród), jak i jako naukowcy (indywidua). Warto oddać sprawiedliwość tym, o których zapomnieliśmy: przypominać ich i poddać troskliwej analizie ich spuściznę. Tylko wtedy bowiem możliwe jest zrozumienie siebie na tle otaczających kontekstów.

Jedną z takich zapomnianych, we współczesnej nauce nieco przemilczanych, postaci polskiego romantyzmu jest Karol Libelt (1807 – 1875) – w swoim czasie znany i ceniony filozof, działacz społeczny i polityczny oraz pedagog, gruntownie wykształcony nie tylko w Polsce, lecz także w Niemczech¹. Jeszcze w latach trzydziestych XX wieku Zdzisław Kaczmarek pisał o Libelcie, jako o jednej z „najszlachetniejszych i świetlanych postaci z czasów rozkwitu życia umysłowego w Poznańskim w 2-gim ćwierćwieczu 19. wieku [...]”², ale też jako o naukowcu, który nigdy nie znalazł kontynuatorów swojej pracy³. Następnie, w latach siedemdziesiątych w pierwszych słowach wstępu do zbioru listów Karola Libelta, Zdzisław Grot śmiało postulował, że „mimo oddalenia czasu pozostał Karol Libelt (1807-1875) postacią do dziś dnia nie zapomnianą. Codziennie przypominają jego imię nazwy ulic i szkół, zwłaszcza w Wielkopolsce”. Z perspektywy jednak można powiedzieć, że w miarę upływu czasu pamięć o uczonym jakby słabła. Przyćmiony przez polskich wieszczów narodowych, nie będący *primum inter pares*, myśliciel, nie doczekał się wszakże osobnego, obszernego, spójnego, a przede wszystkim oddającego mu należyte uznanie, opracowania spuścizny filozoficznej. Jednak, to właśnie fakt, iż Libelt nie jest „gwiazdą swego czasu”, predestynuje jego twórczość do tego, by pisać o niej w kontekście skomplikowanych dziewiętnastowiecznych przemian świadomościowych, naznaczonych tak poczuciem kryzysu nowoczesności, jak i entuzjastycznym budzeniem się tożsamości uciśnionych narodów. W pismach autora *Dziewicy Orleańskiej* zaszyfrowany został bowiem etap rozwoju polskiej mentalności, a także pierwsze próby skonstruowania typowo polskiej filozofii. Nie sposób dostrzec w zjawiskach wielkich, często wykraczających poza swój czas tego, co zadecydowało o kształcie danej epoki. Dlatego to właśnie „pierwszorzędni pisarze drugorzędni” okazują się źródłem interesujących i uniwersalnych wniosków na temat kształtowania się sposobu myślenia całej formacji intelektualnej danego czasu. To właśnie

¹ Z końcem 1826 roku Libelt przybył do Berlina, gdzie zapisał się na uniwersytet. W 1829 roku uczony zdał egzamin państwowy, a w 1830 roku został wypromowany na doktora.

² Z. Kaczmarek, *Źródła poglądów estetycznych Libelta*, Księgarnia Uniwersytecka. Czcionkami Drukarni Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań 1930, s. 5.

³ Zob. Tamże, s. 6.

ich pisma są przesiąknięte charakterem czasu i miejsca, w którym przyszło żyć ich twórcom.

Nikła znajomość zawartości ideowej i estetycznej pism uczonego stała się pierwszym impulsem do tego, by uczynić twórczość myśliciela przedmiotem analiz rozprawy doktorskiej. Lektura tychże traktatów skłoniła zaś do tego, by poświęcić dysertację zagadnieniu powinowactwa dyskursów literackiego i filozoficznego oraz kwestii antropologii literackiej, mieszczącej się pomiędzy teorią recepcji czytelniczej a nową komparatystyką kulturową. Teorie te, choć wypracowane i nazwane dużo później niż w XIX wieku, śmiało można odnieść do tekstów romantycznych, bo ich autorzy intuicyjnie wokół tychże teoretycznych problemów oscylują, a co więcej, poświadczają uniwersalny i ponadczasowy wymiar sztuki porównywania. Próba opisu pism Libelta nie sprowadza się bowiem do podręcznikowego opisywania rzeczywistości danego czasu, lecz jest ukierunkowana na kategorie rozumienia i interpretowania systemu poznawczego w tekstach uczonego „zaszyfrowanego”⁴.

Zawarta w tytule dysertacji formuła *koinè* (od greckiego *ἡ κοινὴ διάλεκτος* – wspólny dialekt) określa podstawowy problem badawczy. Ta formuła, *ex definitione* powszechna forma języka greckiego, która z czasem zyskała status *lingua franca* czasów pomiędzy początkiem epoki helleńskiej a późnym antykiem, to nośna metafora naukowa i kulturowa, której zasadniczy trzon ukształtowało językoznawstwo. W podstawowym znaczeniu mianem *koinè* określa się język lub dialekt wykształcony w wyniku d ł u g o t r w a ł y c h kontaktów między użytkownikami dwóch wzajemnie zrozumiałych systemów językowych. W przeciwieństwie do pidżynów, *koinè* nie kształtuje się gwałtownie oraz respektuje treści zarówno językowe, jak i umysłowe, czy też kulturowe, wprowadzane do nowego języka przez użytkowników dwóch, bądź co bądź, różnych systemów porozumiewania się.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że to właśnie d ł u g o t r w a ł o ś ć jest kluczowym elementem definicji wspólnego dialektu filozofii i literatury. Jeśli bowiem uznać za naczelną ideę tejże pracy poszukiwanie i wyjaśnianie związków filozofii i literatury na przykładzie pism Karola Libelta, to *koinè* wskazuje na potrzebę scalenia tych dwóch aktywności ludzkiego umysłu w jedność, przy zastrzeżeniu respektowania wewnętrznego

⁴ Por. A. Łebkowska, *Między antropologią literatury i antropologią literacką*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6, s. 9-23.

– także formalnego – bogactwa oraz wzajemnego i d ł u g o t r w a ł e g o ich przenikania i uzupełniania.

Koncepcja niniejszej dysertacji wynika z hipotetycznego założenia, że w tekstach kultury, zwłaszcza wytworach językowych, ujawnia się kulturowe uposażenie jednostki i kolektywu. Prowadzona w pracy analiza wypowiedzi filozoficznej jest oparta na przekonaniu, że język, pomimo nowoczesnego „złamania przymierza między słowem a światem”⁵, ma możliwości epifaniczne⁶, które pozwalają na opisanie kulturowych mechanizmów tworzenia formuł, odpowiadających ludzkim potrzebom i relacjom⁷. Spostrzeżenie to możliwe jest do zaakceptowania dzięki przyjęciu perspektywy hermeneutyczno-fenomenologicznej, gdyż przedmiotem zainteresowania uczyniono położenie człowieka: jego dylematy i pragnienia oraz radzenie sobie z nimi, tudzież próbę naukowego opisu tych zjawisk przez obserwację tego, co wprost dane – a więc języka wypowiedzi filozoficznej Karola Libelta. To kontakt z fenomenem uruchamia przed-rozumienie, wprawiając myśli w ruch cyrkularny, zawarty w idei koła hermeneutycznego. Co więcej, spotkanie z tkanką literacką i filozoficzną utwierdza w przekonaniu, że sens nie jest definiowalny, lecz doświadczalny, przez to, że to czytelnik wytwarza znaczenia w akcie czytania. Tekst, będąc szyfrem rozumienia świata, jednocześnie bowiem projektuje i utrwała wzory kulturowe⁸, dając dostęp do doświadczeń nie tylko jednego uczonego/artysty, lecz także całej formacji myślowej danego czasu.

Rozważania podjęte w niniejszej dysertacji odpowiadają na potrzebę przenalizowania na przykładzie pism Karola Libelta nie tylko teoretycznych problemów związku filozofii i literatury, lecz także znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób uczeni i pisarze dokonują konceptualizacji swoich poznawczych doświadczeń. Jest to podążanie niezbędne do tego, by zrozumieć przemiany umysłowo-estetyczne, które do dziś w sposób wyraźny wpływają na kształt polskiej mentalności kulturowej, społecznej i politycznej. Podążanie owo mieści się zaś w tradycji hermeneutycznej, wywiedzionej z dociekań Paula Ricœura, który w swoich pismach wymienia dwie jej części, mianowicie hermeneutykę empatii oraz hermeneutykę podejrzeń. Osadzenie rozważań pomiędzy teorią recepcji czytelniczej, a nową komparatystyką odpowiada zarówno chęci zrozumienia

⁵ G. Steiner, *Zerwany kontrakt*, przeł. O. Kubińska, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 47.

⁶ Por. A. Żywiołek, *Tristitia moderna. Pasja mitu tristanowskiego w nowoczesnej literaturze, filozofii i muzyce*, Universitas, Kraków 2020, s. 239-251.

⁷ Z.A. Kłakówna, *Narcyz – bohater naszych czasów? Kulturowe przygody mitycznej figury „długiego trwania”*, „Nowa Poliszczyna” 2005, nr 2, s. 18.

⁸ W. Iser, *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*, ed. by R. De Angelis, Routledge, London 2002.

położenia twórcy i rezultatów jego pracy (empatia), jak i krytycznemu przyglądaniu się tym wytworom z wykorzystaniem aparatu scjentyistycznego (podejrzenia).

Wszelako głównym zamysłem niniejszej pracy jest zarówno przypomnienie zawartości ideowej pism zapomnianego filozofa – czyli reлектura piśmiennictwa filozoficznego Karola Libelta, jak i umiejscowienie tej twórczości w szerokiej perspektywie myślowej. Służyć temu mają działania mające na celu wyodrębnienie strategii czytania, które pozwoliłyby na opracowanie zagadnienia kulturowych mechanizmów funkcjonowania jednostki i kolektywu, odzwierciedlających się w językowych sposobach reprezentacji i negocjowania znaczeń.

W pracy niniejszej wykorzystano dwie nadrzędne strategie czytania wypowiedzi filozoficznej, mieszczące się w literaturoznawczej optyce spojrzenia na tego typu twórczość. Są nimi strategie komparatystyczne i retoryczne, odpowiadające przekonaniu, że rzetelne badanie literaturoznawcze to wypadkowa filologicznej precyzji i hermeneutycznego doświadczenia. Strategie komparatystyki kulturowej, wśród których pojawiają się wykorzystane w dysertacji imagologia, psychologia międzykulturowa, intertekstualność oraz antropologiczne koncepcje „trzeciego miejsca”, pozwalają na usytuowanie rozważań Libelta w kontekście poszukiwania przez polskich uczonych miejsca Słowian w historii i dziejach. Porównanie jest tutaj potraktowane nie tylko jako działanie retoryczne, lecz przede wszystkim jako styl myślenia o otaczającej rzeczywistości.

Strategie retoryczne, na które składają się retoryka wzniosłości, metaforologia i mit pozwalają zaś na odczytywanie wypowiedzi filozoficznej jako retorycznego tworu, nastawionego nie tylko na perswazję, lecz także na konceptualizację określonych doświadczeń i percepcji. Stosowane przez Libelta figury wzniosłości, metafory oraz reinterpretacje mityczne i biblijne obrazują bowiem pragnienia i obawy dziewiętnastowiecznej formacji myślowej. Oddają też pragnienie opanowania szerokich horyzontów poznania i wiedzy, które wraz z doświadczeniem przemian nowoczesności zdawały się nieuchronnie oddalać się. To, co łączy dwie przyjęte w dysertacji strategie, to holistyczność myślenia o kulturze, filozofii i literaturze (także o języku), które można wpisać w ogólną kategorię hermeneutyki.

Zakładanym celem badań ma służyć kompozycja dysertacji, uwzględniająca szerokie konteksty – społeczne, polityczne, filozoficzne, literackie – oraz ramy metodologiczne. Praca została podzielona na trzy części: *Wprowadzenie: motywacje metodologiczne*, *Część I: Pisma Karola Libelta na tle dziewiętnastowiecznych prąd*

kulturowych i literackich: strategie komparatystyki kulturowej oraz Część II: Retoryczne porządkowanie świata: strategie retoryczne.

Wprowadzenie: motywacje metodologiczne, podzielone na cztery części, stanowi nie tylko schematyczne przedstawienie obranej metodologii i celów, lecz także szczegółowe omówienie motywacji metodologicznych, celów pracy oraz wstępne wyniki badań nad spuścizną filozoficzną myśliciela. Przedstawione tu zostały głosy dwudziestowiecznych badaczy w dyskusji nad związkami filozofii i literatury, rozbudowana refleksja na temat hermeneutyki jako sposobu czytania zarówno literatury, jak i filozofii, poglądy na komparatystykę i retorykę wzniosłości, w obrębie których prowadzona jest także refleksja nad pojęciem metafory i poetyką mitu.

Poszukiwania metodologiczne zawarte w tej części pracy są próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób mówić o romantycznym dyskursie filozoficznym. Jest to także próba nakreślenia obszaru badawczego, rozpoznania go i uporządkowania. Podjęta tutaj refleksja ma na celu przede wszystkim wyznaczenie pola do szczegółowych analiz traktatów Libelta i ma charakter punktowy, stanowiący reprezentatywne przykłady najczęściej występujących interakcji zaistniałych pomiędzy filozofią i literaturą. Ten niewielki wycinek spośród całej gamy artykułów, rozpraw i dzieł, uzmysławia jednak, jak trudne zadanie czeka każdego, kto zechce podjąć się badania związków filozofii i literatury.

We *Wprowadzeniu* zamieszczono również część piątą, którą stanowi mapa systemu umniactwa filozofii Karola Libelta. Pozwala ona na zorientowanie się w skomplikowanym systemie filozoficznym wypracowanym przez uczonego oraz w logice niniejszej pracy. Schemat ów składa się z czterech asocjogramów, które prezentują kolejno istotę pojęcia *umu*, czyli ogólnej potęgi kształtowania oraz *formy pierwotne*, *formy pochodne* i *formy przechodne*.

Część druga: Pisma Karola Libelta na tle dziewiętnastowiecznych prądów kulturowych i literackich: strategie komparatystyki kulturowej, na którą składają się trzy rozdziały, jest poświęcona komparatystce, kwestii usytuowania jej tworzenia się w kontekście przemian kulturowo-społecznych XIX wieku, a także wpisania jej w ogólny program filozoficzno-kulturowy romantyzmu. Poświęcono ją także analizie i interpretacji najważniejszych traktatów uczonego. Stanowi więc w większej swojej części analityczno-interpretacyjne opracowanie zagadnienia intertekstualności pism Libelta, a szczególnie obecności paralel komparatystycznych i ich znaczenia dla kształtowania świadomości epoki.

W tej części rozprawy wykorzystano także prace współczesnych socjologów, filozofów oraz psychologów (Antoniny Kłoskowskiej, Zygmunta Baumana oraz Pawła Boskiego), które poruszają zagadnienia kultury narodowej, psychologii międzykulturowej, stereotypów oraz tworzenia tożsamości w wyniku interakcji pomiędzy „MY” a „OBCY”. Poruszono w niej kwestię imagologicznego widzenia narodowej mapy dziewiętnastowiecznej Europy, poszukiwania przez romantyków trzeciego miejsca oraz przyczyn wplatania w tok wypowiedzi filozoficznej aluzji i przywołań literackich, wśród których prym wiedzie zderzenie twórczości klasycznych twórców antycznych z dziełami polski poetów końca XVIII i początku XIX wieku. Zajęto się także rekonstrukcją tez i twierdzeń uczonego zapisanych na kartach *Filozofii i krytyki* oraz rozpraw mniejszych. Przedstawiono przede wszystkim refleksje Libelta na temat roli sztuki, w tym szczególnie poezji. Zaprezentowane tutaj poglądy i tezy uczonego stanowią zaledwie zarys tego, co znaleźć można w rozprawach wschodzących w skład *Filozofii i krytyki*. Uzmysławiają jednak, iż wypracowana przez myśliciela filozofia ma znamiona całościowego projektu historiozoficznego, wyrażanego w postaci wplatania w tok wywodu literackich nawiązań i cytatów. Tego typu zabiegi, traktujące literaturę nie tylko jako ozdobnik, lecz także jako wzmocnienie głoszonych tez, wskazują jednocześnie, jak ważna dla Libelta jest mistyka, objawiająca się w poezji.

Trzecia część rozprawy zatytułowana *Retoryczne porządkowanie świata: strategie retoryczne*, została poświęcona analizie pism uczonego w wymiarze retorycznym, tzn. traktaty Libelta przeanalizowano wykorzystując sztafaż retoryki wzniosłości, metaforologii oraz poetyki mitu. W części drugiej wydzielono dwa rozdziały: *Świat pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi – retoryka wzniosłości wobec doświadczenia kryzysu kultury* oraz *Porządek w chaosie, czyli Libelt mnoży metafory*. Prowadzonym tutaj analizom towarzyszy przekonanie, że retoryka nie jest tylko sztuką pięknego mówienia, technicznym narzędziem manipulacji i wpływu, lecz także dynamiczną zdolnością człowieka rozumnego. Teksty Libelta potraktowane są więc jako zwierciadło pewnego zasobu wiedzy uczonego o świecie, tudzież jako reprezentacja jego stanów emocjonalnych i analogon rzeczywistości, forma dostępu do dziewiętnastowiecznej mentalności – nie tylko Libelta, lecz także całej formacji myślowej.

* * *

Proces tworzenia polskiej filozofii narodowej, czyli własnego systemu myślowego wraz z całym zapleczem pojęciowym, w dobie romantyzmu przybrał na sile. Już od początku XIX wieku próbowano bowiem zaszczerpić w młodych adeptach wiedzy krytyczny sposób myślenia, wyrosły z przyjęcia recepcji pism Immanuela Kanta. Dołożono starań by wypracować polski język filozofii, a więc zespół pojęć i terminów, wyrosły z charakterystycznego dla Polaków sposobu myślenia o rzeczywistości. Na drodze do opisu tychże zjawisk napotykamy jednak na pojęcia, używane często wymiennie, choć w dużym stopniu mające odmienne odcienie znaczeniowe. Warto już na początku wyjaśnić tę zawilść.

Mowa o filozofii słowiańskiej, filozofii narodowej i filozofii narodu, które choć od siebie zależne, to jednak różnie definiowane. Jeśli więc w pracy używać będziemy terminu filozofia słowiańska, na myśli mieć będziemy filozofię pre-narodową, bo przez filozofię słowiańską rozumieć należy zespół wyobrażeń ludowych oraz wizję świata nieuniwersalistycznego, które to we wspólnotach lokalnych i regionalnych widzą załazek podmiotowości i wspólnotowości. Filozofia słowiańska powiązana była bowiem z ożywieniem idei słowiańskiej, która w dziewiętnastowiecznej Europie owładniętej konfliktami i wielopłaszczyznowymi przemianami, oznaczała przekonanie o tym, że światem zaczną rządzić niedoceniane dotąd plemiona słowiańskie, w stosunku do narodów zachodnich odmienne i suwerenne⁹.

Filozofia narodowa to wyrosła z filozofii ludowej myśl, której charakter naznacza już nie tylko duch słowiański, lecz także zorganizowany system teoretyczny i pojęciowy. Filozofia narodowa oznacza rozwiniętą formę filozofii słowiańskiej, swoiste stadium dojrzewania plemion. Filozofia narodowa stawia nie tylko na warunki myślenia, lecz przede wszystkim na ich uporządkowanie oraz na organizowanie samowiedzy narodowej¹⁰. Ludowy bard, naśladowujący naturę, stać się musiał świadomym poetą – twórcą wartości, bo filarem filozofii narodowej jest przekonanie, że objawem istnienia jest ruch, zależny od woli. Nie ma zaś wolnej woli bez myśli i wiedzy. Edukacja i wypracowanie filozofii narodowej dla polskich uczonych jest więc próbą uratowania narodu oraz zachowania jego podmiotowości w sytuacji zniewolenia politycznego.

Filozofia narodu to zaś odrębna w stosunku do filozofii słowiańskiej i filozofii narodowej struktura, która nie oznacza kształtowania stylu myślenia, lecz badanie sposobu

⁹ Zob. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 247.

¹⁰ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 2: *Romantyzm*, Warszawa 1966, s. 187-188.

istnienia narodu. Pojęcie to nie oscyluje wokół zagadnienia konstytuowania sposobu postrzegania rzeczywistości, obarczonego polskim stylem zakodowanym w języku, lecz wokół wytworów ducha narodu, osadzonych w supranaturalnym biegu dziejów. Filozofia narodu posiada charakter dynamiczny, a jej wymiar sprowadza się już nie tylko do ram teoretycznych, lecz także do historiozoficznych oraz cywilizacyjno-kulturowych¹¹. W związku z tym filozofię narodu ucieleśnia mesjanizm, zaś filozofią narodową rządzi przekonanie, że filozofia jest narzędziem walki o niepodległość i suwerenność nie tylko umysłową, lecz także państwową, wraz z całym zrębem teoretycznym, czyli narzędziami i słownictwem, którego autorem w dużym stopniu stał się Karol Libelt¹².

¹¹ Zob. J. Skoczyński, J. Woleński, dz. cyt., s. 285.

¹² Zob. Tamże, s. 276.

Wprowadzenie: motywacje metodologiczne

I. W meandrach (nie)pamięci

Karol Libelt urodził się 8 kwietnia 1807 roku w Poznaniu w rodzinie mieszczańskiej. Zmarł 9 czerwca 1875 roku w Brodowie, a jego biografię Andrzej Walicki określił mianem typowej, ale nieprzeciętnej:

Biografia Libelta to pod wieloma względami typowa (choć bynajmniej nie przeciętna) biografia polskiego demokracji z owej burzliwej i wspaniałej epoki, którą w dziejach kultury polskiej określamy nazbyt może wieloznacznym mianem „epoki romantyzmu”. Jest w niej męstwo żołnierskie i odwaga cywilna, do której tak gorąco nawoływał Libelt w jednym z najlepszych swych artykułów; jest w niej autentyczne umiłowanie ludu i gotowość do poświęceń dla jego dobra, ale zarazem pewna połowiczność i cofanie się przed konsekwencjami, wynikające z tragicznego rozdarcia między demokratycznym radykalizmem a solidaryzmem narodowym, odczuwanym – nie bez racji przecież – jako rodzaj kategorycznego nakazu w obliczu potęgi zaborców¹³.

Ten niezwykle ważny dla intelektualnej historii Polski myśliciel, odznaczał się męstwem (brał czynny udział w powstaniu listopadowym, za co otrzymał krzyż *Virtuti Militari* i należał do najważniejszych działaczy społeczno-politycznych powstań wielkopolskich 1846 i 1848 roku), odwagą cywilną¹⁴ oraz umiłowaniem ludu i ojczyzny¹⁵. Nie doczekał się jednak, jak dotąd, szczegółowego opracowania swojej spuścizny filozoficznej, co jeszcze w XX wieku podkreślali Zdzisław Kaczmarek¹⁶ oraz nieco później Andrzej Walicki. W 1876 roku ukazał się artykuł spowinowaconego z Libeltem Henryka Szumana¹⁷, jednak owa próba jest zdaniem dwudziestowiecznego uczonego naznaczona tendencyjnością, a filozofa wpisuje w „obóz polskiej konserwy”¹⁸.

Wśród współczesnych badaczy, którzy podjęli badania nad istotą filozofii autora *Dziewicy Orleańskiej*, obok Kaczmarka Walickiego, znajdują się także Stanisław

¹³A. Walicki, *Zarys biografii*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, opracował i wstępem opatrzył A. Walicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. XIV.

¹⁴ Por. K. Libelt, *O odwadze cywilnej*, „Rok” 1843, t. 2.

¹⁵ Por. Tenże, *O miłości ojczyzny*, „Rok” 1844, z.1 i z. 2.

¹⁶ Zob. Z. Kaczmarek, dz. cyt..

¹⁷ H. Szuman, *Rys życia i działalności K. Libelta*, Poznań 1876.

¹⁸ A. Walicki, *Karola Libelta filozofia słowiańska*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, opracował i wstępem opatrzył A. Walicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. VIII.

Morawski¹⁹, Jacek Rąb²⁰ oraz Lech Stachurski²¹. Powstałe w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku prace, nie są jednak opracowaniami, które można uznać za studia pełne, bowiem za cel swój ich autorzy obierają nie tyle opisanie twórczości polskiego ucznia Georga Wilhelma Friedricha Hegla, co przedstawienie jej zawartości ideowej na tle, czy też raczej w tle, postulatów proponowanych przez szeroką grupę polskich filozofów narodowych XIX wieku oraz kontrowersji związanych z ideologią marksistowską wdrukowywaną w tego typu twórczość.

Analizy społeczno-politycznych i filozoficznych założeń wypracowanych przez Libelta publikowane są także na łamach czasopism naukowych w licznych artykułach (w kategoriach zależności od filozofii Hegla²², w aspekcie religijnym²³, społecznym²⁴, w odniesieniu do pojęcia świadomości narodowej, czy wychowania i oświaty²⁵). Są to jednak studia rozproszone, które dorobek Libelta „kawałkują”.

Wśród wymienionych artykułów wyróżnia się problem badawczy postawiony przez Ewę Sławkową, która podjęła się opisu funkcji języka wypowiedzi filozoficznej w ujęciu językoznawczym na przykładzie terminologii wypracowanej przez polskich filozofów narodowych. W artykule z 1995 roku autorka, choć nie odnosi się nazbyt

¹⁹ Zob. S. Morawski, *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.

²⁰ Zob. J. Rąb, *Ideologia postheglizmu. Kategoria narodu w polskim heglizmie a współczesne kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1981.

²¹ Zob. L. Stachurski, *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1998.

²² Por. L. Stachurski, *Heglizm polski....*; Tegoż, *Z dziejów interpretacji i wartości heglizmu polskiego*, [w:] *O niektórych wartościach podstawowych (w kręgu filozofii współczesnej*, t. 3, red. J. Zubelewicz, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Truskaw 2016; J. Rąb, dz. cyt.; M.N. Jakubowski, „*O miłości Ojczyzny*” Libelta jako odpowiedź na heglowskie „*Zasady filozofii prawa*” (aspekt wojny), [w:] *Oblicza polskości*, red. A. Kłoskowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990; A. Wawrzynowicz, *Rewizja heglizmu w filozofii polskiej XIX wieku*. Trentowski, Libelt, Cieszkowski, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, nr 1.

²³ Por. P. Guła, *Rodzimowierstwo słowiańskie w filozofii narodowej Karola Libelta*, [w:] *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej*. Inspiracje – krytyka, pod red. S. Janeczka i A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

²⁴ Por. A. Walicki, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977; A. Karpiński, *Kultura słowiańska w rozwoju bytu społecznego*, [w:] *Tradycje duchowe Europy Środkowej i Wschodniej*, red. S. Chazbijewicz i J. Kwapiszewski, Wydawnictwo WSP w Słupsku, Słupsk 1999; E. Magiera, *Zarys rozwoju ruchu spółdzielczego na ziemiach polskich od zaborem pruskim w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku oraz jego erudycyjny charakter*, „*Studia Pedagogica Ignatiana*” 2016, nr 3, s. 181-200.

²⁵ Por. G. Kubik, *Wychowanie patriotyczne w duchu jedności – inspiracje Karola Libelta*, „*Studia Socialia Cracoviensa*” 2014, nr 6, s. 208-219; S. Konstańczak, *Jak może trwać pojęcie ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa. Koncepcja rozczłoni ojczyzny Karola Libelta*, „*Rocznik Lubuski*” 2009, nr 35, s. 101-114; T. Knapik, *Kilka uwag na temat polskiej filozofii narodowej*, „*IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*” 2013, nr XXV; V. Przeremska, *Umnicstwo piękne. Aksjologiczne inspiracje w polskim nurcie estetyzmu pedagogicznego w XIX i początku XX wieku*, „*Ars inter Culturas*” 2016, nr 5, s. 13-34; A. Poniatowska, *Polonia berlińska w walce o świadomość narodową Polaków w Niemczech*, „*Studia Polonijne*” 1985, nr 9, s. 137-145.

szczegółowo do twórczości Libelta (przywołuje raptem jeden cytat z jego pism, skupiając się mocniej na twórczości Bronisława Trentowskiego), próbuje zakwestionować tezę, o tym, że występujące w tekście filozoficznym terminy należy analizować pod kątem ich naukowości. Udowadnia jednocześnie, że wypracowane przez dziewiętnastowiecznych uczonych słownictwo ma charakter polifoniczny, wielofunkcyjny, nowatorski i manifestacyjny²⁶.

Zaniechanie wyczerpującego zbadania tych jakże ciekawych pod względem ideologicznym i estetycznym pism wynika, po pierwsze, z braku pełnej ich edycji oraz, po drugie, z ogólnej prawidłowości polskich badań nad romantyzmem, których cechą charakterystyczną jest dogłębne eksplorowanie twórczości poetyckiej tego czasu²⁷. Już w 1901 roku Wojciech Dziędużycki w publikacji poświęconej polskiemu mesjanizmowi zauważył, że to właśnie przez pryzmat poezji, nie filozofii, postrzegana jest epoka, a przynajmniej niektóre związane z nią zjawiska:

Wszyscy znamy messyanizm polski, który był wiarą dwu albo trzech pokoleń w Polsce – nie tyle z pism filozofów, ile z wieszczego słowa poetów, których podziwiamy, którymi się chlubimy, w których natchnionych pismach widzimy i nadal zadatek żywotności naszego narodu, porękę tego, że nie zginiemy, że dorobimy się lepszej przyszłości oświatą, sztuką, pracą, tem wszystkim, co istotną wielkość dziejową narodu stanowi²⁸.

Fatalna w swym rezultacie prawidłowość polskich studiów nad romantyzmem, doprowadziła do sytuacji, w której powszechnie uznawane za wybitne umysłowości swego czasu osobowości popadły w „niepamięć”. Do pewnego stopnia symptomatyczną postacią jest sam Józef Maria Hoene-Wroński, który choć Polakom znany, to jednocześnie pod względem ideowym i estetycznym zapomniany²⁹.

Ta swoista „wyrwa badawcza” związana jest jednak także ze sposobem, w jaki Andrzej Walicki, przedstawił Libelta w swym rozpoznaniu filozofii polskiego romantyzmu. O ile bowiem, nikt nie podważał intelektualnej wartości pism autora *Propedeutyki mesjanicznej*, o tyle Walicki uznał Libelta za twórcę pozbawionego

²⁶ Nowatorstwo oznacza, fakt, iż polscy filozofowie narodowi utworzyli trzon polskiego języka filozoficznego, zaś manifestacyjność oznacza, iż tego typu terminologia ma charakter wartościujący, bo terminologia ma być formą manifestacji polskości, a także estetyki romantycznej i romantycznej koncepcji języka. Zob. E. Sławkowa, *Funkcje języka wypowiedzi filozoficznej (na podstawie słownictwa polskiej filozofii narodowej)*, „Język artystyczny” 1995, nr 9, s. 114.

²⁷Zob. J. Ławski, *Mickiewicz-mit-historia. Studia*, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 2010, s. 9.

²⁸ W. Dziędużycki, *Messyanizm polski a prawda dziejów*, Drukarnia „Czas”, Kraków 1901, s. 6

²⁹ W. Sajdek, *Stan badań nad filozofią Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Przyczynek do historii filozofii polskiej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2017, z. XIV, s. 126.

„oryginalnego umysłu ideotwórczego”³⁰, którego jedyną zasługą jest dokładnie rejestrowanie i opisywanie interesujących zjawisk filozoficznych. Nie bez znaczenia są również rozpoznania Zdzisława Kaczmarka, które poczynił w latach 30. XX wieku w pracy *Źródła poglądów estetycznych Libelta*. Badacz pisma Libelta ocenił jako kompilację poglądów idealistów niemieckich, zwłaszcza Hegla, Friedricha Theodora Vischera i Friedricha Schellinga oraz nadmiernie rozrośnięty wywód, który stwarza pozory oryginalności i często odznacza się niekonsekwencją³¹.

Wymienione czynniki niefortunnie połączyły się ze sobą, na straty spisując twórczość, która zasługuje na szerszą i głębszą interpretację, ukierunkowaną nie tylko na systematyczny opis idei filozoficznych, lecz przede wszystkim na jej osadzenie w szeroko pojętej krytycznej analizie humanistycznej. Twórczość Libelta, myśliciela nie będącego gwiazdą pierwszej ligi filozofów polskich, jest bowiem dogodnym gruntem dla badań nad stanem świadomości kulturowej objawiającej się w języku. Jego teksty są ilustracją raz po raz powracających struktur i form mowy, stanowiąc zarazem obiekt, przez który można oglądać dziewiętnastowieczną rzeczywistość kulturową.

Podobną praktykę stosuje Hans Blumenberg w rozprawie *Paradygmaty dla metaforologii*, w której to wybór twórczości Laktancjusza jako przedmiotu swoich dociekań badawczych motywuje następująco:

Właśnie fakt, że nie jest on [Laktancjusz – przyp. M.U.] gwiazdą pierwszej wielkości, czyni go odpowiednim obiektem badań, którym zależy na uchwyceniu epokowych (nie: epokotwórczych) struktur historycznych. Rzeczy pierwszej rangi wymagają osobnych mierników i nie pozwalają się traktować jako sama tylko obiektywizacja wyrazu. Umysły takie jak Laktancjusz mają dość „zdolności ssącej”, by przyjąć odżywczy roztwór strumienia historii, a zarazem zachowują autentyczność wobec nowych krystalizacji odpowiadających w horyzoncie sensu ich epoki problemom i potrzebom, a więc aktywnie wracają do tego strumienia bez modyfikowania go³².

To, że Libelt nie jest podobnie jak Laktancjusz, *primum inter pares*, a jego piśmiennictwo uznaje się za wtórne, czyni uczonego, wbrew pozorom, autorem predestynowanym do tego, by jego twórczość opisywać w kontekście dziewiętnastowiecznych przemian świadomościowych. Jest to zjawisko, z którego wyłaniają się stale powracające wzorce kulturowych mechanizmów funkcjonowania

³⁰ A. Walicki, *Karola Libelta filozofia...*, s. VIII.

³¹ Zob. Z. Kaczmarek, *Źródła poglądów estetycznych Libelta*, Księgarnia Uniwersytecka. Czcionkami Drukarni Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań 1930, s. 55, 63, 67, 68, 69-70, 71, 164.

³² H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2017, s. 62.

jednostki w świecie kolektywu, a także zwierciadło ludzkich myśli i uczuć, w którym zawierają się analogie, będące jednocześnie obiektywami, przez które patrzymy na świat³³. Linearne odczytywanie³⁴ zawartości ideowej wypowiedzi filozoficznej (tutaj Libelta) jest zaś jedynie punktem wyjścia do tego, by odtworzyć dziewiętnastowieczną wyobraźnię kulturową oraz zrozumieć ewolucję przemian światopoglądowych, która nadal trwa i kształtuje świadomość polityczną, kulturową i estetyczną Polaków.

Na tym tle rodzi się kolejna potrzeba badawcza, jaką jest już nie tyle obowiązek przypomnienia „zapomnianego” filozofa, co powrót do takiego patrzenia na wypowiedź filozoficzną, które pozwalałoby ją traktować jako element złożonej tekstosfery, czy też, reinterpreterując metaforę Sorena Kierkegaarda, jako nić składającą się na węzeł łączący całą ludzkość³⁵. Jest to zarazem procedura przypominająca działania Jacquesa Derridy oraz jego uczniów, którzy w swoich pracach dotyczących twórczości Friedricha Nietzschego, odwoływali się do czytania wypowiedzi filozoficznej uczonego przez pryzmat teorii języka – czy też teorii i praktyki retoryki³⁶, czyli do poszukiwania – w duchu nietzscheańskim – ruchliwych armii metafor, metonimii i antrpomorfizmów³⁷ – swoistych źródeł języka filozofii³⁸.

Tym, co wyróżnia prezentowane w niniejszej dysertacji spojrzenie, jest skierowanie uwagi na rozgrywającą się w trakcie czytania każdej wypowiedzi językowej – *quessing game*, rozpinającą swoją rozgrywkę pomiędzy zjawiskami produkcji, percepcji i recepcji wypowiedzi literackiej i filozoficznej. Wiąże się to zaś z dość banalnym stwierdzeniem, że dyskurs to nic innego, jak „oko kamery, przez które widzimy świat przedstawiony”³⁹, pozwalającym jednak na wiarę w możliwość wzięcia świata w posiadanie, choćby iluzoryczne⁴⁰. Analiza wypowiedzi filozoficznej jest bowiem oparta na przekonaniu, że

³³ M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M.B. Fedowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 40.

³⁴ Stosując pojęcie linearnego odczytywania wypowiedzi filozoficznej na myśli mam czytanie zawartości ideowej, bez zaangażowania w ów proces technik czytania krytycznego.

³⁵ Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 13.

³⁶ Zob. P. Pieniążek, *Metafora i interpretacja u Nietzschego. Nietzsche Et la Methaphore Sarah Kofman*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2007, nr 19/20, s. 30.

³⁷ Zob. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] Tegoż, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 188-189.

³⁸ Por. J. Derrida, *Biała mitologia*, przeł. J. Margasiński, [w:] Tegoż, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2000, s. 288.

³⁹ J. Labocha, *Tekst, wypowiedź, dyskurs w procesie komunikacji językowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 51.

⁴⁰ Por. M.P. Markowski, *Humanistyka i egzystencja, czyli dlaczego zajmujemy się literaturą?*, „Wielogłos” 2009, vol. 1, nr. 5-6, s. 79.

język, pomimo nowoczesnego „złamania przymierza między słowem a światem”⁴¹, ma możliwości epifaniczne⁴², które pozwalają na opisanie kulturowych mechanizmów tworzenia formuł odpowiadających ludzkim potrzebom i relacjom⁴³. Epifania języka nie tkwi wyłącznie w prawdziwości i empiryczności zapisu, czy też w możliwości stworzenia ściśle naukowego opisu humanistycznego, lecz także w tym, co dla humanistyki jest najważniejsze – mianowicie w różnorodności punktów widzenia, które czytelnikowi daje i literatura, i filozofia. To swoiste zapoznanie się, jak pisze Richard Rorty, „z tak wielką różnorodnością istot ludzkich jak to tylko możliwe”⁴⁴, uczy patrzenia na świat oczyma innego, pozwala na odnajdywanie drogowskazów⁴⁵, na budowanie specyficznej sieci odniesień⁴⁶ oraz na łączenie elementów mozaiki „cytatów kultury” w całość⁴⁷. Idee przedstawiane przez filozofów doby romantyzmu nie są odosobnionym zjawiskiem kulturowym, lecz częścią myślenia podmiotu zbiorowego zlokalizowanego w czasie i w przestrzeni.

Przyjęta strategia estetycznego czytania wypowiedzi filozoficznej Libelta jest zasadna także z uwagi na to, że refleksje polskich heglistów osadzone są w zagadnieniu językowej natury wypowiedzi filozoficznej. Przedstawiciele tego nurtu podejmowali badania nad walorami językowymi swoich traktatów i umieszczali je w refleksji hermeneutycznej, sami zaś przez następne pokolenia określani zostali mianem filozofów wielu języków⁴⁸, czego przykładem jest choćby działalność Augusta Cieszkowskiego. Autor *Ojciec nasz*, jak wykazuje Wiesława Sajdek, nie tylko posługiwał się wieloma językami obcymi, lecz także w swojej naukowej twórczości przeplatał język komentarza, fragmenty prozy filozoficznej oraz pobudzające wyobraźnię poetyckie opisy⁴⁹.

Pierwszym dziełem analizującym walory językowe polskiej filozofii była jednak rozprawa Józefa Kremera *Rys filozoficzny umiejętności*. Krakowski uczyony dokonał w niej nie tylko encyklopedycznego przedstawienia filozofii Hegla, lecz także wskazał reguły

⁴¹ G. Steiner, *Zerwany...*, s. 47.

⁴² Por. A. Żywiołek, *Tristitia moderna...*, s. 239-251.

⁴³ Z.A. Kłakówna, *Narcyz – bohater...*, „Nowa Poliszczyna” 2005, nr 2, s. 18.

⁴⁴ Por. R. Rorty, *Zmierzch prawdy ostatecznej a narodziny kultury literackiej*, tłum. A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 115.

⁴⁵ Zob. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*

⁴⁶ Zob. Tegoż, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 144.

⁴⁷ Por. G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004, s. 26 (por. R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2, s. 247-251).

⁴⁸ Zob. *August Cieszkowski (1814–1894) – filozof wielu języków*, pod red. W. Sajdek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017.

⁴⁹ Zob. W. Sajdek, *Wprowadzenie*, [w:] *August Cieszkowski ...*, s. 7-8.

przenoszenia filozofii mistrza na grunt języka polskiego⁵⁰. Studium, zawierające w swym ujęciu niemal cały zasób słowny, treściowy i pojęciowy filozofii autora *Fenomenologii ducha*, stało się dla innych polskich heglistów źródłem analogicznych poszukiwań filozoficznych⁵¹. Także i na Libelta dzieło Kremera wywarło silny wpływ, a tytuł jego pierwszej rozprawy – *Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności nowego wychowania* (1838) – odzwierciedla dość wyraźnie podejmowaną przezeń refleksję nad istotą języka filozofii, łączącego w sobie najróżniejsze pierwiastki wiedzy ludzkiej, wśród których prym wiedzie filologia:

[...] ma przecież filologia wysokie znaczenie, że zachowuje od zatury wszystkie płody rozumu ludzkiego, podając środki do ich zrozumienia, odłączając fałsz od prawdy, wypełniając fragmenta. Ponieważ dalej literatura każdego narodu jest plastycznym odciskiem wszystkich jego umysłowych usposobień, wykrywa stopień oświaty, obeznawa z urządzeniami kraju i domu, filologia zatem pojmując literaturę narodu, pojmuje jego całe publiczne i prywatne życie. Ona w końcu zgłębia język i przenika aż do pierwszych źródeł pojęć ludzkich⁵².

Dzieła autora *Dziewicy Orleańskiej* są więc swoistym wyrazem języka i klimatu epoki romantyzmu⁵³. Po pierwsze, traktaty te w swej warstwie językowej realizują założenia filozofii słowiańskiej, a wytworzony w nich zespół idei i pojęć jest powiązany z kontekstem epoki, przez co są one nie tylko próbą wypracowania precyzyjnej terminologii filozoficznej, lecz także nabudowania wieloznaczności kulturowych i stworzenia filozofii narodowej. Po drugie, rozprawy te pokazują, że rola, jaką polscy filozofowie i krytycy literaccy przypisywali literaturze była ogromna i w związku z tym wypowiedź filozoficzną należy traktować nie jako naukowy, zobiektywizowany wywód, lecz jako hybrydę, formę języka naukowo-artystycznego. W koncepcji narodu i tożsamości narodowej, sztuka uznawana była bowiem za element kształtujący dzieje i pamięć zbiorową⁵⁴. Przejawia się to w myśli tak Karola Libelta, jak i Augusta Cieszkowskiego

⁵⁰ Zob. L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 15 (Por. J. Kremer [1835–1836], *Rys filozoficzny umiejętności*, cz. 1 (*Zasada logiki*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 1, z. 1, s. 44–63; cz. 2 (*Zasada filozofii natury*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 1, z. 2, s. 205–254; cz. 3a (*Zasada antropologii*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 2, z. 2, s. 201–268; cz. 3b (*Fenomenologia ducha*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 2, t. 4, z. 1, s. 1–68; z. 2, s. 187–304).

⁵¹ Zob. Tamże, s. 18.

⁵² K. Libelt, *Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania*, [w:] Tegoż, *Pisma o oświacie i wychowaniu*, wybrał J. Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971, s. 221 (od tego momentu cytaty pochodzące z pism Karola Libelta oznaczane będą skrótami, których wykaz zamieszczono na końcu rozprawy)

⁵³ Por. J. Rąb, dz. cyt., s. 42.

⁵⁴ Zob. D. Pniewski, *Józef Kremer a Cyprian Norwid. Zarys problemu*, [w:] *Józef Kremer (1806–1875)*, pod red. J. Maja, Universitas, Kraków 2007, s. 278.

oraz Józefa Kremera, nie jest to obce także Maurycemu Mochnackiemu i Kazimierzowi Brodzińskiemu, którzy w swojej koncepcji estetyki i narodu wykorzystali między innymi filozofię przyrody Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga. Słynne pytanie, zadane przez Mochnackiego, „czy literatura może być narodową”, stało się niewątpliwą inspiracją do podjęcia refleksji na temat udziału literatury w tworzeniu świadomości narodowej nastawionej na pogłębianie samowiedzy. Przyczynił się do tego także historycyzm Hegla, którego podstawą było traktowanie narodu w kategoriach podmiotu osadzonego w dziejach. Literatura stanowi więc nieodzowny element polskiej filozofii narodowej niezależnie od tego, kto na jej temat się wypowiada – trzeba bowiem mieć na uwadze, że polski romantyzm to wielość prądów umysłowych, których przedstawiciele nie zawsze się ze sobą zgadzali. Dla każdego romantyka literatura jest jednak swego rodzaju zwornikiem tożsamości w sytuacji zniewolenia kraju oraz warunkiem *sin qua non* świadomości narodowej, tworzącym zarazem *imaginarium* oraz pamięć kulturową⁵⁵.

II. Kulturowa ή κοινή διάλεκτος: o związkach literatury i filozofii, ścieżce metodologicznej i napotykanym na niej przeszkodach

Kwestia powinowactwa literatury i filozofii podejmowana była na przestrzeni wieków przez różnych badaczy. Władysław Stróżewski w artykule *Literatura i filozofia*⁵⁶ zauważa, iż „związki między literaturą i filozofią są tak dawne i tak ścisłe, że ich przypominanie może być uznane za czystą pedanterię, jeśli nie nietakt wobec czytelnika”⁵⁷. Literatura od wieków ma znamiona refleksji filozoficznej (niesie ze sobą głębokie treści filozoficzne, których wplatanie w tkankę utworu literackiego dla badacza literaturoznawcy przynosi pytanie o jakiś konkretny wzór wpisywania sensów filozoficznych w tekst literacki, o status filozofii w nim, czy mechanizmy wytwarzania znaczeń filozoficznych⁵⁸), zaś twórcy traktatów filozoficznych starają się nadać swoim dziełom literacki kunszt i określoną konwencję gatunkową (dialog, esej, traktat, czy też wykład)⁵⁹. Relacje na linii filozofia – literatura mają jednak charakter złożony, co wynika z różnorodności praktyk

⁵⁵ Por. P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 15-35.

⁵⁶ W. Stróżewski, *Literatura i filozofia*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów Warszawa 1995*, pod red. T. Michałowskiej, Z. Golińskiego i Z. Jarosińskiego, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1996.

⁵⁷ Tamże, s. 638.

⁵⁸ Zob. Z. Zarębianka, *Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekonesans*, „Filo-Sofija” 2016, nr 34, s. 141.

⁵⁹ Por. G. Liiceanu, *Gatunki filozoficzne [Philosophical genres]*, „Przestrzenie Teorii” 2017, nr 27, s. 345.

pisarskich (artystycznych/literackich) oraz licznych koncepcji filozoficznych⁶⁰. Wpływa także na to zróżnicowany język, system wartości i zadań odpowiednich dla tychże dyscyplin:

Trzeba też uwzględnić, że poezja określa własny stosunek do filozofii za pośrednictwem stosunku do poezji i jej zadań, zaś filozofia kształtuje własny stosunek do poezji za pośrednictwem stosunku do powołania filozofii⁶¹.

Odpowiedzi na pytania o status związku filozofii i literatury wynikają także z przyjętej przez badacza perspektywy. Inne aspekty tego powinowactwa akcentowane są przez filozofów, inne zaś – przez literaturoznawców⁶². Nie jest to, jak twierdzi Żaneta Nalewajk, zagadnienie ostatecznie rozstrzygnięte⁶³, co podnosi także Zofia Zarębianka:

Intuicyjnie wyczuwane jako oczywiste związki pomiędzy filozofią a literaturą oraz – w drugą stronę – między literaturą a filozofią, analizowane od strony potencjalnych zależności okazują się bardziej skomplikowane i bardziej złożone, niż mogłoby się wydawać, w oglądzie, by tak go nazwać, zdroworozsądkowym. W odniesieniu do literatury trudność potęguje fakt, iż filozofia w postaci konceptualnej i dyskursywnej na ogół nie stanowi domeny literatury, podobnie zresztą, jak i dyskursywna teologia także kłóciłaby się z artystyczną formą przekazu właściwą dla literatury pięknej⁶⁴.

Myśleniu o implicytnej przenikalności literatury i filozofii odpowiada zastosowane w tytule dysertacji określenie *koinè* (od greckiego *ἡ κοινή διάλεκτος* – wspólny dialekt). Ta formuła, *ex definitione* powszechna forma języka greckiego, która z czasem zyskała status *lingua franca* czasów rozpinających się pomiędzy początkiem epoki helleńskiej a późnym antykiem, to nośna metafora naukowa i kulturowa, której zasadniczy trzon ukształtowało językoznawstwo. Tym pojęciem określa się przede wszystkim język lub dialekt wykształcony w wyniku d ł u g o t r w a ł y c h kontaktów między użytkownikami dwóch wzajemnie zrozumiałych systemów językowych. W przeciwieństwie do tak zwanych pidżynów, *koinè* nie kształtuje się gwałtownie

⁶⁰ Por. E. Kasperski, *Poezja a filozofii. Cztery filary tradycji (komparatystyka dyskursów)*, „Tekstualia” 2007, nr 3, [online] Dostęp: <http://www.tekstualia.pl/index.php/pl/nasze-numery/numery-archiwalne/filozofia-literatury-filzofia-w-literaturze-3-10-2007>.

⁶¹ Tamże.

⁶² Zob. M. Stanis, *Pytania o światopogląd gatunków literackich*, [w:] *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski, Marek Stanis, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, s. 28.

⁶³ Zob. Ż. Nalewajk, *Literatura-literaturoznawstwo-filozofia. Problemy relacji, języków, komunikacji*, „Tekstualia” 2007, nr 3, [online] Dostęp: <http://www.tekstualia.pl/index.php/pl/nasze-numery/numery-archiwalne/filozofia-literatury-filzofia-w-literaturze-3-10-2007>.

⁶⁴ Z. Zarębianka, dz. cyt., s. 141.

oraz respektuje treści zarówno językowe, jak i umysłowe, czy też kulturowe, wprowadzane do nowego języka przez użytkowników dwóch, bądź co bądź, różnych systemów porozumiewania się.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że to właśnie *d ł u g o t r w a ł o ś ć* jest kluczowym dla niniejszego toku rozumowania elementem definicji wspólnego dialektu filozofii i literatury. Jeśli bowiem uznać za naczelną ideę tejże pracy poszukiwanie i wyjaśnianie związków filozofii i literatury na przykładzie pism Karola Libelta, to *koinè* wskazuje na potrzebę scalenia tych dwóch aktywności ludzkiego umysłu w jedność, przy zastrzeżeniu respektowania wewnętrznego (także formalnego) bogactwa oraz wzajemnego i *d ł u g o t r w a ł e g o* ich przenikania i uzupełniania.

Koinè, w podobnym rozumieniu, wykorzystał także Gianni Vattimo, którego prace stały się asumptem do stworzenia ramy metodologicznej niniejszej dysertacji. Włoski uczony w wydanej w 1989 roku w Turynie książce *Etica dell'interpretazione* zamieścił rozdział *Ermeneutica — nuova koinè (Hermeneutyka – nowa koinè)*, w którym podążając śladem Heideggerowskiego *Verwindung* stawia tezę, iż hermeneutyka stała się mową powszechną współczesnej kultury⁶⁵. Analizowane przez Włocha pojęcie *Verwindung*, którego znaczenie zawiera się *tout court* w cyrkularnym ruchu rozpatrzenia – zaakceptowania – zwinięcia⁶⁶, utorowało kierunek rozważaniom metodologicznym tutaj podjętym. Podstawą prezentowanego w pracy myślenia jest bowiem przyjęcie założenia, że dzieła wychodzące spod pióra tak poetów, jak i filozofów, zawierają się w materiale językowym, który daje podstawę do tego, by sposoby kształtowania wszelkich wypowiedzi rozumieć jako umysłowe światy zakłęte w języku⁶⁷. Vattimo podpowiada, że ślady minionego istnienia, utożsamiane z międzypokoleniowym przesyłaniem językowych komunikatów, rozpinają się pomiędzy pasją a cierpieniem, i decydują o tym, w jaki sposób człowiek systematyzuje i organizuje wiedzę o świecie.

Trudno jednak uchwycić istotę *koinè* filozofii i literatury bez postawienia sobie pytania o to, czym jest literatura, a czym – filozofia oraz czy takie rozróżnienie ma jakikolwiek sens. Dlatego też punktem wyjścia analiz prowadzonych w dysertacji są, niemal kanoniczne, rozpoznania Jonathana Cullera zawarte w eseju *Co to jest literatura*

⁶⁵ Zob. G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koinè*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 123.

⁶⁶ Tamże, s. 131.

⁶⁷ Ciekawą propozycję traktowania poezji jako systemu notacji dla ludzkiego aparatu mowy zaproponował dziewiętnastowieczny poeta i literaturoznawstwa amerykańskiego pochodzenia Sidney Lanier, który w swojej kluczowej pracy *The Science of English Verse* stawia tezę o tym, że poezja jest zapisem dźwięków percypowanych w ludzkim umyśle. Zob. *The Science of English Verse*, Nowy Jork 1800.

*i czy pytanie to ma jakiegokolwiek znaczenie?*⁶⁸. Pytania „co to jest literatura?” oraz „co sprawia, że przedstawiciele danej społeczności zaliczają tekst w poczet dzieł literackich?”⁶⁹, są pierwszym krokiem do podjęcia refleksji nad istotą powinowactwa tych dwóch form ludzkiej aktywności umysłowej. Prowokują do refleksji nad tym, „jakie właściwości decydują o literackości tekstu?”, „czy nie ma jakiś szczególnych sposobów organizowania języka, wskazujących, że coś jest literaturą?”⁷⁰, „czy w ogóle można mówić o pojęciu takim jak literackość?”, a także nad tym, „czy twórczość Libelta można badać jako teksty naznaczone literackością” (jeśli założymy, że takie pojęcie jest wystarczające dla określenia istoty pisarstwa filozoficznego romantycznego myśliciela), „czy istnieje wyrazista linia demarkacyjna pomiędzy poetyką tekstów ukształtowanych językowo” oraz „czy dyskursy filozoficzny, literacki i naukowy wzajemnie się wykluczają, czy uzupełniają, spotykają we wspólnym punkcie, trzecim miejscu”⁷¹.

Wydaje się, że zarówno wypowiedź filozoficzna, jak i literacka, należą do uniwersum humanistyki i choć ich narracje są wyznaczone przez inne determinanty, to można traktować obie te formy artykulacji stanów umysłowych jako narracyjnie uporządkowane opowieści, rozumiane być może nie jako *sensu stricto* fabuła, lecz jako znak odczuwania, interpretowania i porządkowania świata. Zwracając bowiem uwagę na charakter humanistyki, której *clou* mieści się w kwestii uczestnictwa tekstu w aktach produkcji, percepcji i recepcji, trzeba podkreślić, że podobnie jak w wypadku dzieła ściśle literackiego, tak i w wypowiedzi filozoficznej zachodzą pewne relacje czasowe i przyczynowo-skutkowe oraz związki teleologiczne. Nie można oczywiście „fabuły” wypowiedzi filozoficznej traktować w tych samych kategoriach, w jakich traktuje się fabułę powieściową, czy dramatyczną, jednak można uznać, że to także są opowieści o dziejach i losach jednostek osadzonych w kolektywie. Wypowiedź filozoficzna jest specyficznie uporządkowana, a idee w niej są „opowiedziane” przez narratora, który

⁶⁸ Zob. J. Culler, *Co to jest literatura i czy pytanie to ma jakiegokolwiek znaczenie?*, [w:] Tegoż, *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

⁶⁹ Tamże, s. 33.

⁷⁰ Tamże, s. 39.

⁷¹ Kiedy piszę o kulturze trzeciego miejsca (bo do tego pojęcia tutaj chcę nawiązać), mam na uwadze moje doświadczenia wynikające z podjęcia trudu nauczania obcokrajowców języka polskiego. Glottodydaktycy zauważają bowiem, że w procesie przyswajania języka obcego dochodzi do zjawiska poszukiwania własnego miejsca w nowym świecie, objawiającego się w próbach budowania własnej tożsamości, czy określania własnej kultury i porównywania jej z nową. Wiąże się to zaś z próbą odnalezienia w nowej kulturze miejsca dla siebie, właśnie owego trzeciego miejsca. Z pewnością można przełożyć te ustalenia na refleksję teoretycznoliteracką, skupioną na retoryczności tekstu – na odnajdywaniu w językowych strukturach, obrazu doświadczenia świata, także odczucia pogranicza kulturowego na jakim znalazła się Polska w XIX wieku (Por. C. Kramersch, *Context and Culture in Language Teaching*, Oxford University Press, Oxford 1995 oraz J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Warszawa 1995).

prowadzi przez świat szerokich kontekstów, bohaterami czyniąc autora i czytelników. „Świat przedstawiony” wypowiedzi filozoficznej jest więc prezentacją stanów, procesów, przeżyć i działań uczestników aktu komunikacji dzieła literackiego. Jest też strukturą ukształtowaną zgodnie z obranym przez autora materiałem tematycznym – wcześniej odpowiednio wyselekcjonowanym, zinterpretowanym według zamysłu estetycznego i ideologicznego.

Jest to swobodne podejście do definicji „literackości”, jednak ciągle mieszczące się w jej ramach, nie wybiegające poza szerokie znaczenie tej kategorii. Filozofia, zwłaszcza ta, która jest przedmiotem niniejszych badań, pełni bowiem nie tylko funkcję poznawczą, czy perswazyjną, lecz także funkcję estetyczną, skierowaną na sposób organizacji komunikatu i wywołanie w odbiorcach doznań estetycznych. Przyjąć więc należy, że „literackość” to raczej rezultat szeregu zależności zachodzących pomiędzy językiem, tradycją i historią, które wpływają na sposób percepcji i recepcji tekstów. „Literackość” nie jest więc zespołem cech, wyróżniających z piśmiennictwa mityczną „organizację literacką”, czyli literaturę piękną. W czasach, w których dochodzi do przemieszania wielu systemów organizacji poznania, nie może być mowy o tym, by „literackość” traktować jako wyabstrahowany system literacki, autonomiczny w stosunku do innych trybów językowych. Należy ją raczej traktować jako dyskurs uwikłany w mnogie konteksty. O tym stanie pisał Grzegorz Grochowski:

[...] nową sytuację wyznacza priorytet przyznawany mechanizmom poznawczym i kulturowym, odchodzenie od wyjaśnień formalno-lingwistycznych na rzecz pragmatyczno-kognitywnych (spory wpływ na te przemiany miał renesans retoryki oraz rozwój teorii komunikacji). Podkreśla się dzisiaj, że znaczeniowa integracja wypowiedzi dokonuje się nie tyle dzięki algorytmicznym mechanizmom generatywnym, ile raczej poprzez odniesienie do utrwalonych schematów doświadczeniowych, stanowiących przedwstępne wyposażenie uczestników komunikacji⁷².

Wydaje się, że dziś, w 2021 roku, te tendencje przybrały tylko na sile, czego wyrazem jest nieustanne rozbudowywanie kulturowych teorii literatury, akcentujących orientację hermeneutyczno-fenomenologiczną, skupiającą się na praktykach retorycznych i łączeniu ich z teorią komunikacji.

Problematyka wzajemnych powinowactw filozofii i literatury to droga, która rozpoczyna się znacznie wcześniej niż mogłoby się wydawać – na pewno więc nie

⁷² G. Grochowski, *Stereotyp – komunikacja – literatura*, „Przestrzenie Teorii” 2003, nr 2, s. 52.

w wieku XX. Warto jednak wziąć po uwagę, że to właśnie w dwudziestowiecznej refleksji literaturoznawczej tendencje do rozpatrywania tego zagadnienia przybrały na sile⁷³. Jednym z najważniejszych głosów w dyskusji nad związkami literatury, literaturoznawstwa i filozofii jest tekst Janusza Sławińskiego *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna: trzy kwestie i jedna ponadto*. Już we wstępie do artykułu, badacz rysuje perspektywę, przez pryzmat której rozumie tytułową problematykę. Jako literaturoznawca profesjonalnie ją ukierunkowuje, to znaczy wiąże ją z „zainteresowaniami obejmującym w pierwszej kolejności utwory literackie”⁷⁴. Wyróżnia przy tym trzy typowe sytuacje, w których literaturoznawca znajduje się w momencie podjęcia badań nad filozoficznością literatury i literackością filozofii.

Pierwsza opcja to taka, w której badacz rzeczonyj dyscypliny staje przed koniecznością podjęcia refleksji nad utworami przez Sławińskiego nazwanymi „dziejowo przekwalifikowanymi”⁷⁵, to jest takimi, które „należą zrazu do uniwersum dyskursu filozoficznego, przesunęły się następnie w biegu historii w obszar poezji (literatury pięknej) i są już odbierane przede wszystkim w jej kontekście, a nie w kontekście tradycji filozoficznej”⁷⁶. Autor *Analizy, interpretacji i wartościowania utworu literackiego* przywołuje także hybrydyczne formy pisarstwa (eseistyka i traktaty będące konsolidacją poetyckości)⁷⁷. W toku rozważań uczony podnosi również pytanie o kwestię „filozoficzności”, chronionej przez „jakieś jego formalno-znaczeniowe własności, analogicznie jak chroniona jest «literackość» poezji czy narracji”⁷⁸.

Druga sytuacja wiąże się z tym, że badacz „usiłuje wypruć z tkaniny dzieła poetyckiego, narracyjnego lub dramatycznego tzw. treści filozoficzne [...]”⁷⁹, czyli tak zwane Sprawy Istotne, w ramach których można wymienić kwestie natury, historii, czy też

⁷³ Por. A. Czajkowska, *Filozof na prowincji w utworach pisarzy XIX wieku (wybrane zagadnienia)*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, rok IX (L) 2016, s. 121-143.

⁷⁴ J. Sławiński, *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, [w:] Tegoż, *Teksty i teksty*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1990, s. 80.

⁷⁵ Tamże, s. 80.

⁷⁶ Tamże, s. 80-81.

⁷⁷ Poetyckość jest tutaj rozumiana jako literackość, a poezja jako literatura piękna. Nie tylko Janusz Sławiński traktuje te określenia zamiennie. Pojawia się to także w artykułach Edwarda Kasperskiego. W jednym z przypisów do artykułu *Poezja a filozofia. Cztery filary tradycji (komparatystyka dyskursów)* opublikowanym na łamach czasopisma „Tekstualia” badacz wyjaśnia: „W rozważaniach tych ze względu na przywoływany okres historii, kontekst filozoficzny i stopień ogólności posługuję się zamiennie określeniami poezja i literatura. Literatura, rzecz jasna, obejmuje zakresowo poezję, ale poezja jako synekdocha literatury może współcześnie – w erze hegemonii powieści i prozy – wywoływać nieporozumienia. Toteż warto przypomnieć, że jeszcze niektórzy romantycy zaliczali do poezji także powieść (Novalis, F. Schlegel)”. E. Kasperski, dz. cyt.

⁷⁸ J. Sławiński, *Wypowiedź literacka...*, s. 81.

⁷⁹ Tamże, s. 82.

moralności. Wśród postaw interpretatora, próbującego wyłuskać z tekstu treści filozoficzne, autor wyróżnia działania prymitywne i wyrafinowane. Prymitywna procedura badawcza to taka, w której interpretator ucieka się do „oswobodzenia” z utworu odpowiednich cytatów, zawierających myśli, które ze względu na swoją doniosłość lub wzniosłość zasługują na miano «filozoficznych»⁸⁰. W ujęciach metodologicznie wyrafinowanych z kolei, badacz skupia się na różnicach między poziomami komunikacji wewnątrztekstowej, zaznaczając przy tym rolę „cudzysłowności”, czyli takiego traktowania tekstu, w którym różnicuje się rejestr ważności werbalizacji konkretnych założeń, na przykład filozoficznych⁸¹. Odwoływanie się do prymitywnej procedury badawczej jest zjawiskiem niepożądanym, bo jak zauważa Sławiński, nie jest możliwym, by utożsamiać zdania nacechowane z sumą interpretacyjną. Sławiński wskazuje bowiem, że dzieło składa się ze struktury, która obejmuje nie tyle zdania tworzące jednolity porządek, co złożony, wielowarstwowy i zrelatywizowany system, co jednocześnie wpisuje się w Arystotelesowskie stwierdzenie jakoby „całość to więcej niż suma jej części”.

Wobec zarysowanej w niniejszej rozprawie problematyki, a więc sytuacji odwrotnej niż ta, o której pisze Sławiński, warto zastanowić się nad tym, czy i w tym przypadku mechanizmy działają podobnie. Wydaje się, że treści literackie w dziele filozoficznym, podobnie jak elementy filozofii w literaturze, mają pewien stopień „cudzysłowności”, a więc podlegają procesowi filtracji interpretacyjnej⁸² i nabierają wraz z wielowymiarową interpretacją, respektującą kulturowe czynniki pracy twórczej i badawczej, zupełnie nowego znaczenia⁸³. Wzajemne oddziaływanie wypowiedzi literackiej i filozoficznej doprowadza bowiem do sytuacji, w której zarówno literatura korzysta z treści filozoficznych, jak i filozofia odwołuje się do stosowania poetyckich metafor. Te wzajemne wpływy należy zatem traktować równorzędnie.

Z powyższą tezą koresponduje trzecia, opisana przez Sławińskiego postawa badawcza, której *clou* to próba rekonstrukcji filozoficznych podstaw jakiegoś kierunku, czy prądu literackiego⁸⁴. Ontologia, historiozofia, idee i koncepcje stają się w tym wypadku dla historyka literatury swoistą bazą. Należałoby jednakowoż uwzględnić zarówno

⁸⁰ Tamże, s. 82.

⁸¹ Zob. Tamże, s. 82.

⁸² Por. Tamże, s. 83.

⁸³ Por. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślenia i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986.

⁸⁴ Zob. J. Sławiński, *Wypowiedź literacka...*, s. 84.

istnienie pewnej bazy filozoficznej oddziałującej na literaturę, jak i bazy literackiej oddziałującej na filozofię, zbudowanej z pewnych wzorów, przekształceń, porównań, czy też określonych założeń i reguł twórczości literackiej albo filozoficznej oraz prawidłowość do interpretacji i daleko idących ich przekształceń wraz z całym kontekstowym zapleczem istnienia człowieka w świecie⁸⁵.

W rozważaniach autora *Słownika terminów literackich* pojawiają się także pytania o sytuacje, w których badacz utworów filozoficznych staje przed koniecznością zastosowania koncepcji wypowiedzi literackiej⁸⁶. Temat ten wydaje się autorowi o tyle ciekawy, iż wpisuje się w ogólną problematykę teorii wypowiedzi. Sławiński zwraca uwagę na płynność świata dyskursów szeroko pojętej humanistyki, na wymykanie się wypowiedzi literackiej i filozoficznej spod jarzma konceptualizacji oraz na ich metaforyczne przesuwanie się między skodyfikowanymi i zinstytucjonalizowanymi torami⁸⁷. Szczególną zdolnością dyskursów humanistycznych jest bowiem „żywienie się” doświadczeniami przeróżnych języków oraz swobodne korzystanie z ich form i trybów⁸⁸. Dlatego też, tak trudne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, czym jest literatura, a czym filozofia. Pisze o tym także Meyer Howard Abrams:

[...] Kłopot w tym, że wielu teorii sztuki w ogóle nie da się z sobą porównać, brak im bowiem im bowiem jakiejś wspólnej podstawy, na której mogłyby się spotkać i ścierać. Wydają się niewspółmierne albo dlatego, że używają odmiennych terminologii – bądź takiej samej terminologii, lecz o odmiennych znaczeniach, albo dlatego, że stanowią integralną część szerszych systemów myślowych, różniących się od siebie założeniami i podejściem. Trudno zatem stwierdzić w czym się zgadzają, w czym nie, a nawet co jest kwestią sporną⁸⁹.

Teorie wypowiedzi literackiej i filozoficznej, wzajemnie się uzupełniając, nie wykazują, co oczywiste, problemu braku wspólnej postawy. Z drugiej jednak strony – idąc tropem rozpoznania autora *Zwierciadła i lampy* – wspólne ich fundamenty i intuicyjnie odczuwane związki między nimi, utrudniają badaczowi wydzielenie granicy określającej charakter swoistej narracyjności każdej z nich.

Problem opisu teorii filozofii i literatury wydaje się mieścić pomiędzy ujęciem „pozytywistycznym”, a „egzystencjalnym”. Pierwszy z modeli oznacza porównywanie filozofii i literatury przy użyciu schematu trójcy heglowskiej, a więc oznacza poszukiwanie

⁸⁵ Zob. Tamże, s. 226-230.

⁸⁶ Zob. Tamże, s. 85-86.

⁸⁷ Zob. Tamże, s. 86.

⁸⁸ Zob. Tamże, s. 86.

⁸⁹ M.H. Abrams, dz. cyt., s. 13.

powtarzających się kolejno: tezy, antytezy i syntezy. Drugi, stawia na przekonanie, że człowiek wyraża swoje myśli za pomocą języka, co z kolei implikuje twierdzenie, że zarówno filozofia, jak i literatura są wspólnymi narzędziami kreowania i odczytywania rzeczywistości. Pokrywa się to z opinią Fryderyka Schlegla, który zauważa, że „poezja i filozofia stanowią niepodzielną całość, są na wieki ze sobą związane”⁹⁰, co oznacza, że zarówno literatura, jak i filozofia mają ten sam cel i tę samą bazę ontologiczną (źródła). W tym wypadku filozofia jest nie tylko teoretycznym systemem, czy zapisem idei, lecz każdym sposobem myślenia, zapisanym zarówno w tekstach filozoficznych, jak i w literackich.

Trzeba także pamiętać o tym, że specyfika dzieł romantycznych sprawia, że w wielu wypadkach dochodzi do swoistego przesunięcia granic gatunkowych i rodzajowych, bo jak zauważa Elżbieta Zarych, „romantyczne teksty są często hybrydyczne, włączają się równocześnie w różne uniwersa dyskursów, zakłócają ład genologiczny [...]”⁹¹. To stwierdzenie jest o tyle ważne, że decyduje o sposobie czytania traktatów Libelta. Implikuje bowiem po pierwsze: przekonanie, że w romantyzmie filozofia i literatura wzajemnie na siebie oddziałują, tworząc „klimat epoki”, który, jak pisze Zarych, decydował o treści i tematyce utworów literackich⁹²; po drugie: konieczność wypracowania modelu interpretacji literatury i filozofii mieszczącego się pomiędzy „pozytywistycznym” a „egzystencjalnym” spojrzeniem na wypowiedź literacką i filozoficzną. Mając na uwadze specyficzną ontologię (określony sposób istnienia), semiotykę (znaczenie) i aksjologię (wartościowanie) każdej wypowiedzi, trzeba połączyć teoretyczną precyzję z kwestiami tak płynnymi, jak doświadczenie i poznanie.

Na te wątpliwości w pewnym stopniu odpowiadają rozważania Władysława Stróżewskiego. Pytanie, które badacz sobie stawia:, „co to znaczy wartość literacka i co decyduje o tym, że tekst filozoficzny może stać się równocześnie utworem literackim”⁹³, prowokuje do podjęcia próby teoretycznej na temat istoty dzieła sztuki. Stróżewski idąc tym tropem, powołuje się na trzy sposoby rozumienia dzieła sztuki:

Są to: aspekt ontologiczny, aspekt semiotyczny i aspekt aksjologiczny. Zakładają one, że 1) każde dzieło sztuki ma jakiś sposób istnienia i jakąś strukturę ontyczną; 2) jest znakiem

⁹⁰ Cytat z *Über die Philosophie* F. Schlegla za K. Górski, *Literatura a prądy filozoficzne*, [w:] Tegoż, *Literatura a prądy umysłowe: studia i artykuły literackie*, Warszawa 1938, s. 13.

⁹¹ E. Zarych, *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy. Badania nad wpływem filozofii niemieckiej – od Kanta do Hegla – na literaturę polskiego romantyzmu*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 32.

⁹² Zob. Tamże, s. 34.

⁹³ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 628.

zawierającym określony przekaz, pozwalający w pewnych przypadkach mówić nawet o prawdziwości dzieła; 3) reprezentuje dobór wartości, wśród których miejsce szczególne zajmują wartości artystyczne i estetyczne. Wszystkie wymienione aspekty wyznaczają filozoficzny sposób podejścia do dzieła, swe ostateczne założenia i racje znajdują bowiem w odpowiednich dziedzinach filozofii: 1) ontologii, 2) w semiotyce, hermeneutyce i teorii poznania oraz 3) w aksjologii, do której zaliczyć także wolno estetykę⁹⁴.

Uczony podejmuje także ważną z punktu widzenia niniejszych rozważań kwestię, mianowicie, pyta o to, „co w samej literaturze, a konkretnie: co w danym dziele literackim ważne jest z filozoficznego punktu widzenia i dlaczego filozof winien się tym zainteresować”⁹⁵. Zdaniem badacza filozofia w literaturze poszukuje samej siebie, co przypomina nieco zdanie samego Libelta na temat związków filozofii i literatury, który zwykł poezję romantyczną nazywać „nasiennikiem filozofii” (SUI, s. 373). Stróżewski pisze:

Czego filozofia poszukuje w literaturze? Odpowiedź najprostsza, a najbardziej zuchwała, brzmi: filozofia poszukuje w literaturze samej siebie. Poszukuje w niej potwierdzenia swoich własnych odkryć, poszukuje materiału empirycznego podbudowującego doświadczenia, na jakich się sama opiera, poszukuje wreszcie tej samej prawdy, której sama w inny sposób służy⁹⁶.

Nie jest jednak tak, że to tylko filozofia korzysta z literatury i traktuje ją jako źródło inspiracji. Filozofia, jako nauka nieco bardziej skonkretyzowana niż literaturoznawstwo i krytyka literacka, oferuje badaczom pojęcia, argumenty i pomysły interpretacyjne⁹⁷. Jednym z takich interesujących dla literaturoznawcy zagadnień jest *prawda*, która zdaniem Stróżewskiego – spadkobiercy Martina Heideggera – „jest warunkiem *sin qua non* sztuki”⁹⁸. Prawda jest bowiem zgodnie z teorią autora *Bycia i czasu* sposobem na ujawnienie bytu, a sztuka – jednym ze sposobów jej rozszyfrowania. Stróżewski na poparcie swojej tezy przywołuje, nie bez racji zresztą, twierdzenie Skwarczyńskiej na temat poglądów Heideggera, a także widzenia sztuki jako prawdy:

Wszystkie sztuki są Poezją, bo przez wszystkie dokonuje się proces odsłaniania się bytu–istnienia w prawdę i piękno, w świat i historię. Ale wyjątkowe miejsce zajmuje wśród nich Poezja słowa, owa „poezja poezji”, poezja czysta; jest ona trochę podobna do myśli, bo

⁹⁴ Tamże, s. 639.

⁹⁵ Tamże, s. 640.

⁹⁶ Tamże, s. 640.

⁹⁷ Zob. M. Stanisławski, *Pytania ...*, s. 28-29.

⁹⁸ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 641.

jak ona jest ujawnieniem się prawdy, ale od myśli różni się tym, że tamta tylko „mówi” byt-istnienie, Poezja zaś je nazywa, daje mu imię. Daje ona imiona – znaki, symbole – temu, co było ukryte, a co Heidegger nazywa Świętym, Boskim, a czasem Naturą. A zatem Poezja niejako ze swego charakteru byłaby, według Heidegger, symboliczna. Jej absolutna wartość stąd wynika, że jako wstrząs nagłego odkrywania się bytu-istnienia nieustannie tworzy coś bezwzględnie nowego i doprowadza je do pełni; można by powiedzieć, że to ona ukryty byt-istnienie przelewa w świat, więc i w historię. Jest ona pierwotna, „jest w swojej istocie tylko pierwotnością i niczym więcej”. Tak pojętej poezji przyznaje Heidegger miejsce kluczowe w planie ludzkiego istnienia⁹⁹.

Filozofię, podobnie zresztą jak każdy inny językowy akt twórczy, można więc nazwać, idąc tropem George’a Steinera, poezją myślenia, sytuującą się pomiędzy ontologią, semiotyką i aksjologią, dziedzinami będącymi trzema podstawowymi wymiarami istnienia każdej jednostki.

Można także mówić o pewnej zbieżności formy traktatów autorstwa Libelta i dwudziestowiecznych hermeneutów, takich jak Martin Heidegger czy Hans-Georg Gadamer. To podobieństwo rodzi się na polu interakcji zachodzących pomiędzy literaturą i filozofią. Objawiający się zwłaszcza w najświetniejszym dziele Heideggera *Bycie i czas* styl poetycki, obfity w metafory służące dookreśleniu wykładanych przezeń myśli¹⁰⁰, jest analogiczny do poczynąń Libelta. Obaj filozofowie (a także Gadamer, który mógł zainspirować się esejem *Cóż po poecie* podczas pisania szkicu *Czy umilkną poeci*¹⁰¹) traktują poezję jako miejsce doświadczenia duchowego oraz źródło wszelkiego myślenia – co u Libelta objawia się w teoretycznej refleksji nad zagadnieniem mistycyzmu jako przejścia do filozofii słowiańskiej pokazanego w rozprawie *Samowładztwo rozumu*. Podobnie więc jak na autora *Dziewicy Orleańskiej* wpływa twórczość polskich wieszczów narodowych, tak na Heideggera działa poezja Friedricha Hölderlina, zaś na Gadamera – Paula Celana¹⁰². Takie przykłady można mnożyć, jednak chodzi o to, by przedstawić najbardziej wyraziste przypadki, stanowiące rodzaj reguły mówiącej o tym, że celem tak

⁹⁹ S. Skwarczyńska, *Rzut oka na rozwój teorii badań literackich od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*, wstęp do: *Teoria badań literackich za granicą*, t. 2, cz. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 16-17.

¹⁰⁰ Por. Z. Zarębianka, dz. cyt., s. 146.

¹⁰¹ Zob. Tamże, s. 146.

¹⁰² To zjawisko można także omówić „w drugą stronę”, czego przykładem może być twórczość Alberta Camusa, czy Leszka Kołakowskiego (Por. L. Kołakowski, *13 bajek z Królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1966, oraz Tenże, *Rozmowy z diabłem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965), które można w równym stopniu traktować jako treści filozoficzne i literackie (jak Zarębianka zauważa: „[...] z niejakiem – jak sądzę, przesunięciem w stronę literatury, z której wtórnie wywieść się daje dyskurs o charakterze filozoficznym [...]” (Z. Zarębianka, dz. cyt., s. 146). Takim przykładem są także poematy Wiliama Blake’a, stanowiące niemal całościowy program filozoficzny wpisany w formę utworu literackiego.

filozofii, jak i literatury, jest dążenie z jednej strony do zapisania prawdy (aspekt rozpatrywany od strony aktu tworzenia), z drugiej – do jej odnalezienia (aspekt odbioru i recepcji).

Nazwiska Heideggera i Gadamera pojawiają się w tym miejscu nieprzypadkowo. Podstawowym modelem lektury, który kładzie nacisk na wzajemne związki literatury i filozofii jest bowiem hermeneutyka. Agnieszka Czajkowska zauważa:

Niewątpliwym argumentem na rzecz wzajemnych związków literatury i filozofii jest model lektury hermeneutycznej, który organicznie spaja obie dyscypliny. Czyni to jednak pod warunkiem kompromisu, na jaki muszą pójść literatura i filozofia; pierwsza – akcentując „zdarzeniowość” języka, druga – biorąc w nawias swą „naukowość”. Polem wspólnym dla spotkania, jak w ślad za lekturą Hansa–Georga Gadamera, Martina Bubera czy Michała Pawła Markowskiego sądzi Michał Januszkiewicz, jest kategoria doświadczenia, pozwalająca na transdyscyplinarne ujęcie procesu „lektury”¹⁰³.

Hermeneutyka jest podstawowym modelem komparatystycznej lektury, bo dzięki nakierowaniu uwagi na kategorie światopoglądu i doświadczenia, otwiera na potrzebę zderzania ze sobą często nieoczywistych, lecz nie wykluczających się, tekstów. Ujęcia hermeneutyczne respektują wszak różnorodność, a przede wszystkim pozwalają w pozornie chaotycznym świecie znaleźć regułę. Otwartość na kategorię doświadczenia uwypukla, że literatura jest formą obrazowania, interpretowania i wartościowania świata, w którym żyje autor i czytelnik. Co więcej, hermeneutyka pozwala pogodzić się z tym, że dzieło literackie, dzięki temu, że jest zbudowane z języka, jest medium, które pozwala trwać.

Jednym z najważniejszych filozofów wpisujących się w nurt klasycznej hermeneutyczny jest Wilhelm Dilthey, który zwraca uwagę na płynny charakter zasad konstrukcji myśli filozoficznej (a także co za tym idzie i wypowiedzi filozoficznej):

Czy zatem można w tym ścisłym sensie mówić o istocie filozofii? W żaden sposób nie jest to oczywiste. Nazwy „filozofia” i „filozoficzny” posiadają tak wiele znaczeń w zależności od miejsca i czasu i tak różnorodne są wytworu duchowe, które przez swych twórców oznaczane są tymi mianami, że mogłoby się wydawać, iż różne epoki wiązały z coraz innymi wytworami duchowymi to piękne, ukute przez Greków słowo. [...]”¹⁰⁴.

¹⁰³ A. Czajkowska, dz. cyt., s. 4.

¹⁰⁴ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 4.

Autor, będąc spadkobiercą Friedricha Schleiermachera, odnosi się do istoty filozofii, rozumianej jako abstrakcyjna formuła tego, co wspólne dla poszczególnych zjawisk (nurtów, prądów czy zespołów poglądów)¹⁰⁵. Zdaje się jednak, iż w zapisanej myśli można doszukiwać się także przyczyny wymienności zasad tworzenia wypowiedzi literackiej i filozoficznej. Skoro bowiem traktuje się filozofię w tak różny sposób (na co wskazuje Dilthey w dalszej części wypowiedzi¹⁰⁶) mniemać należy, iż wykazuje ona zdolności do płynności pod względem formalnym. Autor dzieła *O istocie filozofii* potwierdza tezę w dalszej części swojego wywodu, bowiem przedstawia ogólny problem metody nauk humanistycznych:

Przedmiotami wszystkich ich wypowiedzi są nawzajem odnoszące się do siebie społecznie indywidualne całości życiowe (*Lebenseinheiten*). Są one przede wszystkim pojedynczymi osobami. Gesty, słowa, czynności, stanowią ich ekspresje. Zadaniem nauk humanistycznych zaś jest przeżyć je odtwórczo (*nachzuerleben*) i ująć myślowo. [...] Celowość tych szczególnych organizacji warunkuje typowe sposoby ujmowania w naukach humanistycznych [...]. Także ich przeplatanie się w procesie historycznym jest czymś jednostkowym i niewyczerpalnym dla myśli¹⁰⁷.

„Wielorakie ogólne podmiotowe pojęcia”¹⁰⁸ wykazują swoiste pokrewieństwo strukturalne, a zarazem „[...] stanowią coś szczegółowego w stosunku do tego, co ogólne, przypadki reguły, i są jednocześnie zgodne z tą regułą jako części powiązane w pewną całość”¹⁰⁹. Nauki humanistyczne odznaczają się pewną prawidłowością genetyczną, dlatego problem metody i badania wypowiedzi filozoficznej (i każdej innej humanistycznej) wiąże się z koniecznością uwzględniania rzeczowej wspólnoty. Z uwagi na pokrewieństwo filozofii z religią i literaturą, „filozoficzność” jako pojęcie, stosuje się do określenia nie tylko filozofii ale i zjawisk innych¹¹⁰. Przyczyn łączności części składowych o różnym pochodzeniu i charakterze (to jest religii, literatury) Dilthey upatruje w strukturze światopoglądu, który polega na odniesieniu doświadczenia życiowego

¹⁰⁵ Por. Tamże, s. 3.

¹⁰⁶ „Jedni bowiem rozumieją przez filozofię uzasadnienie nauk szczegółowych, inni – rozszerzają pojęcie filozofii, dodając do owego uzasadnienia zadanie wywiedzenia z niego struktury nauk szczegółowych; bądź też ogranicza się filozofię do struktury nauk szczegółowych, czy to znowu definiuje się ją jako naukę humanistyczną, naukę o doświadczeniu wewnętrznym. W końcu pojmuje się przez nią także zrozumienie rozstrzygnięcie na temat sposobu kierowania życiem bądź naukę o wartościach powszechnie obowiązujących” (W. Dilthey, dz. cyt., s. 4).

¹⁰⁷ Tamże, s. 5-6.

¹⁰⁸ Tamże, s. 7.

¹⁰⁹ Tamże, s. 8.

¹¹⁰ Por. Tamże, s. 42.

do obrazu świata, z którego wypływa ideał życiowy¹¹¹. Światopogląd według autora *Typów światopoglądów i ich rozwinięcia w systemach metafizycznych* jest wszak „próbą rozwiązania zagadki życia”¹¹², w efekcie czego powstaje „system, w którym na podstawie pewnego obrazu świata rozstrzygnąć można pytanie o znaczenie i sens świata”¹¹³. Postępowanie tych wszystkich, którzy pragną zrozumieć świat przypomina więc pracę botanika, który „porządkuje rośliny w klasy i bada prawa ich wzrostu, tak analityk filozofii odnaleźć musi typy światopoglądów i rozpoznać prawidłowości w ich budowie”¹¹⁴.

Diltheyowska definicja światopoglądu jest dla nas o tyle ważna, że jest to kategoria niezwykle szeroka, respektująca więc różnorodność procesów poznawczych. W teorii niemieckiego filozofia światopogląd obejmuje wszak trzy płaszczyzny: sposób ujmowania rzeczywistości (obraz i interpretacja), sądy i pojęcia (oceny i wartościowanie) oraz wolę (wytwarzanie ideałów i zasad)¹¹⁵. Światopogląd jest więc przede wszystkim całościowym sposobem postrzegania, opisywania i interpretowania świata, który silnie ujawnia się w tekstach literackich (i filozoficznych). Marek Stanisz pisze:

Treścią dzieła literackiego jest przecież „opowieść” (w najbardziej nieortodoksyjnym sensie tego słowa), czyli niejako przedrefleksyjna prezentacja (wizualizacja) świata, jego kreacja dokonana z wybranego punktu (lub z wybranych punktów) widzenia¹¹⁶.

Wpisanie istoty dzieła literackiego w kontekst rozpoznania Diltheya pozwala wyjaśnić, skąd u filozofów tak wielkie umiłowanie do literatury, zwłaszcza poezji. Literatura wyrasta bowiem z życia, jest więc obrazem rzeczywistości, interpretacją świata i zarazem projektantem wzorów postępowania i poruszania się po świecie. „Poezja nie pragnie zatem – pisze Dilthey – jak czyni to nauka, poznawać rzeczywistości, lecz ukazać ważność zdarzeń, ludzi i rzeczy tkwiącą w związkach życiowych”¹¹⁷.

Podobny, lecz unowocześniony, punkt widzenia prezentuje George Steiner, badacz związków języka, literatury, społeczeństwa i filozofii. Można nazwać prezentowany przez niego sposób patrzenia na kulturę mianem „logocentrycznego”. W pracy *Poezja myślenia* wychodzi bowiem z założenia, iż wszelkie przekazy ludzkie podlegają dynamicie

¹¹¹ Zob. Tamże, s. 60-61.

¹¹² Tegoż, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych* [w:] tegoż, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. i wstęp E. Paczkowska-Lagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 125.

¹¹³ Tamże, s. 126.

¹¹⁴ Tegoż, *O istocie...*, s. 61.

¹¹⁵ Zob. Tegoż, *Typy...*, s. 125-128, 136.

¹¹⁶ M. Stanisz, *Pytania...*, s. 31.

¹¹⁷ W. Dilthey, *Typy...*, s. 140.

i ograniczeniom mowy¹¹⁸. Odwiecznym pragnieniem całej filozofii (a przynajmniej od czasów Spinozy) jest ucieczka od zniewolenia języka, „dzięki zmianie języka potocznego w tautologiczną ścisłość, przejrzystość i weryfikowalność”¹¹⁹, o czym można przeczytać także w pracy *Między retoryką a retorycznością* Michała Rusinka:

Niebezpieczeństwo dla rozumu, jakie niesie za sobą retoryka, tkwi jednak nie tylko w zgubnej sile perswazji, lecz także w samej naturze języka, który nie całkiem daje się rozumowi podporządkować. Język czysto referencjalny, logiczny, dosłowny – nie istnieje. Ostatecznie mit takiego języka obalił modernizm, ale już u Kwintyliana znaleźć można tezę, iż „nie ma niczego, co nie byłoby figuralne” – tezę, która jednak zostaje przez niego zawieszona, gdyż nie da się na niej zbudować teorii retoryki, „bo omawiana materia nie da się ująć w przypisy”¹²⁰.

Wyraźnym akcentem myśli autora *Gramatyk tworzenia* jest także przekonanie o metaforyzowaniu, będącym próbą językowego (i poznawczego) zamknięcia „sensu” niewyrażalnych z natury przeżyć estetycznych:

W sztukach, w muzyce uchwytujemy rozmaite siły znaczenia, figuracje sensu. Niewyczerpalny sens muzyki, jej niepodatność na przekład ani parafrazę wpływa na filozoficzne scenariusze u Sokratesa, u Nietzschego. Kiedy jednak powołujemy się na „sens” przedstawień estetycznych i form muzycznych, metaforyzujemy, postępujemy na zasadzie mniej lub bardziej jawnej analogii. Zamykamy je w panujących konturach mowy. Stąd powracający trop, tak dobitny u Plotyna, w *Tractatus* – że jądro, przekaz filozoficzny tkwi w tym, co niewypowiedziane, w niewypowiedzianym zawarty między wierszami¹²¹.

Podstawą myślenia Steinera jest więc przekonanie, że istnieje rodzaj rozumienia przed-językowego, a „kontury mowy” ten proces utrudniają, bo nie są w stanie referencyjnie, logicznie i dokładnie oddać wrażeń percepcyjnych. Uczony odchodzi więc od tezy 4.116 Wittgensteina, w której myśliciel głosi, iż to, co można pomyśleć, można też wypowiedzieć, a to, czego nie można wypowiedzieć, nie można też pomyśleć¹²², ale też wskazuje na moc metaforyzowania oraz intuicji przed-językowej, która – jak zauważa Artur Żywiołek, stanowi wciąż powracający trop myślowy, dzięki któremu możliwe jest odsłonięcie pierwotnej rzeczywistości¹²³.

¹¹⁸ Zob. G. Steiner, *Poezja myślenia*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2016, s. 9.

¹¹⁹ Tamże, s. 9.

¹²⁰ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003, s. 9.

¹²¹ G. Steiner, *Poezja...*, s. 9.

¹²² Zob. L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2016.

¹²³ Zob. A. Żywiołek, Συμπόσιον albo amoris tristitia. Biesiada Leśmiana, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2017, nr XIV, s. 197-198.

Pojmowanie człowieka jako „językowe zwierzę”¹²⁴ oraz jednocześnie założenie, że możliwe jest wyjście poza granice języka, skłaniają Steinera do refleksji, iż filozofia i literatura wywodzą się z jednego źródła. Zauważa, że obie te dziedziny mają „identyczne środki performatywne: ciągi słów, odmiany składni, interpunkcję (subtelne środki)”¹²⁵. Literatura i filozofia są zatem działaniami językowymi, ale są także treścią „pomiędzy”:

Praktycy zawsze to wiedzieli. W każdej filozofii, przyznawał Sartre, tkwi „skryta proza literacka”. Althusser nauczał, że myśl metafizyczną można wyrazić „tylko metaforycznie”. Wittgenstein powtarzał (lecz na ile poważnie?), że powinien być ująć swoje *Dociekania* wierszem. Jean-Luc Nancy wspomina o żywotnych trudnościach, jakich filozofia i poezja przyczyniają sobie nawzajem: „Wspólnie są trudnością samą: trudności kreowania sensu”¹²⁶.

Zadania jakie wyznacza filozofii i literaturze Steiner, z uwagi na podjęcie refleksji zgodniej z duchem kognitywistycznym, stanowią odpowiedź na pytania:

W jakich aspektach filozoficzna propozycja, nawet w nagości logiki Fregego, jest retoryczna? Czy można dany system poznawczy lub epistemologiczny oddzielić od jego konwencji stylistycznych, od sposobów wyrażania dominujących lub kwestionowanych w jego czasie i miejscu? Do jakiego stopnia metafizykę Kartezjusza, Spinozy czy Leibniza warunkuje zespół społecznych i instrumentalnych ideałów później łaciny, warunkują składniki i zasadniczy autorytet częściowo sztucznego już łaciny w nowożytnej Europie?¹²⁷.

Wydaje się, że jest to koncepcja wpisująca się w Bachtinowską filozofię kultury, stanowiącą przekonanie, że kultura wywodzi się od Słowa. Teoria Michaiła Bachtina jest ważna, ponieważ uczonego zwraca uwagę, że człowiek jest istotą dialogiczną, nieustannie porozumiewającą się, nastawioną na doświadczenie i współodczuwanie. Uczony zauważa, że „być – znaczy porozumiewać się (...)”, a to znaczy, że człowiek „(...) patrząc w głąb siebie, patrzy w oczy Innemu lub oczyma Innego”¹²⁸. Słowo, a więc „materiał” twórczy, nasiennik wszelkich przejawów kultury, jest czymś co warunkuje łączność tych dziedzin. Słowo jest dynamiczne, jego znaczenie zależy od kontekstu, a co więcej, nie jest obiektem

¹²⁴ Por. H.G. Gadamer, *Człowiek i język*, [w:] Tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.

¹²⁵ G. Steiner, *Poezja...*, s. 10.

¹²⁶ Tamże, s. 10.

¹²⁷ Tamże, s. 11.

¹²⁸ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, oprac. E. Czaplejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 444.

raz danym, lecz raczej jest rodzajem instrukcji, według których czytelnik procesualnie tworzy obrazy¹²⁹.

Hermeneutyczna retoryczność jest jednym z podstawowych źródeł zrozumienia istoty łączności filozofii i literatury, bo stosowanie przez filozofów poetyckich metafor, wpisywanie tekstów w konwencję stylistyczną i gatunkową, czy dobór narracji, nie jest skutkiem ubocznym językowej natury ich istnienia, lecz stanowi element ich zakorzenienia w świecie. Nie można traktatów filozoficznych traktować jako zobiektywizowanego wywodu naukowego, pozbawionego naturalnego naśladowania procesu myślenia. Nie można także traktować filozofii jako następstwa treści myślowych, bez typów kształtowania treści¹³⁰. Traktaty filozoficzne łączą w sobie bowiem dwa sposoby poznawania rzeczywistości, na które składa się myślenie typu *logos* (odpowiadające myśleniu pojęciowemu i racjonalnej reprezentacji rzeczywistości) oraz *mythos* (odpowiadające, pozadyskursywnemu, przypisanemu jednostce, myśleniu wyobrażeniowo-afektywnemu)¹³¹. W tym właśnie aspekcie tkwi tytułowa *koinè* języka refleksji filozoficznej i literackiej, umożliwiająca „wejście” w transdyscyplinarny model lektury.

To, co łączy na wskroś różne teorie związków wypowiedzi filozoficznej i literackiej to fakt, że wymienieni autorzy zwracają uwagę na płynność dyskursu humanistycznego oraz ruchomość znaczenia pojęcia „filozoficzności”. Tak strukturaliści (zwłaszcza post-strukturaliści), jak i neopragmatyści zauważają bowiem, że wypowiedz filozoficzna jest tworem „pomiędzy”, którego nie chronią jakieś specjalnie wyróżnione właściwości formalne. Zwłaszcza post-strukturaliści dostrzegli, że język jest niestabilny, oraz że jest grą płynących znaczeń. „Filozoficzność” i „literackość” jako kategorie teoretyczne odznaczają się szerokim spektrum definicyjnym. *Koinè* refleksji filozoficznej i literackiej jest ściśle powiązane z pojęciem dyskursu, które z uwagi na swoją polisemię również przysparza naukowcom wielu problemów. Niemniej jednak, rozumienie słów jako nośnika specyficznych znaczeń, elementów składających się na dialogiczność kultury (w tym także literatury i filozofii), skłania do tego, by zderzać ze sobą filozofię i literaturę, gdyż obie

¹²⁹ Zob. W. Iser, dz. cyt.

¹³⁰ Por. G. Liiceanu, dz. cyt., s. 345.

¹³¹ Zob. W. Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004 oraz Taż, *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, „Psychologia Rozwojowa” 2008, nr 1, s. 69-83.

te dziedziny są ukierunkowane na proces krytycznego czytania, w którym dużą rolę odgrywa świadomość tego, jakie znaczenie ma język w przekazywaniu treści¹³².

Proces rozumienia tekstu czytanego doskonale oddają badania glottodydaktyczne, inspirowane w dużym stopniu teorią aktów mowy Johna L. Austina oraz doświadczeniami neopragmatyzmu. Uzmysłwiają one, jak ważne w krytyce literackiej i teorii literatury winno być czytanie krytyczne, które polega między innymi na odkrywaniu znaczeń w procesie przekazywania języka¹³³. Naukowcy wywodzący się z tego kręgu przez „czytanie” rozumieją bowiem nie tylko sztukę precyzyjnego rozumienia języka jako systemu formalnego, lecz także jako umiejętność osadzenia tekstu w szerokich kontekstach ideologicznych, społeczno-politycznych, czy kulturowych, łączących się choćby z idiomatycznością czy frazeologicznością¹³⁴. Badacze angielskiej literatury, Martin Montgomery, Alan Durant, Nigel Fabb, Tom Furniss i Sara Mills, rozważając zagadnienie procesu czytania tekstu, zauważyli pewną jego prawidłowość:

How does your reading proceed? Clearly you try to comprehend, in the sense of identifying meanings for individual words and working out relationships between them, drawing on your implicit knowledge of English grammar (see Unit 3, Analysing units of structure). If you are unfamiliar with words or idioms, you guess at their meaning, using clues presented in the context (as possibly with ‘the right hand of friendship’). On the assumption that they will become relevant later, you make a mental note of discourse entities such as ‘my relatives in England’ and ‘John Herculastle’, as well as possible links between them. You begin to infer a context for the text, for instance by making decisions about what kind of speech event is involved: who is making the utterance, to whom, when and where?¹³⁵

Czytanie krytyczne, bo o nie właśnie chodzi, jest więc nieustannym obracaniem się w kręgu gry pomiędzy strukturami gramatycznymi (językowymi) a ich specyficznym znaczeniem (relacji zaistniałych pomiędzy nimi w kontekście, konkretnym użyciu). Stanowi pewien rodzaj *quessing game* („grę w odgadywanie”), która w teorii Kennetha S. Goodmana polega na procesie łączenia wyselekcjonowanych znaków językowych z własnym doświadczeniem¹³⁶, i która w czytaniu literatury i filozofii oznacza

¹³² Por. T. Czerkies, *Tekst literacki w nauczaniu języka polskiego jako obcego (z elementami pedagogiki dyskursywnej)*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 23 i nast.

¹³³ Por. C. Wallence, *Reading with Suspicious Eyes. Critical reading in Foreign Language Classroom*, [w:] *Principle and Practice in Applied Linguistic*, ed. G. Cook, B. Seidlhofer, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 335-347.

¹³⁴ Por. M. Montgomery i in., *The ways of Reading. Advanced Reading Skills for Students of English Literature*, Routledge, London 1992.

¹³⁵ Tamże, s. 7.

¹³⁶ Zob. K.S. Goodman, *The Psycholinguistic Nature of the Reading Process*, [w:] *The Psycholinguistic Nature of the Reading Process*, ed. K.S. Goodman, Wayne University Press, Detroit 1968, p. 16.

odszyfrowywanie ukrytych w języku sensów. Czytanie to nie tylko przyswajanie systemu językowego, lecz przede wszystkim zaangażowanie we wnioskowanie, rozwiązywanie problemów, odkrywanie znaczeń ukrytych pod językiem¹³⁷. Przypomina to nieco zdanie Fryderyka Schillera o dialektyce „piękna” i „gry”:

Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen
[...].der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da
ganz Mensch, wo er spielt¹³⁸.

W ten sposób tekst realizuje nie tylko określone wartości stylistyczne, lecz także stanowi twór dyskursywny, do zrozumienia którego potrzeba nam zarówno *language awareness* (świadomości językowej), jak i *critical language awareness* (krytycznej świadomości językowej)¹³⁹. Krytyczna świadomość językowa jest grą, która wymaga zarówno opanowania instrumentu języka (opanowania reguł, równoznacznego z podejściem filologicznym), jak i otwartości na dialog, równorzędnego traktowania tekstu jako partnera¹⁴⁰. Chodzi zatem o to, by w „cudzych słowach”, odnaleźć wskazówki poruszania się po świecie i w ten sposób wynegocjować własne w nim miejsce. Tak rozumiana retoryczność, jest procedurą analityczno-interpretacyjną, opierającą się na dialogu, w którym nadrzędną rolę odgrywa interakcja na linii tekst–czytelnik¹⁴¹. Dotyczy ona każdego tekstu ukształtowanego językowo, bo oznacza zawierzenie doświadczeniu, nie zaś tylko z góry naddanym, definiowalnym struktorem. Retoryczność oznacza kumulację różnych spojrzeń teoretycznych, których łączenie może wydawać się przygodne, jednak ciągle mieszczące się w Iserowskim przekonaniu, że sens nie jest obiektem danym, lecz doświadczalnym¹⁴². Retoryka nie jest umiejętnością techniczną, która pozwala generować teksty, lecz także jest kompetencją artykułującą doświadczenie świata. Takie jej potraktowanie otwiera badania na interdyscyplinarną współpracę

¹³⁷ Tamże, s. 8.

¹³⁸ F. Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (15. Brief), 1795, cyt. wg W.B. Maksymowicz, *Filologizm jako filozofia i styl*, „Ruch Filozoficzny” 2008, nr 2, s. 211.

¹³⁹ Zob. N. Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, [w:] *The Critical Study of Language*, ed. N. Fairclough, Longman, London-New York 1995, s. 224-227.

¹⁴⁰ Por. W.B. Maksymowicz, dz. cyt., s. 211-212.

¹⁴¹ Świadomie używam formuły „tekst–czytelnik”, nie zaś – „pisarz–czytelnik”. Ma to swoje uzasadnienie w odwołaniu się do słynnego eseju Rolanda Barthesa *Śmierć autora*. Taka też jest analiza retoryczności: nie chodzi o intencję autora, próbę jej zdekodowania, ale o dialog czytelnika i tekstu, próby zrozumienia go (Zob. R. Barthes, dz. cyt., s. 247-251).

¹⁴² Zob. W. Iser, *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*, ed. by R. De Angelis, Routledge, London 2002.

literaturoznawstwa z socjologią oraz psychologią. Pozwala też zademonstrować potencjał afektywny pewnych kategorii systemowych oraz wziąć doświadczenie w posiadanie.

Ten paradoks ujawnia się przede wszystkim w ukierunkowaniu zainteresowania badawczego na struktury językowe wypowiedzi literackiej i filozoficznej, które może sugerować ambicję kontynuowania strukturalistycznego paradygmatu poetyki, wedle którego konkretne wypowiedzi są odpowiednikami struktur fundamentalnych, odsłaniających ogólne reguły rządzące całą tekstosferą¹⁴³. Filologiczna praktyka odczytywania wypowiedzi literackiej i filozoficznej nie jest jednak próbą rozszyfrowywania neutralnego przekazu treści, bo język jest tutaj traktowany jako retoryczny twór przekazujący swe treści w procesie nieustannej gry, toczącej się pomiędzy tekstem a czytelnikiem. Nie jest więc zamiarem osiągnięcie stanu totalnej kontroli¹⁴⁴, lecz takie wykorzystanie filologicznego zaplecza, które ułatwi, czy też wskaże kierunek, retorycznych poszukiwań. Strategia filologiczna w analizie retorycznej jest przede wszystkim wsparciem procedury opartej na dyskursywności i retoryczności, bowiem filologia stanowi pewnego rodzaju fundament, bez którego trudno budować jakąkolwiek analizę i interpretację¹⁴⁵. Jest to istotny aspekt podejścia hermeneutyczno-fenomenologicznego, bo adekwatność interpretacji, jak sądzi Umberto Eco, wynika z niezmiennych zasad logicznych, z właściwości syntaktyczno-semantycznych tekstu, z samoczynnego wykruzania się błędnych interpretacji oraz wzięcia pod uwagę intencji autora tekstu¹⁴⁶, co jasno wskazuje na udział strategii filologicznych w rzetelnych badaniach humanistycznych. Decydują one o przyjęciu przez autora i czytelnika wspólnego zadania, możliwego do wykonania tylko wtedy, gdy obaj uczestnicy tej komunikacji dysponują podobnym intelektem¹⁴⁷. Logiczne sądy wspierają ocenę wartości literackiej danego tekstu, choć jednocześnie nie determinują szeroko pojętego odbioru. Podobnie więc jak Kantowskie poczucie piękna wiąże się z uczuciem postrzegającego, tak wartość literacka wiąże się z percepcją czytelnika – choć trzeba zaznaczyć – czytelnika

¹⁴³ Zob. M.P. Markowski, *Czy możliwa jest poetyka eseju*, [w:] *Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, t. LXXVIII: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1995, s. 111.

¹⁴⁴ Por. L. Bersani, *Czy istnieje nauka o literaturze?*, przeł. E. Pszczolowska, „Pamiętnik Literacki” 1974 z. 2, s. 321-338.

¹⁴⁵ Por. M. R. Mayenowa, *O perspektywie poetyki inaczej*, [w:] T. Todorov, *Poetyka*, przeł. S. Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 107.

¹⁴⁶ Zob. U. Eco, *Interpretacja i historia*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

¹⁴⁷ Zob. S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, przeł. A. Szahaj i in., Universitas, Kraków 2002 (Por. P. Ricœur, *Zadanie hermeneutyki; Hermeneutyczna funkcja dystansu*, [w:] Tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. K. Rosner i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989).

„profesjonalnego”. Trzeba więc przyjąć za punkt odniesienia dwa twierdzenia: że fenomen, czyli język dzieł literackich i filozoficznych, jest swego rodzaju instrukcją, według której tworzony jest „obraz” oraz, że tekst ma charakter wirtualny, ujawniający się w procesualnym projektowaniu sensów. Założyć też trzeba, że badania źródłowe, prowadzenie swego rodzaju statystyk i zestawień, magazynowanie figur, może być jedynie etapem rzetelnych badań literackich. Wszelkie formalizmy nie uznają kontekstu, przybierając formę badania izolowanego.

Wszelako przy jednoczesnym udziale praktyk filologicznych i prób osadzenia refleksji naukowej w „doświadczeniu” hermeneutycznym, można dokonać rekonstrukcji sposobu myślenia dziewiętnastowiecznych uczonych o świecie, gdyż filologia nie jest jedynie elementem „mozolnego budowania monolitycznego gmachu wiedzy”¹⁴⁸, czy wyrazem wiary w to, że literatura tkwi w „więzieniu języka” (*prison-house of language*)¹⁴⁹, lecz przede wszystkim stanowi fundament analizy opartej na doświadczeniu, dyskursywności i retoryczności¹⁵⁰. Rozwijając „wysokie morale i etos badacza: upór dokładności, poczucie odpowiedzialności badawczej i informacyjnej, nieufność do impresji i do nieudokumentowanych sądów [...]”¹⁵¹, daje podwaliny pod wykraczające poza język sądy¹⁵². W dobie stopniowego odchodzenia od solidnego filologicznego wykształcenia oraz tradycji polskich badań komparatystycznych¹⁵³, wynikających także z pierwotnego traktowania retoryki jako zbioru technicznych środków służących oddziaływaniu wypowiedzi na odbiorcę, zapomina się jednak o tym swoistym fundamencie, jakim dla każdego literaturoznawcy powinna być filologia – tak ważna zresztą dla polskich heglistów. Tymczasem, to właśnie owiana złą sławą filologiczność sprawia, że stajemy się świadomymi czytelnikami, skupiającymi w sobie wielorakość sposobów pisania¹⁵⁴. Co więcej, to podejście swoje uzasadnienie znajduje w pracach Hegla, który za warunek *sine qua non* ożywienia dzieła uznaje potencjał ludzkiego umysłu – swoistego naddatku, jakim jest nie tylko doświadczenie, lecz także wykształcenie.

¹⁴⁸ Por. K. Chmielewska, *Jak możliwa jest poetyka eseju?*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3/4, s. 135.

¹⁴⁹ Por. F. Jameson, *The Prison-house of language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton University Press, Princeton 1974.

¹⁵⁰ Por. M. R. Mayenowa, dz. cyt., s. 107.

¹⁵¹ S. Dąbrowski, *Filologia i filologizm*, „Ruch Literacki” 1978, nr 2, s. 96.

¹⁵² Zob. A. Regiewicz, *Kerygmaticzne figury interpretacji*, Universitas, Kraków 2016, s. 14.

¹⁵³ Por. D. Pniewski, *Ideal, matter and material. Classical Greek sculpture in the writings of Cyprian Norwid, Józef Kremer and Karol Libelt*, [w:] *Material rzeźby. Między techniką a semantyką (Material of Sculpture. Between Technique and Semantics)*, red. Aleksandra Lipińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

¹⁵⁴ Por. R. Barthes, dz. cyt., s. 251.

Wskazane dylematy teoriopoznawcze stanowią fundament badań zarówno tekstów filozoficznych, jak i literackich, przede wszystkim jednak mieszczą się w optyce literaturoznawczego spojrzenia na filozofię. W ogromnej większości jednak procedura badania „literackości” filozofii pozostaje zaniedbana z uwagi na fakt, iż historię filozofii traktuje się zwykle jako proces następujących po sobie treści myślowych, nie zaś – jako następstwo pewnych typów kształtowania tychże treści, bo jak zauważa Gabriel Liiceanu¹⁵⁵:

Historia zewnętrznego porządku, w którym projektowano wewnętrzny porządek myślowy, była zaniedbywana. Historycy filozofii nie przywiązywali dużego znaczenia do faktu, że myśl Parmenidesa ma charakter poetycki, że Platon wypowiadał się w dialogach, zaś Kant i Hegel – w formach traktatu bądź wykładu. We wszystkich historiach filozofii różnice te zostają zatarte, a jedyną istotną sprawą jest rekonstrukcja jednorodnej ścieżki myślowej¹⁵⁶.

Jeśli zatem w przeważającej większości definiowaniu „filozoficzności” towarzyszy przekonanie, że wypowiedź filozoficzna to naukowe ujęcie idei, któremu przypisuje się abstrakcyjność, obiektywizm i racjonalność języka, to w takim wypadku filozofię traktuje się jedynie jako zobiektywizowany wywód naukowy, którego specjalistyczny język wynika z przetworzenia języka ogólnego¹⁵⁷. Niemniej jednak, Ewa Sławkowa zauważa, że w przypadku polskiej filozofii narodowej czysto naukowe podejście doprowadza nie do obiektywnego opisu znaczeń, lecz raczej do fałszywie całościowych oglądów, nierespektujących polisemii terminologii filozoficznej, uwarunkowanej przez kontekst zadań stawianych filozofii przez epokę. Według badaczki bowiem, funkcję języka tekstu filozoficznego należy określić funkcją filozoficzną, która jest pokrewna z funkcją poetycką:

Funkcję języka tekstu filozoficznego proponujemy określić funkcją filozoficzną. Wykazywałaby ona największe powinowactwo z funkcją poetycką i charakteryzowałaby się dużym stopniem autoreferencjalności. O ile jednak funkcja poetycka, interpretowana w sposób klasyczny, konstytuuje wyraźnie pole swego działania, o tyle funkcja filozoficzna — poprzez aktywność dwóch strategii hermeneutycznych [...] — prowadzi raczej do wiązki przedmiotów niż jednego konkretnego przedmiotu. Tak rozumiana filozoficzność, wiązana zatem nie z tekstem, ale z językiem tekstu, żywotna w okresie romantyzmu, odżywa dziś w tych koncepcjach i teoriach języka (Heidegger, Nietzsche, Gadamer, Ricoeur), które nie traktują

¹⁵⁵ Zob. G. Liiceanu, dz. cyt., nr 27, s. 345.

¹⁵⁶ Tamże, s. 345-346.

¹⁵⁷ Por. S. Gajda, *Podstawy badań stylistycznych nad językiem naukowym*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Wrocław 1982, s. 100.

języka instrumentalnie, lecz uważają go za niezbywalny fundament nie tylko wiedzy, ale też istnienia¹⁵⁸.

Problemowi odejścia od analizowania typów kształtowania wypowiedzi filozoficznej towarzyszą także liczne – nie ułatwiające pracy badaczowi – spory o definicję samej filozofii. Najprostsze jej określenia traktują ją *ad exemplum* jako „rodzaj myślenia teoretycznego, w obrębie którego dąży się do sformułowania najogólniejszych pytań dotyczących świata i człowieka oraz udzielenia na te pytania odpowiedzi”¹⁵⁹, dualistyczne ją rozgraniczając na „filozofię *sensu stricto*” i „filozofię jako wyraz tendencji epoki”¹⁶⁰, przy czym druga z kategorii stanowić ma zbiór tekstów wieloznacznych, pozornie naukowych, zacierających granicę pomiędzy filozofią a literaturą, autorstwa twórców mniej wybitnych¹⁶¹. Dla wielu badaczy jednak filozofia jest tworem bezgranicznym, którego głównym komponentem jest nieścisła, nieograniczona kategoria „umiłowania mądrości”¹⁶².

Definicyjny spór wskazuje, że filozofia to zarówno system teoriopoznawczy (wiedza o wiedzy), służący ustaleniu znaczenia terminów, jaki i system metafizyczny, będący nauką o świecie ponadmysłowym i zjawiskach zachodzących wewnątrz człowieka. To zaś implikuje przekonanie, że odpowiedzi na najogólniejsze pytania dotyczące świata i człowieka, wyrażane są w języku, co powoduje z kolei, że filozofia nie ogranicza się do jednej sfery poznania, lecz może być analizowana w obrębie badań szczegółowych¹⁶³. Myślenie o filozofii w tych kategoriach, najlepiej zamyka się w stwierdzeniu, że granice filozofii „[...] mogą być tylko formalne i arbitralne, w myśleniu bowiem nie ma granic, czy też mówiąc dokładniej: mogą mieć one charakter wyłącznie etyczny”¹⁶⁴.

Omawiany tutaj problem to jednocześnie aspekt, który najmocniej zbliża względem siebie języki nauki/teorii o filozofii i o literaturze. Traktowanie filozofii jako systemu zarówno teoriopoznawczego, jak i metafizycznego, pozwala bowiem ukuć stwierdzenie, że wypowiedź filozoficzna jest rodzajem narracji, ukształtowanej przez czas i okoliczności,

¹⁵⁸ E. Sławkowa, dz. cyt., s. 119-120.

¹⁵⁹ R. Kleszcz, *Co to jest filozofia?*, „Przegląd Filozoficzny” 2003, nr 4, s. 527.

¹⁶⁰ Zob. H. Rarot, *Głos w dyskusji organizowanej przez Redakcję „Ruchu Filozoficznego” pt. „W sprawie granic filozofii”*, „Ruch Filozoficzny” 2003, nr 4, s. 547.

¹⁶¹ Zob. Tamże, s. 547-548.

¹⁶² Zob. A. Kamińska, *Ograniczyć bezgranicze – głos w dyskusji „w sprawie granic filozofii”*, „Ruch Filozoficzny” 2003, nr 4, s. 549.

¹⁶³ Zob. R. Kleszcz, dz. cyt., s. 526.

¹⁶⁴ J. Zalewski, *Granice filozofii, granice tekstu filozoficznego*, „Ruch Literacki” 2003, nr 4, s. 555.

towarzyszące autorowi i czytelnikowi. W związku z tym, funkcji wypowiedzi filozoficznej nie można rozpatrywać jedynie w aspekcie „naukowym”, który oznacza abstrakcyjność, racjonalność, obiektywizm i jasność, lecz przede wszystkim w aspekcie hermeneutyczno-fenomenologicznym, który stawia na „głębnię” słowa, tworu tak materialnego, jak i duchowego¹⁶⁵.

Filozofia, zwłaszcza narodowa, to nie tyle ścisłość terminologiczna, co nieustannie ujawniająca się „migotliwość znaczeń”, zatem niejednoznaczność, wynikająca z potrzeby manifestowania w języku przekonań, pragnień, potrzeb oraz przynależności kulturowej. Wypowiedź filozoficzna nie może być uznana za wypowiedź funkcjonalną w rozumieniu jakie prezentuje lingwistyka, bo dzięki swojej dyskursywności, wymyka się spod kategorii naukowości i wykorzystuje doświadczenia języka tak naukowego, jak i poetyckiego¹⁶⁶. Badacze reprezentujący naukowy puryzm, czy też podejście *stricte* lingwistyczne w badaniu wypowiedzi filozoficznej zapominają bowiem o tym, że znaczenie to także – idąc tropem Paula Ricoeura – historia wielu sił, które działają w każdej wypowiedzi językowej i które decydują o jej wielowarstwowości¹⁶⁷. Koresponduje to także z innym rozpoznaniem Ricoeura, oscylującym wokół kwestii zależności między historiografią a fikcyjną opowieścią:

[...] Niezależnie od tego, czy chodzi o stwierdzenie strukturalnej identyczności między historiografią a fikcyjną opowieścią, [...] czy o ukazanie głębokiego pokrewieństwa między wymogiem prawdy obydwóch sposobów narracji, [...], nad wszystkimi innymi założeniami góruje to, że zarówno strukturalna identyczność funkcji narracyjnej, jak i wymóg prawdy każdego narracyjnego dzieła kładzie ostatecznie na szali *czasowy* charakter ludzkiego doświadczenia. Świat przedstawiony każdego dzieła narracyjnego jest zawsze czasowym światem. Inaczej mówiąc – [...] czas staje się ludzkim czasem w tej mierze, w jakiej zostaje narracyjnie wyartykułowany; natomiast opowieść jest znacząca w takim stopniu, w jakim kreśli zarysy czasowego doświadczenia [...]¹⁶⁸.

Tak rozumiane pokrewieństwo pozornie przeciwstawnych sobie narracji (historiograficznej i fikcyjnej) skłania do tego, by na dzieła filozoficzne spoglądać przez pryzmat kategorii artystycznych, a także by doszukiwać się w nich swoistego uporządkowania charakterystycznego dla literatury. W traktach, prócz oczywistej

¹⁶⁵ Por. E. Sławkowa, dz. cyt., s. 117.

¹⁶⁶ Por. Tamże, s. 119.

¹⁶⁷ Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1975, s. 26.

¹⁶⁸ Tegoż, *W kręgu opowieści czasowych*, [w:] Tegoż, *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 17.

zawartości ideowej, można bowiem odnaleźć określone konwencje stylistyczne, gatunkowe oraz narracyjne, jakby dookreślające, obrazujące sposób myślenia ich autora o rzeczywistości, Historii i Dziejach. Można także uznać je za narracyjnie uporządkowaną „opowieść”, wysuwającą na pierwszy plan „niezwykłe złożenia słów (*rollrock*)”¹⁶⁹. Trudno się więc oprzeć wrażeniu, że wypowiedź filozoficzna to raczej zbiór *rollrocks*, niż *sensu stricto* terminów. Traktaty filozoficzne są więc ciekawym obiektem estetycznym, bo łączą w sobie zmysłową formę i duchową treść, stawiając pomost pomiędzy warstwą materialną a duchową¹⁷⁰.

Przekonanie o tym, że rozprawy Libelta stanowią szczególny rodzaj połączenia repertuaru środków charakterystycznych zarówno dla poetyki wypowiedzi literackiej, jak i poetyki wypowiedzi filozoficznej, warunkuje sposób ich odczytania i omówienia. Szczególnie ważne, choć zakrawające o banał, wydaje się stwierdzenie, że romantyczna sztuka opiera się na konsolidacji różnych dziedzin. Pokazuje ono jednak, że romantyczne traktaty nie powinny być analizowane w oderwaniu od ich konwencji stylistycznych, a zarazem pozwala, by traktować je jako artystyczne gatunki filozoficzne. Zbadanie języka traktatów Libelta to także próba zrozumienia ówczesnej kultury, droga do poznania specyfiki polskiej filozofii narodowej, bo jak pisał Stanisław Brzozowski:

Tylko dokładne wżycie się w strukturę psychiczną epoki, cały skład ówczesnej kultury, jednym słowem tylko zrozumienie języka historycznego, którym myśleli romantycy, pozwala nam dokładnie zdać sobie sprawę z tego, na czym polega specyficzna polskość ich sposobu ujmowania dziejowych i kulturalnych zagadnień¹⁷¹.

Poniekąd jest to także wynik swoistej mentalności kulturowej Polaków, których od czasów romantyzmu literatura kształtowała. Jarosław Iwaszkiewicz zauważa, iż:

Kultura polska jest *par excellence* kulturą literacką. Nasza filozofia, nasza sztuka, nasza myśl miały charakter literacki. Wzorce naszego działania, bodźce naszych czasów były literackie. Było to przekleństwem naszej polityki. Było jednocześnie specyficzną cechą naszej kultury narodowej¹⁷².

¹⁶⁹ J. Culler, dz. cyt., s. 41.

¹⁷⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

¹⁷¹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, Lwów 1910, s. 220-221.

¹⁷² J. Iwaszkiewicz, *Linia naszego życia*, „Polityka” 1978, nr 43.

Nie dziwi zatem fakt, że polscy filozofowie pozostawali w głębokiej przyjaźni i wzajemnym szacunku z poetami¹⁷³. Literatura pokazuje bowiem drogi – wzory – porozumiewania się w świecie skomplikowanych relacji kulturowych i społecznych. Buduje poczucie wspólnoty, uczy patrzenia na świat oczyma innego i podtrzymuje lokalne wartości kulturowe, stanowiące o poczuciu zakorzenienia.

Wszelako, aby opisać proces tworzenia się i ewaluowania romantycznej świadomości Libelta, traktowanego tutaj jako świadka i uczestnika dziewiętnastowiecznej kultury, zastosować należy strategie retoryczne i komparatystyczne. Strategie retoryczne są tutaj rozumiane jako próby językowej analizy wypowiedzi filozoficznej, to jest jako badanie wypowiedzi przy użyciu narzędzi retorycznych takich, jak metaforologia, studia nad mitem oraz retoryka wzniosłości. Strategie komparatystyczne z kolei oznaczają zaangażowanie w analizę i interpretację kulturowych praktyk czytania, które pozwalają na ukazanie spektrum przemian świadomościowych, oscylujących pomiędzy estetyką, polityką, socjologią czy geografią i ekonomią, a więc różnymi dziedzinami ludzkiej aktywności, składającymi się na całość percepcji skomplikowanej nowoczesnej rzeczywistości.

III. „Opisywać” i „informować”: retoryczna lektura wypowiedzi filozoficznej

Przyjęty w pracy hermeneutyczno-fenomenologiczny klucz interpretacyjny wynika z napięcia, jakie rodzi się pomiędzy filozofią, literaturą, a także poniekąd i językoznawstwem. Zmusza to do zderzenia ze sobą idei filozoficznych z refleksją nad językiem wypowiedzi filozoficznej i językiem w ogóle. Hermeneutyka, wywiedziona z dociekań Paula Ricœura, Hansa-Georga Gadamera i Georga Steinera, odpowiada bowiem założeniu, że figury retoryczne są językowymi sposobami wyrażenia myśli o rzeczywistości. Tworzone przez romantycznych filozofów schematy historiozoficzne, oparte na paraleli komparatystycznej świata starożytnego i nowożytnego, wpisują się w myślenie hermeneutyczne i skłaniają do tego, by traktować je jako komunikat, który czytany w nowym kontekście, determinuje nowe pytania. Dzieje się tak dlatego, że hermeneutyka, choć „nie wyjaśnia zjawisk drogą udzielania odpowiedzi ostatecznych”, to „w zamian ukierunkowuje nurt rozumienia, porządkuje dyskursy, konkretyzuje

¹⁷³ Por. W. Sajdek, „*Wolność, równość, braterstwo*” w „*Ojciec nasz*” Augusta Cieszkowskiego, [w:] *August Cieszkowski...*, s. 18.

znaczenia, rozjaśnia sens”¹⁷⁴, co osiąga dzięki potraktowaniu języka nie tylko w kategoriach systemowych, lecz także kulturowych.

W badaniu spuścizny filozoficznej Libelta hermeneutyka jest tyleż ważna, że sam uczony, udoskonalając propozycję Józefa Kremera, traktował ten styl pracy umysłowej zarówno jako refleksję towarzyszącą, jaki i jako problem warunkujący myślenie¹⁷⁵:

Drugim narzędziem filologicznego działania jest hermeneutyka, tak nazywana od wyrazu greckiego *hermeneus*, co znaczy tłumacz, mająca za przedmiot zrozumienie obcych pojęć w tej formie i w tym składzie, w jakim je druk czy rękopism przez znaki zewnętrzne umysłowi naszemu przedstawia. Zrozumieć pojęcia obce, znając już język za pomocą gramatyki, nie jest takim łatwym, jak się wydaje. Wszystkie pisma religijnej, filozoficznej i alegorycznej treści, wszystkie dzieła, w których wyobrażenia przemagająca była pojęć podniętą, są tego rodzaju, że je albo opacznie rozumieć można, albo przynajmniej z trudnością zrozumieć przychodzi. [...] Hermeneutyka te wszystkie znaczenia wyjaśnia i z nich właściwe dla każdego szczególnego miejsca znaczenie wyłuszcza [...]. Od wyrazów przychodzimy do ich połączenia, którego zrozumienie zależy częścią od zrozumienia myśli to szczególne zadanie otaczających, częścią od wiadomości środków, jakimi język wyrazy w jedno zdanie łączy (F, s. 225).

Libelt wpisuje się w nowoczesne rozumienie hermeneutyki, bo jak sam zauważa, polega ona na tym, iż „dzieło każde od najdrobniejszych jego części aż do całości ze wszystkich stron ogląda i pojmuje, prowadzi do najdokładniejszego jego zrozumienia [...]” (F, s. 226), a ponadto realizuje się w niej łączenie empirycznych wartości języka z kategorią wieloznaczności procesów percepcyjnych. Hermeneutyka bowiem to dla Libelta styl myślenia, który pozwala na „zrozumienie obcych pojęć w tej formie i w tym składzie, w jakim je druk czy rękopism przez znaki zewnętrzne umysłowi naszemu przedstawia” i jawi się jako dyscyplina fundamentalna zarówno dla nauk filologicznych, jak i matematycznych. Stanowi także ważny element na drodze do odszyfrowania językowego zapisu, bo zastosowanie jej jako narzędzia interpretacyjnego prowadzi do zrozumienia mechanicznych środków języka, czy też odsłonięcia tajemnicy ich znaczeniowej i wielopoziomowej siły. Pozwala to z kolei na traktowanie każdego tekstu jako całości, jedności treści i formy. Podobnie o związkach filologii, matematyki oraz innych dziedzin myślał Józef Kremer:

¹⁷⁴ M. Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*, Universitas, Kraków 2014, s. 7.

¹⁷⁵ Por. L. Stachurski, dz. cyt., s. 39.

Gdy filozofia jest ścisłą, umiejętną całością, z której wyrastają szczegółowe jej umiejętności; znać tedy, iż każda z tych nauk, uważana osobna, jest czemś ułomkowem nie mającym zasady pod sobą¹⁷⁶.

Poniekąd wiąże się to także ze światopoglądem epoki. Romantycy rościli sobie pretensje do tego, by stworzyć całościową wizję Historii, zaprojektować ją i ogarnąć od chwili stworzenia po jej kres. Interpretacje romantyków, kierowane na ruch od źródła do centrum, wpisują się w hermeneutyczny model myślenia nie tylko czytania, ale i pojęcia kultury. Zakłęcie w czasie, uwikłanie w Historię, stanowi swoistą metaforę hermeneutyczną, bo jak zauważa Jarosław Ławski:

U romantyków to jednak wieczność kocha się w wytworach czasu i – jednocześnie – wytwory czasu pożądamy wieczności i podążają ku niej. Ta jednoczesność w jakimś sensie jest właśnie romantycznością. Zestrojeniem, synergią, spotkaniem ruchu *stąd* wiodącego *tam* – i otwarciem owego *tam* na to, co jest *tu*, co jest *stąd* [...] ¹⁷⁷.

Jakże bliskie wydaje się to założeniom proponowanym przez klasycznych już reprezentantów hermeneutyki. Hermeneuci podpowiadają bowiem, że komunikacja między ludźmi jest komunikacją językową, zaś język nie stanowi jedynie systemu znaków służących porozumieniu i nie zakłada też jednoznaczności. Przyjęcie perspektywy systemowej oznaczałoby, że język nie zmienia niczego w strukturze świata i w rozumieniu rzeczywistości. Tymczasem, słowa są nie tylko elementami systemowymi, lecz także stanowią pewnego rodzaju „nośnik komunikacyjny”, a teksty składające się ze znaków są nastawione na wywołanie szczególnego rodzaju współodczuwania – Arystotelesowskiego *pathos*.

Badanie retoryki w sposób nie do końca oczywisty, wpisuje się w ten model interpretacyjny. W powszechnym przekonaniu studia tego typu sprowadza się do analizowania językowych i literackich, czysto teoretycznych, systemowych wykładników¹⁷⁸. Gdy jednak weźmie się pod uwagę fakt, iż retoryka zawarta w pismach Libelta, słowa pojmuje jako elementy wywołujące określone skutki w ludzkich

¹⁷⁶ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*, t.1: *Fenomenologia. Logika*, Księgarnia Nakładowa S. Lewentala, Kraków 1849, s. VIII.

¹⁷⁷ J. Ławski, dz. cyt., s. 12.

¹⁷⁸ Por. K. Chmielewska, dz. cyt., s. 134-138 (mam na myśli odpowiedź Chmielewskiej na tezy Markowskiego zawarte w artykule *Czy możliwa jest poetyka eseju*. Zauważa ona bowiem, że badacz sprowadza poetykę i retorykę do metody scjentyistycznej/strukturalistycznej, zapominając, iż jest ona ugruntowana przez starożytną tradycję).

umysłach¹⁷⁹, okazuje się, że traktowanie komparatystyki i retoryczności jako odwiecznego sposobu myślenia ludzi, jest słuszną drogą interpretacyjną i analityczną. Retoryka, rozumiana jako sztuka ewokująca różnego rodzaju emocje poprzez językowe środki reprezentacji, wpisuje się w hermeneutyczny model lektury. Łączy w sobie dwa modele poznawcze: obiektywistyczny i konstruktywistyczny, o których pisze między innymi Adam Regiewicz:

[...] Ten pierwszy [obiektywistyczny – M.U.] zakłada, że istnieje pewna wiedza, zespół danych, które za pomocą odpowiednich metod można przełożyć na rzeczywistość i odwrotnie. Wiąże się z tym także postawy epistemologiczna i esencjonalistyczna, które zakładają istnienie pewnego obiektywnego sensu, do którego można dotrzeć. Ten drugi model, nazywany konstruktywistycznym [...] stwierdza, że rzeczywistość nie istnieje obiektywnie, a jest jedynie zbiorem praktyk kulturowych czy społecznych – zależy zatem od kontekstu. Jeśli ten pierwszy model uznaje prymat teorii literatury jako narzędzia, za pomocą którego można dotrzeć do sedna tekstu, to model drugi reprezentuje zasadę wyższości interpretacji nad teorią i jednocześnie podważa rolę sensu czy znaczenia jako takiego¹⁸⁰.

Przy badaniu tekstów Libelta uwzględniam jednocześnie nurt hermeneutyczny – próbuję odnaleźć sens, który determinuje „mój” odbiór tekst oraz fenomenologiczny – żywię przekonanie o istnieniu owego zespołu danych teoretycznych, które odsłaniają to, co „ukryte pod językiem, pod znaczeniami”¹⁸¹. Poszukiwanie dziedzictwa, zakorzenienia w historii (ale nie historii rozumianej jako rekonstrukcja zdarzeń) w połączeniu z filologicznym podejściem do tekstu pokazuje, że ma on przez figury retoryczne „zdolność do organizowania myślenia i rozumienia świata we właściwy sobie sposób”¹⁸². Mówi o tym Katarzyna Wądołny-Tatar w kontekście badań nad młodopolską metaforyką oniryczną:

¹⁷⁹ W publikacji *Retoryka wzniosłości w dziele literackim* Jarosław Płuciennik powołuje się na założenia teoretyczne Edmunda Burke’a, na które składa się przekonanie o trojakich skutkach oddziaływania słowa na umysł słuchacza: „[...] dźwięk, obraz albo przedstawienie rzeczy (*representation*) oznaczonej (*signified*) przez dźwięk oraz uczucie (*affection*) wytworzone w duszy przez jedno lub obydwie z poprzednich (5, IV, s. 189). Różne rodzaje słów u Burke’a [...] wywołują różne skutki w umysłach ludzkich” (J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Universitas, Kraków 2000, s. 89).

¹⁸⁰ A. Regiewicz, *Kerygmaticzne...*, s. 12 (por. S. Wójtowicz, „*Wszystko co mówiłem od samego początku – teoria nie ma konsekwencji*”. *Stanleya Fisha walka z teorią literatury*, [w:] *Anatomia dyskursu. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora III*, red. B. Balicki, B. Ryż, E. Szczerbuk, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2008, s. 228 i nast).

¹⁸¹ Tamże, s. 14.

¹⁸² E. Szczęśna, *Ontologia i epistemologia porównania*, [w:] *Komparatystyka dzisiaj*, red. E. Szczęśna, E. Kasperski, Universitas, Kraków 2010, s. 109.

Refleksja naukowa ma zawsze charakter epistemologiczny, jest rodzajem poznawczej penetracji jakiejś rzeczywistości. W wypadku badanych utworów lirycznych stanowi także próbę odpowiedzi na pytania: co metafora oniryczna może [jeszcze] powiedzieć o epoce, w jakiej powstały te teksty, jaki obraz świata wyłania się z młodopolskich tekstów. Ich autorzy zamknęli w metaforach własny sposób odczuwania świata, czytelnik-badacz – obcując z metaforami – rozpoznaje świat pośrednio, poprzez środek wyrazu¹⁸³.

Chodzi zatem o zakorzenienia w kulturze, które jak sądzi Wojciech Wrzosek, „decydują, jak strukturalizujemy, jak kategoryzujemy i metaforyzujemy świat, decydują, jaki powstaje w naszym myśleniu i jaki przekazujemy innym w procesie komunikowania jego obraz”¹⁸⁴. Oznacza to, że jedynym sposobem wyrażenia siebie i świata jest metaforyzowanie¹⁸⁵. Pisze także o tym Michał Paweł Markowski:

Mnożę metafory, bo nie ma innego sposobu na uchwycenie tego, co najważniejsze, klecę konteksty, bo nic nie istnieje samo w sobie, tłumaczę z różnych języków i oddaję głos innym tłumaczom, skaczę z dyskursu w dyskurs, bo nie ma innej rady, stawiam żagle na tysiąc sposobów, że nie pochłonął mnie ocean nudy¹⁸⁶.

Metafory – podobnie jak każdy inny formalny środek retoryczny – nie są tutaj traktowane jako figury retoryczne, oddziałujące środki wypowiedzi czy narzędzia ataków politycznych, lecz jako „pozostałości, rudymenty na drodze od *mitu do logosu*”¹⁸⁷. Hermeneutyka zajmuje się bowiem nie tyle problematycznością tekstu, co wpływem (*Wirkungsgeschichte*), jaki wywiera on na odbiorców każdej kolejnej epoki. Figury retoryczne, będące swoistymi elementami systemu języka nauki o literaturze i filozofii, stanowią narzędzie opisu i wyjaśniania rzeczywistości. Metafory (w szczególności takie, jak metafory absolutne Hansa Blumenberga, metafory radykalne Ernsta Cassirera, czy *La métaphore vive* Paula Ricœura) narzucają dominujące wyobrażenia świata. Badanie retoryczności wymaga zatem zarówno dużych umiejętności analitycznych, jak i interpretacyjnych. Gadamer zresztą argumentuje to w taki oto sposób:

Uważam za całkowicie bezzasadne przypisywanie – jak Habermas – retoryce charakteru przymusu, z którego musimy się wyzwolić na rzecz nieskrępowanej racjonalnej

¹⁸³ K. Wądołny-Tatar, *Metaforyka oniryczna w liryce Młodej Polski*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 15.

¹⁸⁴ W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1995, s. 7.

¹⁸⁵ Por. A. Regiewicz, *Kerygmaticzne...*, s. 15.

¹⁸⁶ M.P. Markowski, *O swobodzie*, [w:] Tegoż, *Kiwka*, Austeria, Kraków 2015, s. 5.

¹⁸⁷ H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 11.

rozmowy. [...] Jakkolwiek praktyka społeczna – także praktyka rewolucyjna – jest nie do pomyślenia bez retoryki. [...] Upraszcza się sens retoryki, widząc w niej tylko technikę, wręcz narzędzie manipulacji społeczeństwem. W rzeczywistości stanowi ona istotną stronę rozumnego zachowania. Już Arystoteles nie nazywa retoryki *techné*, lecz *dynamis*, do tego stopnia wchodzi ona w skład ogólnego przeznaczenia człowieka: bycia istotą rozumną¹⁸⁸.

Retoryka nie jest tylko sztuką pięknego mówienia, technicznym narzędziem manipulacji i wpływu, lecz także dynamiczną zdolnością człowieka rozumnego. W związku z tym włada, manipuluje odbiorcą tekstu, i dlatego „sztuka interpretacji obficie czerpie środki z retoryki”¹⁸⁹. Holistyczny, nie jakby mogło się wydawać linearny, sposób ludzkiego myślenia, warunkuje przekonanie o tym, że patrzeć z perspektywy współczesnego uczestnika kultury jest nieuniknione. Dzieło traktowane jest jako pewnego rodzaju komunikat z przeszłości, a za Katarzyną Rosner można powiedzieć, iż „myślenie historyczne w rozumieniu hermeneutyki nie ma na celu rekonstrukcji tego, co minione, lecz jest zawsze ustaleniem związku między ideami przeszłości i teraźniejszością, to jest naszym własnym sposobem myślenia”¹⁹⁰. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż przedmiotem nauk społecznych i humanistycznych są zjawiska kulturowe, które, tak w hermeneutyce tradycyjnej (spod znaku Diltheya,) jak i filozoficznej, nie są traktowane jako elementy zewnętrzne polegające na procedurze logicznego wyjaśniania, lecz jako części nieobiektywnego doświadczenia życiowego naznaczonego momentem historycznym¹⁹¹. Zadaniem interpretatora jest próba odszyfrowania znaków, które pozostawia artysta. Ten proces prowadzi zaś do zrozumienia nie tylko tej konkretnej osoby, lecz także pewnej całości. Rozumienie, zgodnie z myślą hermeneutyczną, jest procesem opartym na próbie wczucia się, przy jednoczesnym zaangażowaniu własnego doświadczenia¹⁹². Interpretator stanowi podmiot zakorzeniony w historii i w kulturze, a przede wszystkim osadzony w konkretnym momencie historycznym (miejscu i czasie), wchodzący w tekst z Heideggerowskim przed-rozumieniem¹⁹³.

¹⁸⁸ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 743.

¹⁸⁹ Tegoż, *Rhetorique hermenétique et critique de l'ideologie*, [w:] *L'Art de comprendre*, Paris 1982, p. 128. Cytuję wg: M. Mayer, M.M. Carrilho, B. Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, przeł. Z. Baran, Aleheia, Warszawa 2010, s. 273.

¹⁹⁰ K. Rosner, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 245.

¹⁹¹ Trzeba przy tym pamiętać, że Ricœur kwestionował poglądy Diltheya w sprawie wyjaśniania natury i rozumienia historii, i wskazywał na fakt, iż proces interpretacji polega na splątaniu ze sobą procedury rozumienia i wyjaśniania (stawia na jedność tych procesów).

¹⁹² Por. K. Rosner, *Paul Ricœur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] P. Ricœur, *Język, tekst, interpretacja...*, s. 39.

¹⁹³ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Koresponduje to z sądami wygłaszanymi przez Gadamera, który zauważa, że „pojęcie dzieła wskazuje na sferę wspólnego użytkowania i wspólnego rozumienia, na komunikowanie się w obrębie zrozumiałości”¹⁹⁴. Rozumienie nie jest wyabstrahowanym tworem, lecz uwikłanym w światopogląd, kulturę i przesady procesem¹⁹⁵. Ważne w nim jest także oddalenie czasowe, bo jak zauważa Katarzyna Wądolny-Tatar: „obiektywizacja jest możliwa tylko z oddalenia czasowego. Wpływa on [czas – przyp. M.U] na stan obcowania czytelnika i badacza, nie jest to jednak stan całkowitej alienacji, znosi ją bowiem kontakt z literaturą, zrozumienie w słowie pisany”¹⁹⁶.

Hermeneutyczny model czytania tekstu sytuację badacza określa, idąc za Mieczysławem Dąbrowskim, „w kontekście naszej kultury, wiedzy, wrażliwości, czasu historycznego, bagażu doświadczeń itp.”¹⁹⁷. W języku odzwierciedla się określony model kultury, ale to właśnie oddalenie czasowe, doświadczenie, jak gdyby „przetrawienie”, pozwala na kulturowe zrozumienie oparte na przepływie czasu¹⁹⁸. Pytania rodzące się podczas lektury tekstu różnią się bowiem w zależności od epoki, będąc owocem produkcji nowych wątpliwości wcześniej nieartykułowanych. Wraz jednak z doświadczeniem innego czasu ujawniają się, a tekstowa realizacja uczestnictwa jednostki w kulturze na nowo zyskuje żywotność dzięki owym rozterkom. Wraz z doświadczeniem historii nieznane wątpliwości i problemy wystawiają się na widok¹⁹⁹. W tym właśnie tkwi jakość tekstu, jego nieśmiertelność²⁰⁰.

Ta kwestia jest tym bardziej istotna, że sam Libelt, w zakresie swoich teoretycznych prób, podejmuje problem przekładu myśli na język, a ściślej na jej werbalne wyrażenie. To zagadnienie wiąże się z postulowanymi w dysertacji tezami, gdyż badanie retoryczności pism uczonego oparte jest na próbie odszyfrowania sposobu myślenia dziewiętnastowiecznej formacji o kosmosie – otaczającej rzeczywistości i przestrzeni w szerokim ich rozumieniu. Libelt pokazuje, że „człowiek nie może inaczej myśleć, tylko przez znaki myślenia, czy to będą słowa mowy ustnej czy pisanej, czy też obrazy całe,

¹⁹⁴ H.G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

¹⁹⁵ Por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 178.

¹⁹⁶ K. Wądolny-Tatar, dz. cyt., s. 10.

¹⁹⁷ M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Universitas, Kraków 2005, s. 22.

¹⁹⁸ Por. W.A. Choriew, *Imagologiczny aspekt pamięci kulturowej*, [w:] *Polonistyka wobec wyzwań współczesności*, red. S. Gajda, I. Jokiel, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2014, s. 74.

¹⁹⁹ Por. M. Mayer, M.M. Carrilho, B. Timmermans, dz. cyt., s. 277.

²⁰⁰ Por. R. Barthes, dz. cyt., *passim*.

będące równie wyrazem myślenia” (SUI, s. 445). Udowadnia także, że „pierwotnymi wyrazami wewnętrznie objawionej myśli są wyobrażenia, obrazy świata zewnętrznego, i na sposób tegoż świata konstruowane warunki świata wewnętrznego – ogólniki i idee [...]” (SUI, s. 446).

Pisma uczonego są zatem obrazem jego kulturowego myślenia, przełożonego na język. Pokazują nie tylko wizję jego kosmosu, lecz wszelkie uwarunkowania zewnętrzne, odbijające się w określonych strukturach językowych, w doborze figur stylistycznych i środków językowych. Nie da się jednak rozszyfrować komunikatów kulturowych zakodowanych w wypowiedziach filozoficznej i literackiej, czy też językowych sposobów wyrażania myśli, bez zastosowania *sensu stricte* narzędzia badawczego. Hermeneutyka, jest stylem myślenia, w obrębie którego można wyróżnić kilka strategii badawczych, i który, co więcej, owe strategie pozwala łączyć i porządkować.

Oprócz więc wyłuskiwania z traktatów komparatystycznych zderzeń i intertekstualnych praktyk, ważnym jest retoryczne czytanie, czyli poszukiwanie znaków retorycznego porządkowania świata. Z pomocą przychodzą tutaj zarówno strategie retoryczne takie, jak metaforologia, retoryka wzniosłości i mit, jak i metody komparatystyki kulturowej – imagologia, psychologia międzykulturowa, psychologia indygeniczna. Hermeneutykę traktować zatem należy jako rodzaj zwornika metodologicznego, który porządkuje działania analityczne i interpretacyjne, zamieniając pozorny chaos i przygodność w porządek.

Metaforologia

Metafora jest niemal od początku istnienia refleksji filozoficznej podstawowym obiektem dociekań różnych formacji myślowych. Klasyczne podejście każe ją traktować jako jedną z figur retoryki, co oznacza zarazem jej wpisanie w zespół środków służących oddziaływaniu wypowiedzi oraz atakowaniu adresatów w stronę, których została wypowiedziana²⁰¹. Starożytne przekonania na temat konstrukcji wypowiedzi przedkładały bowiem ponad krasomówstwo siłę przekonywania, rozumianą przede wszystkim jako „cechę” prawdy, co jednocześnie spowodowało wpisanie retoryki do roli technicznego uposażenia mówcy zorientowanego na wpływ. To skupienie na perswazyjnej mocy metafory, uwarunkowane przekonaniem Arystotelesa, wyłączyło z refleksji o metaforze

²⁰¹ H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 9.

pytanie o moc kształtowania przez nią świadomości i jednocześnie zdewaloryzowało jej wartość²⁰². Dziś metaforę trzeba więc uznać nie tylko za środek stylistyczny, lecz przede wszystkim formę poznawania świata i artykułowania wiedzy o nim²⁰³. Metafora niesie za sobą pewien zasób wiedzy o świecie, jest językową reprezentacją stanów emocjonalnych, analogonem rzeczywistości, uprzywilejowaną formą dostępu do „istoty świata”, który od Arystotelesowskiego uporządkowania przeszedł w stan rozproszenia i zakłęcia²⁰⁴. Tego typu podejście do metafory na sile zyskuje dopiero w wiekach XIX i XX, kiedy wzmożone przemiany cywilizacyjne rozbijają uniwersum ludzkiego jestestwa.

Reprezentatywną grupą filozofów, podejmującą kwestię wpływu metafor na świadomość ludzką stali się badacze tacy, jak wspomniani już w wywodzie Paul Ricœur, Hans-Georg Gadamer i George Steiner. Popularny w polskich badaniach nad metaforą, choć w mniejszym stopniu niż wyżej wymienieni myśliciele, jest także Ernst Cassirer – twórca teorii „form symbolicznych” i „radikalnych metafor”. Wciąż jednak nieznanymi pozostają wybitni filozofowie dwudziestowieczni, których dzieł nie tłumaczono na język polski (jak na przykład prace Stephena C. Peppera), lub przetłumaczono niedawno (jak na przykład kilka dzieł Hansa Blumenberga²⁰⁵). Są to jednak prace, które mają istotny wpływ na współczesne badania zarówno filozoficzne, jak i literackie. Grupa tychże filozofów, spadkobierców teorii Friedricha Nietzschego, udowadnia bowiem że metafora to nie tylko środek artystyczny, czy perswazyjny, lecz przede wszystkim element ludzkiego myślenia i uporządkowywania rzeczywistości, swoisty pomost pomiędzy myślami a zjawiskami²⁰⁶.

Jedną z najbardziej interesujących teorii jest metaforologia Hansa Blumenberga, która daje podwaliny pod próby odczytania metafor jako sposobu myślenia człowieka o rzeczywistości, czy też jako elementu determinującego wyobrażenie świata²⁰⁷. Jest ona kluczem do odszyfrowania dawnej kultury i odnalezienia ciągłości dziejowej, która to umiejętność jest tak ważna w przypadku badania wszelakich tekstów kultury²⁰⁸. Wyobrażenia i idee opisywane przez autora *Pracy nad mitami* stanowią punkty odniesienia

²⁰² Por. P. Pieniążek, dz. cyt., s. 32.

²⁰³ Por. M. Stanisławski, *Światy i życie. Metafory poezji w polskiej krytyce literackiej doby romantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, s. 23-30.

²⁰⁴ Zob. Tamże, s. 32.

²⁰⁵ Zob. K. Orlińska, *Blumenberg: wielki nieznany? O książce Sybille Lewitscharoff Blumenberg*, [w:] *Mit. Metafora. Sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, pod red. R. Marszałka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, s. 185-193.

²⁰⁶ Por. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 154.

²⁰⁷ Zob. M. Ujma, *Uczestnictwo metafor absolutnych w tworzeniu świadomości ludzkiej*, [w:] *Język – Umysł – Poznanie. W poszukiwaniu uniwersaliów*, pod red. M. Marczewskiej i A. Kasprzyk, Kielce 2018, s. 217-227.

²⁰⁸ Zob. S. Klemczak, *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 2013, nr 5, s. 164.

do zdobywania wiedzy o świecie, złożonego ze skomplikowanych relacji. Odnalezienie przejawów orientowania się w rzeczywistości wiąże się zaś z umiejętnym odczytywaniem znaków pozostawionych w mitach i literaturze. Metafory absolutne są przyczynkiem do tworzenia pojęć i próbują uchwycić to, co jest z natury abstrakcyjne. Są także próbą ujęcia świata w „całość” oraz udzielenia odpowiedzi na fundamentalne, nazywane często naiwnymi, pytania takie jak choćby „czym jest świat?”:

Metafory absolutne „odpowiadają” na owe rzekomo naiwne pytania, z zasady pozbawione odpowiedzi, których adekwatność zawiera się po prostu w tym, że są nieusuwalne, ponieważ nie *stanowimy* ich, lecz znajdujemy je u podłoża istnienia jako *postawione*²⁰⁹.

Postawa „naiwnego studenta”, o której pisze Theodor Adorno, zdaje się kluczową dla tak pojmowanych metafor²¹⁰. Chodzi bowiem o pewien rodzaj dociekliwości, poszukiwania odpowiedzi na pytania wzbudzające poznawcze pożądanie. Celem metaforologii, rozumianej zarówno jako narzędzie, jak i jako postawa badawcza, jest dotarcie do podstruktury myślenia oraz krytyczna refleksja na temat stanu kultury w określonym wycinku czasu. Dla metafor absolutnych charakterystyczne jest zaś to, że ich początkiem jest „doświadczenie”, co Blumenberg obrazuje na przykładzie metafor przemożnej prawdy i *terra incognita*:

Dla obu charakterystyczne jest to, że wychodzą od pewnych w pełni określonych historycznych „doświadczeń”: jeden ujmuje metaforycznie konstatację epoki odkryć, że dość stały przez tysiąclecia „znany świat” [...] okazał się potem ledwie małym wycinkiem Ziemi, drugi czerpie z nowego wyobrażenia ewolucyjnej kosmogonii rozważającej wszechświat w analogii do wytwarzanego wyrobu metaforyczny obraz ludzkiego „zadania”, które polegałoby na dokończeniu tej produkcji²¹¹.

Rozważania Blumebnerga udowadniają, że metafora absolutna wybierana przez daną epokę wpływa na rozumienie istoty prawdy i miejsca człowieka we wszechświecie. Wydaje się także, że metafory wypracowane jeszcze przez myślicieli starożytnych wciąż są żywe – może nawet uniwersalne – jedynie tylko są poddawane ciągłej ewolucji wynikającej z potrzeb człowieka.

Podobny sposób myślenia o metaforze można znaleźć w pracach Stephana C. Pappera, na przykład w rozprawie *World Hypotheses: A Study in Evidence*.

²⁰⁹ H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 28.

²¹⁰ Zob. T. Adorno, *Esej jako forma*, [w:] *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.

²¹¹ H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 97.

Filozof wprowadza do terminologii pojęcie *roots metaphors*, które w wolnym tłumaczeniu oznacza metaforę źródłową lub metaforę korzeni. Tego typu metafora kształtuje indywidualne postrzeganie świata i interpretację rzeczywistości. Staje się, podobnie jak w myśleniu Blumenberga, podstawą wyobrażenia świata. Pepper definiuje *roots metaphors* jako „*an area of empirical observation which is the point of origin for a world hypothesis*”²¹² [obszar obserwacji empirycznej, który jest punktem wyjścia dla hipotezy o świecie – tłum. moje M.U.]. *Roots metaphors* są zatem źródłem dla tworzenia ludzkich schematów myślowych. Są także „korzeniami”, to znaczy stanowią podbudowę do tego, by o świecie rozmawiać i konstruować jakąś określoną jego wizję.

Te rozważania wpisują się także w teorie wypracowane przez Ernsta Cassirera, który metafory nie sytuuje w gronie środków wyrazu artystycznego, lecz uznaje je za pozajęzykowe momenty doświadczenia, formułując koncepcję metafor radykalnych. Koncepcja Cassirera opiera się na postrzeganiu kultury jako świata złożonego z „symbolicznych form”, to znaczy – świata języka, religii, mitu i sztuki. Nie ma zatem możliwości wypracowania stałego systemu terminologicznego, bowiem życie człowieka jest nieustającym procesem działań twórczych rozwijających świat form symbolicznych:

Człowiek nie może dokonać nic więcej w dziedzinie języka, religii, sztuki, nauki, jak zbudować swój własny, symboliczny świat – który pozwala mu zrozumieć i interpretować, formułować i organizować, systematyzować i uniwersalizować jego ludzkiego doświadczenie²¹³.

Język pozwala nazywać, przedstawiać i organizować ów świat, co z kolei oznacza, że „kulturę jako całość można nazwać procesem postępującego samowyzwalania się człowieka”²¹⁴. Pozorna przypadkowość przechodzi w wewnętrzne uporządkowanie naznaczone określonymi konsekwencjami, w które wpisuje się budowanie swoistego świata.

Mit i Biblia

Metaforologia, jako dziedzina humanistyki oscylująca wokół kulturotwórczej potencji języka, pokazuje, że nie ma możliwości pograżenia się w całkowitej ściśłości

²¹² S. Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, University of California Press, California 1942.

²¹³ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 400.

²¹⁴ Tamże, s. 411.

języka. Podobnie jest z poznaniem, które idąc tropem Blaise Pascala, opiera się nie tylko na porządku rozumu, lecz także na porządku serca, który dyktuje własne, nieznanne rozumowi racje. Na myślenie człowieka o rzeczywistości składa się bowiem nie tylko pojęcie *logos* (odpowiadające myśleniu pojęciowemu i racjonalnej reprezentacji rzeczywistości), lecz także *mythos* (odpowiadające pozadyskursywnemu, przypisanemu jednostce, myśleniu wyobrażeniowo-afektywnemu)²¹⁵. Trzeba więc jasno stwierdzić, że żadna kultura nie jest wolna od mitu, a co więcej, bez niego nie ma realnej szansy zaistnienia i przetrwania.

Dla polskiej filozofii narodowej, której autorem jest także Karol Libelt, mit jest swego rodzaju potencją, prezentacją archetypicznych postaw, które pozwalają nie tylko poznawać – w duchu rozważań Ernsta Cassirera – lecz także kształtować dzięki dostrzeganiu analogii i wyciąganiu z nich wniosków. Konfrontacja mitów, rozumianych jako siła kreacyjna, z recepcją literacką, a także ich reinterpretacja, pozwalają na zachowanie dziejowej ciągłości i zrozumienie uczestnictwa w tworzeniu wspólnego dziedzictwa. W perspektywie mikrospołecznej, czyli w tym wypadku polskiej, mity pozwalają „usensować” rzeczywistość, a także – co ważne w kontekście polskiego romantyzmu – oddać sens cierpienia i poświęcenia. Mit jest dla romantyków koniecznym etapem rozwoju i postępu politycznego, społecznego i kulturowego, środkiem niezbędnym do poznania i przewyciężenia chaosu skomplikowanej rzeczywistości. Pozwala odnaleźć sens, świadomie orientować się w rzeczywistości i wreszcie wyjść z niedojrzałości umysłowej, bo „kultury, które jeszcze nie dojrzały do opanowania swojej rzeczywistości – pisze Hans Blumenberg – śnią ów sen [opanowania rzeczywistości – przyp. M.U.] dalej i jego urzeczywistnienie wydarłyby tym, które się z niego jakoby już obudziły”²¹⁶. Romantyczne wprawki myślowe są przede wszystkim próbą przewyciężenia absolutyzmu rzeczywistości, co oznacza chęć panowania nad warunkami swojej egzystencji, nawet w sytuacji zniewolenia państwa. Każdemu, świadomemu rozumieniu historii towarzyszy zaś mit, bo jak pisze Leszek Kołakowski, „świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. Jeśli obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości, obecna jest również w każdym rozumieniu historii jako sensownej”²¹⁷, a „każde roszczenie wobec historii, każde wartościowanie zdarzenia

²¹⁵ Zob. W. Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004 oraz Taż, *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, „Psychologia Rozwojowa” 2008, nr 1, s. 69-83.

²¹⁶ H. Blumenberg, *Praca...*, s. 3.

²¹⁷ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 36.

albo nie ma racji, albo ma rację w micie, tj. w człowieczeństwie wyprzedzającym historię”²¹⁸.

Ważną rolę w próbie odnalezienia siebie odgrywa też Pismo Święte, które potraktować należy jako źródło archetypów, a zatem jako zbiór określonych postaw na nowo zmitologizowanych, po wcześniejszej teologicznej ich demitologizacji. Biblia jest dla romantyków ważną matrycą intelektualną, wzmacniającą literackie oraz ideowe wizje historiozoficzne, eschatologiczne i mesjanistyczne. Pozostaje też ideałem książki, jak również podstawą życia i działania²¹⁹.

O tym, jak natchniona księga jest ważna dla pokolenia uczonych pierwszej połowy XIX wieku świadczą fragmenty testamentu Juliusza Słowackiego, w którym poeta obitą w czarną oprawę Ewangelię uważa za najcenniejszy dar, jaki mógłby podarować matce:

Nie mam w sprzętach, do czego bym przywykł, a samotność w ostatku chorowitego żywota wszystko mi niemiłym uczyniła, dlatego nic nie widzę, co bym mógł posłać matce mojej, oprócz czarnej oprawnej Ewangelii, która przez kilka lat ostatnich ciągle przy łóżku leżała, a często przebudzonego w nocy uspokajała [...]”²²⁰.

Repetycje mityczne i biblijne w pismach Libelta są jednym z punktów na drodze do zrozumienia sensu romantycznych pragnień stworzenia zarówno filozofii narodowej, jak i całego myślenia o literaturze i kulturze. Jeśli bowiem przyjąć, że podstawą myślenia tego uczonego, jest przekonanie o zawieszeniu Polski pomiędzy słowiańskim folklorem a (zachodnio) europejskim dziedzictwem, to jego próby krytyczne i interpretacyjne, mieszające się w ramach repetycji antycznych i chrześcijańskich, to postrzeganie wzmacniają.

Nawiązania do Biblii i Mitologii można rozpatrywać dwojako. Pierwszym sposobem jest odczytywanie przywoływań biblijnych i mitologicznych jako działań intertekstualnych, drugim zaś jest badanie retoryczne, które w strukturach tego typu chce widzieć językowy charakter rzeczywistości, umocowany w specyficznych przetworzeniach i reinterpretacjach mitów i biblijnych historii, świadczących zarazem o stanie danej kultury. W tych historiach – i w ich przetworzeniach – można odnaleźć archetypy zachowań kształtujących całą europejską tradycję i kulturę. Można je traktować na dwa sposoby: jako

²¹⁸ Tamże, s. 39.

²¹⁹ Zob. Z. Łempicki, *Świat księzek i świat rzeczywisty*, [w:] *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, pod red. Z. Łempickiego, H. Markiewicza, B. Suchodolskiego i O. Dobijanki-Witczakowej, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 353

²²⁰ J. Słowacki, *Testament. Redakcja pierwsza*, [w:] Tegoż, *Dzieła*, t. XI: *Pisma prozą*, red. J. Krzyżanowski i oprac. W. Floryan, Wrocław 1952, s. 295.

dosłowne odwołania do biblijnych i mitologicznych opowieści, służące jako paralele komparatystyczne, wypowiedziane niemal wprost lub też jako interpretowanie postaw przez pryzmat owych archetypicznych historii, niewypowiedzianych wprost, lecz ukrytych w postawach i ich językowych reprezentacjach. Traktaty Libelta pełne są zarówno bezpośrednich odniesień do Biblii oraz Mitologii, jak i owych zachowań uporządkowanych i ustosunkowanych wobec pre-opowieści organizujących cały umysłowy świat. Ukonstytuowanie polskiej filozofii narodowej, czy też typowo polskiego stylu myślenia o rzeczywistości i kulturze, wymaga bowiem porównania wielu opowieści, odnalezienia powtarzających się struktur oraz stworzenia uniwersalnego modelu poznawczego. Nad mityczną i biblijną opowieścią są nadbudowane dyskursy (historyczne, społeczne, filozoficzne), których migotliwość w jedność spajają właśnie antyczne i chrześcijańskie pre-opowieści o dziejach ludzkości. Kategorią spajającą wielowymiarowe opowieści mityczne i biblijne jest zaś *agape* – najwyższa miłość, która organizuje narracje kulturowe.

Retoryka wzniosłości

Wraz z podjęciem badań nad retorycznością tekstów Libelta trzeba także rozważyć kwestię powiązania figur retorycznych z zapleczem emocjonalnym i afektywnym, objawiającym się w postaci reprezentacji językowych. Przydatna okazuje się w tym wypadku nie tylko metaforologia, oferująca spojrzenie na figury retoryczne jak na szczególne znaki, zawierające ładunek znaczeniowy – lecz także psychologiczna teoria emocji oraz teoria retoryki wzniosłości, które noszą znamiona kategorii epistemologicznych. Wydaje się bowiem, że emocje, które są specyfiką twórczości Libelta można opisać przy pomocy analizy językowej tekstu. Pojawiają się jednak przy tym dwa problemy, w których słowem kluczem jest „przedstawienie” emocji w języku (nie zaś ich „wyrażenie”). Pierwszy, rozpatrywany z pozycji artysty, sprowadza się do trudu „przepisania” poziomu myślowego (emocjonalnego) na poziom językowej artykulacji, drugi zaś – rozpatrywany od strony badacza, który zmuszony jest do zbadania i systematycznego opisanie tego zjawiska. O tych swoistych zawiłościach metodologicznych Ryszard Nycz pisze następująco:

Stawianie tezy o niewyraźności oraz definiowanie sztuki słowa jako wyrażanie niewyraźnego wiąże się bezpośrednio z określonymi poglądami na temat języka, jego możliwości artykulacyjnych, relacji myślenia i mowy, itd. Jest to niewątpliwie najogólniejszy

kontekst tej problematyki. Nie każda jednak teoria języka pozwala na sformułowanie takich przeświadczeń. Wykluczają je z jednej strony teorie monistyczne, utożsamiające myślenie i mowę lub też teorie ujmujące relacje między nimi w kategoriach „paralelistycznych”. Z drugiej strony zaś teorie skrajnie dualistyczne, które stanowiąc tezę o zasadniczej niemożliwości wyrażenia w mowie myśli, także przeżyć, zwłaszcza mistycznych, wykluczają w konsekwencji możliwość nadania formule „wyrażenia niewyraźnego” jakiegokolwiek pozytywnego sensu (bowiem to, co „niewyraźne”, może być jedynie *post factum* relacjonowane, a nie wyrażane; co zresztą nie przeszkodziło poetom w opisywaniu zjawisk tego rodzaju właśnie w mistycznych kategoriach²²¹.

Wspominam przy tej okazji o słowie kluczu – „przedstawienie” – bo teza ukuta przez Nycza, pokazuje, że żadna z teorii językoznawczych nie jest w stanie odzwierciedlić sposobu myślenia (w dosłownym rozumieniu) pisarza. Pisze także o tym Jarosław Płuciennik, który zauważa, że „nie może [...] być mowy o językowej *mimesis* w sensie, w jakim zazwyczaj używa się tego terminu: naśladowania rzeczywistości rozumianej jako imitowanie [...]”²²². Naśladownictwo jest kluczowym pojęciem, bo o ile nie można powiedzieć, że język jest wyrażeniem emocji, o tyle można stwierdzić, że słowa mają swoistą zdolność do ich ewokowania przez konstrukcje gramatyczne i retoryczne²²³. Niewątpliwie w tym momencie należy posłużyć się zdobyczami psycholingwistyki, zajmującej się psychologicznymi podstawami funkcjonowania języka. Z punktu widzenia niniejszych rozważań kluczową jest kwestia, która można nazwać skrótowo – „myślenie a mówienie”. Założyć należy, że składnikiem mowy jest wytwarzanie wyrażen w postaci dźwięków lub ciągów napisów²²⁴, jednak bezmyślne wypowiedzanie ich nie można nazwać „mową”. Potrzeba pewnego rodzaju naddatku, którym jest rozumienie i intencja komunikacyjna, polegające na zakomunikowaniu treści swoich myśli. Można zatem założyć, że teksty są wypowiedziami intencjonalnymi, ujawniającymi się w określonych konstrukcjach językowych.

Intencjonalność Libelta, jak i każdego innego człowieka, jest trudna do uchwycenia, zwłaszcza, że są to traktaty filozoficzne, pisane w określonej konwencji i stylistyce. Za Elżbietą Sarnowską-Temeriusz można skonstatować, że „sztuka nie miała uzewnętrzniać tego, co ukryte w duszy człowieka, lecz odtwarzać jego zachowanie, będące

²²¹ R. Nycz, „Wyrażanie niewyraźnego” w *literaturze nowoczesnej (Wybrane zagadnienia)*, [w:] *Literatura wobec niewyraźnego*, pod red. W. Boleckiego i E. Kuźmy, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1998, s. 84.

²²² J. Płuciennik, dz. cyt., s. 172.

²²³ Tamże, s. 174.

²²⁴ Por. A. Brożek, *Myślenie a mówienie: na marginesie uwag Kazimierza Twardowskiego*, „Analiza i Egzystencja” 2015, nr 29, s. 45-60.

bezpośrednim wyrazem przeżyć”²²⁵. Emocjonalności Libelta nie można zatem zrekonstruować na zasadzie odtworzenia jego mentalnej mapy myśli. Nie wyklucza to jednak zbadania struktur językowych i retorycznych przezeń stosowanych. Poniekąd jest to zgodne z tezą Arystotelesa, który w kontekście kategorii *mimesis* mówi o tancerzu, który naśladuje doznania i działania przez rytmiczne ruchy ciała:

[...] *mimesis* emocji polega na naśladowaniu zachowania podmiotu podlegającego emocji, tzn. że reprezentacja emocji polega na reprezentacji językowego zachowania podmiotu podlegającego emocji²²⁶.

Rolą *mimesis*, którego znaczenie przyjęto za pierwotnym jego rozumieniem, nie jest wierne kopiowanie, ale naśladowanie przez muzykę, taniec i śpiew²²⁷. Dzięki takiemu spojrzeniu na teorię języka dzieła literackiego można założyć, że wyrażenia językowe, środki performatywne, odtwarzają w swoisty sposób emocje i postawy. I na te właśnie wątpliwości zdaje się odpowiadać retoryka wzniosłości, bo – jak pisze Jarosław Płuciennik – „żadna retoryka nie może obyć się bez pojęcia emocji i jakieś założenie dotyczące ich natury muszą przez retorykę być przyjęte *a priori*”²²⁸. Model retoryczny w tym rozumieniu jest uwarunkowany przez psychologiczną teorię emocji.

Współczesne opracowania retoryki wzniosłości to dziedzictwo myśli Immanuela Kanta i Edmunda Burke’a, według których to, co wielkie rodzi z jednej strony lęk i obawy, z drugiej – namiętność, intelektualne zaciekawienie i nadzieję²²⁹. *Sublimis* obrazuje doświadczenie świata, bo przez odwołanie do wszystkich stadiów wzniosłości, od lęku po krańcowy jej wymiar czyli ekscytację, pokazuje orientowanie się człowieka wobec rzeczywistości, mieszczące się pomiędzy trwogą a radością. Paradoksalnie, kryzys nowoczesności – i obawy, jakie wywołał – nie doprowadził do walkoweru uczonych, lecz zmotywował do zmierzenia się z absolutyzmem rzeczywistości oraz do poszerzenia horyzontów poznania, bo temu swoistemu stanięciu nad „przepaścią” towarzyszy twórczy postęp. Rozpad uniwersum kulturowego wskutek działań Napoleona jawi się bowiem romantikom jako moment krytyczny, który zdaniem Jean-François’a Lyotarda, odbiera

²²⁵ E. Sarnowska-Temeriusz, *Przeszłość poetyki. Od Platona do Giambattisty Vica*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995, s. 55.

²²⁶ J. Płuciennik, dz. cyt., s. 184.

²²⁷ Zob. W. Tatariewicz, *Historia estetyki*, t.1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 29 (Por. E. Zwolski, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978).

²²⁸ J. Płuciennik, dz. cyt., s. 13.

²²⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986 oraz E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. P. Graff, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.

zaufanie do zastanych narracji – jednocześnie będąc też wytrychem do przekroczenia pewnych granic. O tym, jak panowanie Napoleona zmieniło nie tylko polityczny, ale i umysłowy charakter Europejczyków, świadczy to, w jaki sposób ocenił cesarza sam Goethe. Fryderyk Nietzsche, rozprawiając nad kwestią „subtelności milczenia” Goethego, doszedł do wniosku, że to nie wojny wyzwolenicze i rewolucja francuska mogłyby autora *Cierpień młodego Wertera* skłonić do przemyślenia na nowo *Fausta*, lecz pojawienie się Napoleona²³⁰. Wkroczenie tego władcy na arenę polityczną, poniosło za sobą szereg zmian, które – podążając tropem rozpoznania Hansa Blumenberga – brutalnie rozbiły, uprzednio uformowaną przez Goethego, koncepcję człowieka, co zaś wprawilo – nie tylko niemieckiego uczonego i poetę – w stan traumatycznego „dotknięcia jądra [...] tożsamości”²³¹.

Wzniosłość jest zatem doświadczeniem zarówno estetycznym, jak i intelektualnym, przede wszystkim jednak ukierunkowanym na epistemologię i właśnie jako kategorię epistemologiczną należy ją potraktować. *Sublimis* jawi się jako procedura, której celem jest zrozumienie i opisanie relacji między poznaniem a rzeczywistością. Badanie perswazji emocjonalnej, stosowanej przez Libelta w omawianych w traktatach, zawiera się nie tylko w ramach teorii retoryki, rozumianej jako analiza środków językowych służących ekspresji i przekonywaniu – technik mowy i myślenia²³² i procedura zgodna z trójdzielny podziałem Arystotelesa funkcji mowy – *ethos*, *pathos* i *logos*, lecz także wpisuje się w hermeneutyczno-fenomenologiczny model interpretacji tekstu, bowiem zakłada holistyczny model języka i myślenia, które, jak zauważa Jarosław Płuciennik, swym zakresem obejmuje wzbudzanie określonych emocji:

Chodziłoby zatem o retorykę jako sztukę ewokowania różnego rodzaju emocji poprzez językowe środki reprezentacji, czyli o sztukę perswazji zawężonej do zmiany nastawienia emocjonalnego²³³.

Badacz wzniosłości przy tej okazji przywołuje także słowa św. Augustyna, mówiące o zachwycie, wzruszeniu, przyjemności lęku, nienawiści:

Jak trzeba słuchacza zachwycić, żeby utrzymać jego uwagę, tak też należy go wzruszyć, aby go pobudzić do działania. I jak on wpada w zachwyty, kiedy twoje przemówienie

²³⁰ Zob. F. Nietzsche, *Poza dobre i złe. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 157.

²³¹ H. Blumenberg, *Praca...*, s. 439.

²³² Por. J. Culler, dz. cyt., s. 83.

²³³ J. Płuciennik, dz. cyt., s. 169.

sprawia mu przyjemność, tak też jest wzruszony, kiedy rozmiłuje się w tym, co mu przedstawiasz – kiedy lęka się tego, czym mu grozisz – kiedy nienawidzi tego, co napiętnujesz – kiedy pokocha to, co obiecujesz – kiedy zacznie opłakiwać to, nad czym wymownie ubolewasz – kiedy odczuwać zacznie radość w tym, co odmalujesz mu jako przedmiot radości, a litować się będzie, gdzie twoje słowa ukazały mu rzecz godną ubolewania, i kiedy zacznie stronić od tego, od czego go odstraszasz²³⁴.

Stosowane przez Libelta figury wpisują się w rozumienie retoryki jako „sztuki używania języka w celach perswazji emocjonalnej zawężonej do ewokowania emocji związanych z doświadczeniem wzniosłości”²³⁵. Trudno się jednocześnie oprzeć wrażeniu, że językowe środki komunikacji²³⁶ są powiązane z kulturowym przekazem, czyli są znakami na drodze do poznania odpowiedzi na nurtujące czytelnika pytania zadawane przez pryzmat jego uczestnictwa w rzeczywistości jemu współczesnej. Retoryka wzniosłości to interesująca z punktu widzenia niniejszej dysertacji metodologiczna podstawa, gdyż nosi w sobie znamiona ogólnej refleksji nad językiem:

[...] Ale najbardziej kuszące we wzniosłości jest to, że zdaje się ona kryć swoistą teorię języka oraz cały model relacji między podmiotami uczestniczącymi w „pisaniu–czytaniu” literatury. W tymże modelu podstawową rolę odkrywają takie pojęcia, jak identyfikacja, wyobraźnia i *pathos* (rozumiany jako emocja, a nie patetyczność²³⁷).

Rozumienie wzniosłości jako swoistej teorii języka pozwala na to, by doszukiwać się jej elementów nie tylko w poezji, lecz także w innych językowych tekstach. Na abstrakcyjnych językowych poziomach – morfologicznym, leksykalnym i składniowym – odnaleźć można mentalny obraz świata.

Pokusie użycia kategorii wzniosłości ulega także Libelt. Już wykreowany przezeń system umnictwa wydaje się oczywiście wpisywać w teoretyczne założenia tejże kategorii. Kiedy bowiem uczyony rozważa kwestię form – czyli najogólniejszych wytworów umu – odwołuje się do sposobu ich istnienia i percypowania, które opiera między innymi na obserwacji sił natury. Wówczas to uczyony wskazuje, że w naturze objawiają się siły,

²³⁴ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana, O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 211-213.

²³⁵ J. Płuciennik, dz. cyt., s. 170.

²³⁶ Jak wskazuje Płuciennik warto także odwołać się do komunikacyjnego sposobu ujmowania dzieła literackiego, który naszkicowała między innymi A. Okopień-Sławińska w pracy pt.: *Teoria wypowiedzi jako podstawa komunikacyjnej teorii dzieła literackiego*.

²³⁷ J. Płuciennik, dz. cyt., s. 36.

których właściwości utożsamiane są z wolą Bożą, w związku z czym przyglądanie się przyrodzie pozwala poczuć ład w chaosie:

Gdy staniesz nad brzegiem rozbałwanionego morza, jakież to pozorny widzisz zamęt piętrzących się i przelewających bałwanów, zda się, że to z przypadku jeden drugi toczy i wypiera. Rzuć atoli okiem na całość powierzchni morskiej, a ujrzysz, że te miliony bałwanów, kołyszą się jednostajnie, że zatem jest inna wola, co im ten ruch nadaje [...] (Fik2cz1, s. 73).

Ale przyglądanie się siłom natury to nie tylko wiara w Boski ład, lecz także romantyczne przekonanie, że świat natury stapia się ze światem duchowym, będąc też przestrzenią symboliczną ukształtowaną przez czas i zbiorowość. W poezji i filozofii romantycznej natura odgrywa znaczenie kluczowe, bo w odbija się w niej ludzka aktywność, co zaś pozwala artystom na związanie przeciwstawnych względem siebie pojęć, zatem słowa z rzeczywistością oraz ludzkiej kultury z nadprzyrodzoną naturą. Owładnięcie świata na drodze poznania zmysłowo-czuciowego jest próbą odnalezienia analogii, ułatwiających zrozumienie tajemnicy bytu, bo – jak zauważył Schiller – w przedmiotach świata natury miłujemy „[...] ciche, pracowite życie, spokojne działanie z mocy własnej, istnienie wedle własnych praw, wieczystą jedność z samym sobą”²³⁸.

Teoretyczna świadomość uczonego na temat wzniosłości, zwłaszcza jej językowego charakteru, dość mocno objawia się w tekście rozprawy *Potęga muzyki*. Chodzi tutaj zwłaszcza o kwestię przypisywania muzyce szczególnej właściwości, jaką jest ewokowanie emocji, czym polski uczony wpisuje się w refleksję nad wzniosłością dźwięku sformułowaną przez Edmunda Burke’a. Muzyka stanowi dla polskiego filozofa mowę duszy, „co tylko do uczucia przemawia, bo tylko z uczucia wychodzi, nie w brzmieniu słów przeto, ale w dźwięku tonów zrozumiałą się czyni” (PM, s. 196), a także posiada władzę nad uczuciami, które uczony nazywa nastrojeniem duszy do melodii²³⁹. W rozprawie *System umnictwa czyli filozofii umysłowej* uczony dokonuje uszczegółowienia tego zagadnienia, czym uzasadnia wartość muzyki „wysokiej” w kształtowaniu myśli. Muzyka wysoka stanowi dlań rodzaj przejścia od uczucia do myśli, od stanu „zwierzęcości” do stanu „człowieczeństwa”, co później Nietzsche formułuje w postaci twierdzenia jakoby muzyka znajdowała się na szczycie hierarchii języków symbolicznych, będąc jednocześnie

²³⁸F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, [w:] Tegoż *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk. Czytelnik, Warszawa, 1972, s. 306.

²³⁹ Por. SUI s. 240: „[...] rozbudza uczucie, czy to miłości, czy wiary, czy zapału, czy nieoznaczonego zadowolenia, i tonami melodyjnymi się wylewa. Nawet w smutnych i rzewnych melodyach, rozlana taka błogość, że więcej szczęście, choćby tylko minione, albo choćby tylko w nadziei, niżeli samą boleść i cierpienie wypowiada”).

najdoskonalszą metaforą²⁴⁰. Libelt wielokrotnie podkreśla podobieństwo poezji do muzyki, i w tym właśnie twierdzeniu zbliża się do antymimetycznego aspektu teorii wzniosłości. Uczony sugeruje, że właściwością języka (podobnie jak i muzyki) jest ewokowanie emocji, wywoływanie wyobrażenia „niewyobrażalnego”, projektowanie obrazów mentalnych, co sprawia, że kanał słuchowy, właściwy dla muzyki i poezji, jest medium doskonalszym niż kanał percepcji wzrokowej. Dla romantyków ucho rządzi poznaniem, bo informacje pozyskane tą drogą nie są ograniczone percepcyjnymi konturami, jakie charakteryzują oko.

W traktach Libelta odwzorowuje się także rozbudowana hermeneutyczna świadomość uczonego, powiązana bezspornie ze wzniosłością. Mam tu na myśli kategorię *now*, którą analizuje Jean-François Lyotard w odniesieniu do malarstwa Barnetta Newmana, stanowiącego oczywiste dziedzictwo romantyzmu. Sama kategoria jest nawiązaniem do hermeneutyki, elementem osadzenia zarówno badacza, jak i filozofa/pisarza w określonym momencie i miejscu. U Libelta perspektywa takiego spojrzenia objawia się w refleksji teoretycznej na temat sztuki. Wystarczy prześledzić spis treści *Estetyki czyli umnictwa pięknego (część ogólna)*, by dojść do wniosku, iż sztuka stanowi dlań element zakorzenia, ideał w rzeczywistości, harmonię formy i znaczenia, myśl wrytą w materiał, wyraz wieku, charakteru narodowego i indywidualności.

Swoiste osadzenie w *now* wyraża także próba zarysowania istoty sztuki, bo uczony traktuje ją nie tylko jako materiał, lecz przede wszystkim jako „popęd ducha na zewnątrz” (EO, s. 80). Zauważa, że wynika ona z ludzkiej indywidualności, jednak stanowi skutek „ogólnego ruchu ducha w ludzkości i w czasie” (EO, s. 81). Artysta jest reprezentantem, posłannikiem ducha czasu, uczestnikiem kultury, który przelewa swoje zakorzenie na materiał. Dla Libelta ważne jest nie tylko dzieło, lecz także jego twórca²⁴¹. Jest to zarazem aspekt, który Libelt dziedziczy po Hegłu, bowiem w tymże rozumieniu odzwierciedla się przekonanie autora *Fenomenologii ducha* o tym, że duchowy i intelektualny rozwój jednostki urzeczywistnia się w kulturze, gdyż przemiany w jej obrębie wpływają na światopogląd, znajdując swoje odbicie w sztuce. Dlatego też heglizm podpowiada polskiemu uczonemu, że w sztuce odbija się duch epoki, wszelkie pragnienia i niepokoje²⁴². Każda bowiem sztuka wyraża prawdę o epoce, będąc wynikiem uwikłania

²⁴⁰ Por. P. Pieniążek, dz. cyt., s. 33.

²⁴¹ Por. D. Pniewski, *Józef Kremer a Cyprian Norwid...*, s. 280.

²⁴² Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 65.

artysty w proces dziejowy²⁴³. Tym, co jednak Libelta wyróżnia, i zarazem oddala od mistrza, jest przyjęcie wzniosłości jako wyróżnika słowiańskiego stylu myślenia o kulturze. Bo choć uczony zgadza się z Heglem w tym, że dzieje są celowe, to jednak odrzuca ich zmierzanie ku finalności. Pisze on, że samowładztwo rozumu prowadzi do inkompetencji, zaś filozofia na nim oparta musi się spod niego wyzwolić i przerzucić punkt ciężkości na inny pierwiastek, którym jest nieskończona wyobraźnia, najmocniej tkwiąca w duszach Słowian (SR, s. 144). To jednak nie tylko cecha Słowian, lecz także ogólna prawidłowość epoki, bo w romantyzmie to wyobraźnia wraz z całym zapleczem emocjonalnym dominuje ponad postrzeganiem czysto rozumowym²⁴⁴.

Tak rozumiana wzniosłość jawi się jako kategoria, dzięki której można odkryć obraz myślenia, światopoglądu danego twórcy, także określonej formacji myślowej, do której należy, a co więcej, jako warunek filozofii słowiańskiej, dążącej do jedności poznania rozumowego i duchowego. Struktury ewokujące uczucia powodują, że wzniosłość to nie tylko element kreacji artystycznej, lecz przede wszystkim pewien obraz doświadczenia świata i światopoglądu²⁴⁵. W niej rozpoznajemy własne lęki i obawy, co związane jest z kojarzeniem idei wzniosłości z określonymi przeżyciami istniejącymi w wyobraźni odbiorcy komunikatu²⁴⁶. Bez wątpienia takie rozumienie wzmacniają teorie wzniosłości Edmunda Burke'a oraz Immanuela Kanta, dzięki którym doszło do odejścia od wąskiego rozumienia wzniosłości jako cechy stylu wypowiedzi językowej (obecnego na przykład w myśleniu Pseudo-Longinusa), na rzecz jej udziału w zmysłowym i wyobrażeniowym sposobie postrzegania rzeczywistość. Jednocześnie staje się ona fundamentem romantycznych koncepcji kreacjonistycznych²⁴⁷, odchodzących od Heglowskiego twierdzenia jakoby nie brakowało innych, lepszych niż sztuka, środków dla urzeczywistnienia wiedzy filozoficznej i treści duchowych²⁴⁸, i to predestynuje *sublimis*

²⁴³ Zob. Tegoż, *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 424.

²⁴⁴ Zob. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 239.

²⁴⁵ Por. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, [w:] *Arystoteles, D. Hume, M. Scheler. O tragedii i tragiczności, wybór*, przedmowa i oprac. W. Tatarkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 360 („Wartości estetyczne należy ujmować w obrębie sytuacji estetycznej, uwzględniając wszystkie jej elementy, a nadto uwzględniając jej włączenie w rzeczywistość człowieka, w całość świata. Trzeba zatem – dociekając ich sensu – badać, jaka jest wizja rzeczywistości, której są one odpowiednikiem, jakie aspekty świata zostały uwzględnione i włączone w kształt artystyczny”).

²⁴⁶ Por. K. Wawrzykowski, *Wyobrażenie i wzniosłość. Teoriopoznawcze podstawy wybranych brytyjskich koncepcji estetycznych XVIII wieku*, Toruń 2010, s. 201.

²⁴⁷ Por. M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M.B. Fedowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, *passim*.

²⁴⁸ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 53.

do tego, by stała się sposobem czytania traktatów Libelta. Trzeba bowiem pamiętać o tym, że choć Libelt heglistą jest, to nie adaptuje przekonania mistrza, że zrównanie filozofii i sztuki może doprowadzić do upadku sztuki pięknej, czyli pozbawienia sztuki piękna zmysłowego²⁴⁹.

IV. *Comparo ergo sum*: komparatystyczna lektura wypowiedzi filozoficznej

W badania prowadzone w niniejszej dysertacji wpisuje się także szeroko pojęta komparatystyka, która jest traktowana nie tylko jako metoda czytania tekstów Libelta, lecz także jako objawienie sposobu jego myślenia o rzeczywistości oraz jako element romantycznego dyskursu filozoficzno-kulturowego. Porównanie jest nie tylko formalną konstrukcją, lecz przede wszystkim figurą mowy, konstrukcją językową o różnym stopniu złożoności i rozmaitych funkcjach powiązanych z szerokim kontekstem²⁵⁰. Komparatystyka w niniejszej pracy ma znaczenie dwojakie, bo z jednej strony, jest metodą czytania traktatów dziewiętnastowiecznego uczonego, z drugiej – jest też wyróżnikiem jego działań, których co prawda nie mógł zbiorczo nazwać komparatystyką, ale które intuicyjnie realizował.

Pytania, jakie rodzą się podczas badań zorientowanych na porównywanie, oscylują wokół tego, jak traktować samą komparatystykę: sztukę porównywania, czy element dyskursu filozoficzno-kulturowego, styl czytania o ponadhistorycznym znaczeniu; a także wokół wątpliwości o to, czy filozofię autora *Samowładztwa rozumu* można traktować jako całościowy projekt filozoficzny i kulturowy oraz czy można oddzielić zespół światopoglądów filozoficznych od konwencji stylistycznych. Trzeba także zastanowić się nad tym, jakie filozof wykorzystuje środki retoryczne i językowe, jaką wizję one przekazują i jaką funkcję spełniają. Wówczas można je traktować jako znaki, *sui generis* drogowskazy na drodze do poznania sposobu myślenia nie tylko Libelta, ale i całej formacji dziewiętnastowiecznej²⁵¹. Przypomnijmy, że sam filozof traktuje słowa jako środki posiadające ładunek umysłowy, czego wyraz daje w rozprawie *Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania*:

²⁴⁹ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 148.

²⁵⁰ Zob. E. Szczęsna, *Retoryczność porównania*, „*Litteraria Copernicana*” 2015, nr 2 (16), s. 28.

²⁵¹ Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty...* oraz Tegoż, *Praca nad...*

Wyrazy języka są to mechaniczne środki, w których utajona jest siła umysłowa; im stosowniej, im z lepszym doborem urobione i użyte, tym wyżej unoszą umysł, tym potężniejszy dają mu popęd, tym więcej porywają zdumienie nad tą niewidzialną siłą. Geniusze tylko tą siłą władają [...] (F, s. 224).

Komparatystyka staje się więc kolejnym punktem wspólnym dla filozofii i literatury. Kategoria ta rozumiana jest tutaj przede wszystkim jako wyraz sposobu myślenia o rzeczywistości, jako swoisty program kulturowy i filozoficzny epoki, miejsce spotkania pozornie przeciwstawnych dyskursów, czy też rodzaj *modus scribendi* polskich romantyków. Wynika to z całą pewnością z jej historycznego rozwoju oraz uwarunkowań historyczno-politycznych kształtujących dziewiętnastowieczną Europę.

U podstaw kształtowania ideologii okresu, który „do dzisiaj w sposób decydujący współokreśla sposób myślenia, stawiania pytań, choć odpowiedzi mogą i muszą być inne”²⁵², stały przede wszystkim upadek idei absolutyzmu (kryzys „starego porządku”), silne zmiany społeczne, gospodarcze, ekonomiczne oraz idee niepodległościowe i zjednoczeniowe. Przeciwstawienie się postanowieniom kongresu wiedeńskiego 1815 roku – zakładającego między innymi powstanie ogólnoeuropejskiego systemu politycznego oraz liczne powstania i zrywy, doprowadziły do rozpadu doświadczenia wspólnego, śródziemnomorskiego świata kultury. Uniwersum kulturowe, której do tej pory pozostawało w umysłowości obywateli Europy, uległo rozpadowi na narodowe fragmenty. Przełom wieków XVIII i XIX to także czas silnego rozwoju technologicznego i komunikacyjnego. Masowo zaczęto podróżować po Europie i krajach orientalnych – czy to z uwagi na ucieczki, zesłania, czy też – profesjonalnie zorganizowane wyprawy turystyczne, eksploracyjne i edukacyjne. Pobudziło to bez wątpienia ciekawość i wpłynęło na potrzebę poszukiwania analogii i przekładów kulturowych. Świetną tego ilustracją są licznie powstające w tym czasie wspomnienia z podróży takie, jak dzienniki z wyprawy do Anglii i Szkocji na przełomie wieku XVIII i XIX Izabeli Czartoryskiej, *Dziennik podróży po Anglii 1820–1821* Karola Sienkiewicza, *Anglia i Szkocja: przypomnienia z podróży roku 1823–1824* Krystyna Lacha Szyrmy, czy nieco późniejsze – *Kartki z podróży* Józefa Ignacego Kraszewskiego i wiele innych, równie interesujących notatek, pokazujących zderzenia doświadczeń, przykładania do nich kalek kulturowych i poszukiwania podobieństw i różnic na zasadzie przeciwstawienia swojskości – obcości.

²⁵² M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 528.

Przyjęcie komparatystyki, jako strategii nie tylko pisania, ale i myślenia wynika także z odejścia ówczesnych poetów i myślicieli od wiedzy absolutnej na rzecz poszukiwania prawdy w doświadczeniu i autoweryfikacji²⁵³. Przyjętą przez nich postawę (także przez Libelta) można nazwać *docta ignorantia*. Stała się ona nie tylko wyrazem prób ogarnięcia świata, stworzenia jakiejś jego całościowej wizji, lecz także obrazem sposobu myślenia o sztuce i nauce, nastawionych już nie tyle na oglądy pełne i systematyczne, co na doświadczenie zamykające się w pojęciu procesualności i wiary w związek widomego z niewidocznym.

Wszystkie te przemiany na tle politycznym, gospodarczym, ekonomicznym, kulturowym stały się dogodnym gruntem dla rozwoju komparatystyki, zwłaszcza takiej, którą trzeba rozumieć nie tylko jako porównanie, lecz także jako styl myślenia o kulturze. Dla uczestników wielkich przemian, jak zauważa Michał Kuziak, jest ona „koniecznym sposobem poruszania się po świecie wielu różnych kultur, sposobem pozwalającym na jego opis oraz próby interpretacji (w duchu historiozoficznym), a także na tworzenie programu kulturowego i literackiego”²⁵⁴. Komparatystyka jest nie tylko próbą zrozumienia narodowego dziedzictwa kulturowego, jego waloryzacji na tle innych narodowości, lecz także próbą poruszania się po świecie, w którym dokonano niespotykanej dotąd metamorfozy – technologicznej, cywilizacyjnej i kulturowej. Tomasz Bilczewski w artykule poświęconym początkom komparatystyki, przywołuje notatkę zamieszczoną w „La Globe” w 1928, którą i ja pozwolę sobie przytoczyć:

Nawet narody oddające się głównie handlowi i przemysłowi przywiązują wielką wagę do [...] wymiany idei. Anglia, której własne przedsięwzięcia są tak znakomite, której życie jest tak intensywne, że wydaje się, iż byłaby w stanie koncentrować się na nim samym, wykazuje obecnie oznaki potrzeby i pragnienia poszerzenia własnego horyzontu²⁵⁵.

Dla myślicieli dziewiętnastowiecznych komparatystyka jest koniecznością także z uwagi na fakt, iż nauka w tym okresie niezwykle pręźnie rozwijała się, dzieląc się

²⁵³ Por. R. Sendyka, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Universitas, Kraków 2006, s. 40.

²⁵⁴ M. Kuziak, *Mickiewicz komparatysta i myślenie o kulturze*, [w:] *Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym*, pod red. L. Wiśniewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010, s. 65.

²⁵⁵ Cytuję za T. Bilczewskim, który umieścił cytat w artykule *Komparatystyczne początki: Między anatomią a sztuką*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2009, rok II (XLIV) i opatrzyl przypisem: *Le Globe* 1828/ V. 91. Cyt. za: *Comparative Literature: the Early Years* [dalej jako SR], red. H. J. Schulz i P. H. Rhein, North Carolina Press, Chapel Hill 1973, s. 7.

na liczne odnogi, o czym Libelt mówi we wprowadzeniu do rozprawy *Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania*:

Wiadomości ludzkie tak obszerne już zajęły granice, że ani ich życie jednego człowieka ogarnąć, ani najbystrzejsze pojęcie i pamięć objąć w całej zupełności nie zdolne. Skarb tylolicznych nauk, dzielących się na coraz drobniejsze odnogi, z których znowu każda rozwija się i wzmaga, złożony jest nie już w głowie jednego, jak niegdyś Arystotelesa, ale w rozumach ogółu uczonych, a pomnąc na zastraszającą wielkość dzieł w różnych narodach i przez wszystkie ubiegłe wieki pisanych wątpić można, czyli nawet tegoczesna ogólna wiedza ludzka objęła wszystkie oświatą poprzednią już objawione pomysły (F, s. 213).

Dalej wskazuje zaś na potrzebę zgłębienia „tego wszystkiego, co już pojętym zostało, potrzeba znać nie tylko wszystkie języki, ale i przedmioty wszystkich dzieł pisanych, potrzeba objąć wszystkie czasowe każdemu pismu i pisarzowi towarzyszące okoliczności” (F, s. 221), wpisując się w próbę kontekstowego czytania dzieł literackich.

Powszechnie za ojca komparatystyki, prekursora myślenia o świecie w porównawczy sposób, uznaje się Johanna Wolfganga von Goethego (jego koncepcja *Weltliteratur* z 1827 roku miała największy wpływ na poetów i teoretyków dziewiętnastowiecznych i uznaje się, że ona właśnie odegrała znaczącą rolę w kształtowaniu akademickiego charakteru badań porównawczych²⁵⁶). Koncepcja Goethego stanowi połączenie oświeceniowej idei równości i romantycznego przekonania o niepowtarzalności kultur lokalnych²⁵⁷. Autor *Cierpień Młodego Wertera* wieszczy nadejście czasów epoki literatury światowej, jednocześnie łącząc owe przeczucie z wezwaniem, by wszyscy dołożyli starań, by nastąpiło to jak najszybciej. Zaobserwowany przezeń rozwój komunikacji na tle międzynarodowym daje nadzieję na pojawienie się literatury światowej, zorientowanej na wspólne doświadczenie kultury²⁵⁸. Wiąże się to

²⁵⁶ Warto jednak zauważyć, że już w końcówce wieku XVIII pojawiały się liczne prace teoretyczne dające podbudowę do stworzenia komparatystyki. Wśród nich Tomasz Bilczewski wymienia rzadko dziś przypominane prace: Maurice I^{er} abbé de Tressan *Mythologie comparée avec l^{re} histoire* (Londyn 1796), Joseph M. Degérando *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (Paryż 1804), Jean F. Sobry *Poétique des arts, ou Cours de peinture et de littérature comparées* (Paryż 1810), François Raynouard *Grammaire comparée des langues de la Europe latine dans leurs rapports avec la langue des troubadours* (Paryż, 1821). Badacz zauważa jednakowoż, iż: „Te, rzadko przypominane w dzisiejszym dyskursie komparatystycznym, początki dyscypliny warto postawić obok recepcji Goetheańskiej koncepcji *Weltliteratur* oraz wyrastającego z heglizmu projektu *Bildung* jako kontekst typologicznej refleksji nad strategiami, jakie wobec przedmiotu swoich przedsięwzięć przyjmowali komparatyści od czasów pojawienia się badań porównawczych w murach akademii” (T. Bilczewski, *Komparatystyczne początki: Między anatomią a sztuką*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2009, rok II (XLIV), s. 189).

²⁵⁷ Por. P. Czapliński, *Literatura światowa i jej figury*, „Teksty Drugie” 2014, nr 4, s. 16.

²⁵⁸ Por. J. W. Goethe, *Lata nauki Wilhelma Meistra*, przeł. W. Kunicki, E. Szymani, posłowiem i komentarzem opatrzył W. Kunicki, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2020.

także z potrzebą wymiany oraz konfrontowania myśli między naukowcami reprezentującymi różne wspólnoty językowe, narodowe²⁵⁹. Sztuka stanowi zaś dobro wspólne całej ludzkości, co prowadzi do rozpowszechnienia egalitaryzmu oraz transnarodowości, stanowiących szczególnie rodzaj komunikacji literackiej.

Postawa otwierania się wobec tego, co inne i oddalone, jest charakterystyczna dla niemieckiej myśli dziewiętnastowiecznej. Goethe zapragnął zapoznać mu współczesnych „[...] z przekonaniem, że kształtuje się obecnie uniwersalna literatura światowa, w ramach której honorowe miejsce jest zarezerwowane dla nas Niemców”²⁶⁰. Śladem Goethego podążył między innymi Fryderyk Schlegel, który już w pierwszym rozdziale rozprawy *Obraz starożytnej i nowożytnej literatury* zaznacza:

Zamiarem moim jest, skreślić ogólny obraz rozwijania się ducha literatury najznakomitszych ludów starożytnych i nowożytnych, przede wszystkim zaś, wykazać wpływ literatury na rzeczywiste życie, na losy ludów i postęp czasu²⁶¹.

Co więcej, podjął się także zadania, zgodnego z myślą komparatystyczną, mianowicie postanowił „skreślić obraz nie tylko niemieckiej, lecz w ogóle całej europejskiej literatury”²⁶², a także rozwinąć koncepcję zbadania literatury w kontekście jej związku z życiem rzeczywistym, wskazując zarazem na potrzebę interdyscyplinarności:

W Niemczech częstokroć nauki zupełnie są oddzielone od życia, i podobnie jak dwa światy odrębne, żadnego na siebie nie mają wpływu; lub też wzajemnie sobie stawiają przeszkody [...]. Tym to sposobem ginie w większej części dla świata cała różnorodność umysłowych władz i produkcji; lub nie ma tak wielkiego i zbawiennego wpływu na człowieka i naród, iakżby mieć mogła i powinna²⁶³.

Aspekt komparatystyczny w literaturze powszechnej został zarysowany jednak przez Augusta Wilhelma Schlegla, brata Fryderyka. Tłumacząc dzieła europejskich twórców, uczony dostrzegł wzajemne powiązania, relacje i wpływy, a w wyniku

²⁵⁹ Postulaty swoje Goethe umieścił w wypowiedzi zamieszczonej na łamach „Über Kunst und Alterthum” 1828/VI. 2. Całość jest przedrukowana w: *Comparative Literature: the Early Years*, red. H. J. Schulz i P. H. Rhein, North Carolina Press, Chapel Hill 1973, s. 7-10 oraz w przedmowie do *Life of Schiller Carlyle’a* (1830) (zob. *Comparative Literature: the Early Years*, dz. cyt., s. 11). Odwołania do tych pozycji bibliograficznych podaje za T. Bilczewskim.

²⁶⁰ Goethe, *Le "Tasse", drame historique en cinq actes, par Monsieur Alexandre Duval*, „Über Kunst und Alterthum” 1827/VI.I, cyt. za: T. Bilczewski, dz. cyt., s. 191.

²⁶¹ F. Schlegel, *Obraz starożytnej i nowożytnej literatury*, z niemieckiego przeł. ???, Grabowski, Warszawa 1831, s. 1.

²⁶² Tamże, s. 4.

²⁶³ Tamże, s. 6.

genetycznego podejścia do literatury, zdaniem Skwarczyńskiej, doprowadził do wykrywania się trzech nowych sposobów ujęcia badacza:

1) ponieważ interesuje się on powiązaniem i zbieżnościami różnych literatur narodowych, usuwa się z pierwszego planu jego uwagi problem ich charakteru jako przejawu ducha narodowego na rzecz problemu ich piękna i samoistnej wartości; 2) dawniejsza w badaniach historycznoliterackich postawa ideowo-patriotyczna ustępuje miejsca postawie estetycznej, a przynajmniej silnie się z nią wiąże; 3) w związku z tym ulega przytłumieniu postawa badacza jako wychowawcy narodu i ludzkości²⁶⁴.

Założenia wypracowane przez niemieckich badaczy literatury i kultury okazały się najbardziej znaczącymi w historii porównawczych badań literackich, co jednocześnie stało się spełnieniem zawołania Goethego. Bilczewski zauważa nawet, że wypracowane przez Goethego pojęcie *Weltliteratur* stało się „jedną z elementarnych kategorii komparatystycznego słownika”²⁶⁵.

Goethe i Schleglowie wynieśli na piedestał germańską tradycję i utworowali innym badaczom drogę do prowadzenia badań tego typu. Nie można pominąć faktu, iż polska humanistyka początku wieku XIX poddana została wpływom romantycznej filozofii i literatury niemieckiej. Przyczyniła się do tego bez wątpienia postawa Maurycego Mochnackiego, który swojej twórczości krytycznej, inspirowanej właśnie filozofią i literaturą niemiecką²⁶⁶, nie sprowadzał jedynie do informacji i nowinek na ten temat, ale wykorzystywał do tego, by sprawdzać użyteczność idei zagranicznych na gruncie polskim²⁶⁷. Mochnacki to także jeden z pierwszych polskich komparatystów, który traktował dzieło literackie jako „ruchome zwierciadło epoki”, a przy jego interpretacji nie powoływał się na wersyfikację i polor, ale osadzał je w kontekście czasu i uwarunkowań społeczno-politycznych²⁶⁸.

Trzeba oczywiście pamiętać, iż wielu krytyków literackich, także i Mochnacki, było oskarżanych o plagiat, czy też wtórność, niemniej jednak, śledzenie recepcji zagranicznej myśli filozoficznej i teoretycznoliterackiej utworowało polskiej krytyce i teorii badań humanistycznych drogę do nowych możliwości badania tekstu, a także potwierdzało

²⁶⁴ Tamże, s. 25.

²⁶⁵ T. Bilczewski, dz. cyt., s. 193.

²⁶⁶ Por. E. Zarych, *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk, 2010.

²⁶⁷ Zob. S. Skwarczyńska, *Systematyka głównych kierunków w badaniach literackich*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1948, s. 19.

²⁶⁸ Zob. Z. Skibiński, *Przedmowa wydawcy*, [w:] M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985, s. 19.

głoszone przez romantyków hasła. Autor *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* był także jednym z prekursorów myślenia o kulturze umysłowej Polski w ujęciu narodowym, podporządkowującym sztukę życiu społecznemu i politycznemu²⁶⁹. Postulował bowiem, że literatura ma ważkie znaczenie w procesie kształtowania rzeczywistości, a szczególnie tożsamości narodowej. Tak dla niego, jak i całej formacji romantyków, samowiedza stała się podstawą do stworzenia poczucia przynależności narodowej. Oskarżanie romantyków o wtórność, a nawet o plagiat, jest więc zarzutem wysoce nietrafnym i krzywdzącym. Stanęli oni bowiem nie tylko przed zadaniem wypracowania oryginalnych koncepcji, lecz także stworzenia zrębów polskiej filozofii.

Zbieżne z cytowanymi wcześniej słowami F. Schlegla, a jednocześnie wskazujące na potrzebę czytania komparatystycznego, wydają się słowa Mochnackiego, w których krytyk odnosi się do znaczenia licznych w XIX wieku przemian politycznych:

Wstrząśnięcia polityczne wpłynęły na charakter narodu polskiego. Byliśmy świadkami nadzwyczajnych zjawisk. Jednakże ludzie, którzy mierniczym łańcuchem, logiką i syllogizmami Arystotelesa chcą tłumaczyć fenomena uczuć i imaginacji, odstręczając młodzież od Poezji romantycznej, nie wiedząc, że tylko jej głębsze pomysły i śmiałe natchnienia oddają przyzwoitą część popiołom przeszłości²⁷⁰.

Mochnacki zwraca uwagę na to, że wstrząsy polityczne wpłynęły na charakter polskiego narodu, a co więcej wskazuje na potrzebę dotyczącymi odejścia od linearnej lektury poezji, a także wpisania ją w szerokie konteksty rzeczywistości²⁷¹. Zadanie to możliwe jednak jest do osiągnięcia tylko wtedy, gdy posiadzie się umiejętność kojarzenia różnych zjawisk społecznych, politycznych, a także literackich. Romantyczna humanistyka traktowała porównanie jako najważniejszą metodę²⁷². Stało się to wynikiem postulatu o poszerzaniu perspektywy badawczej przez ogląd nie tylko na dane zjawisko w jego obrębie, ale przywoływanie różnorodnych aspektów kultury. Porównanie i korespondencja sztuk stały się jednocześnie jednym ze sposobów wyjaśnienia mesjańskiej roli Słowian w procesie przekształceń politycznych zaistniałych w XIX wieku wskutek działań Napoleona. Kontekst historyczny, jakim są wojny napoleońskie, jest niezwykle ważny w procesie kształtowania się dziewiętnastowiecznego myślenia o rzeczywistości.

²⁶⁹ Zob. M. Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański mumia polska*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013, s. 45.

²⁷⁰ M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 1, nr 2.

²⁷¹ Zob. F. Schlegel, dz. cyt., s. 1-6.

²⁷² Por. S. Fiszman, *Komparatystyka w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 2, s. 95-125.

Działania Napoleona przyczyniły się do podziału kontynentu i rozdarcia jego „wspólnoty”. Powstałe w tym czasie w środkowej i wschodniej Europie państwa, Wojciech Dzierżyski z perspektywy czasu określił jako domy z kart, pobawione solidnych fundamentów oraz przeszłości i przyszłości:

Po upadku olbrzyma uzurpatora [Napoleona – przyp. M.U.] podzielili się jego płaszczem prawowici monarchowie, nie dotrzymawszy słowa, danego ludziom w czasie walki. Choć mówili o sobie, że są restauratorami, nie wskrzesili bynajmniej dawnego, przedrewolucyjnego ładu, a z pogardą równą dla nowych zasad rewolucyj i dla starego prawa narodów pokrajali Europę fantastycznie, dogadzając tylko swemu łakomstwu i jakimś dyplomatycznym lub strategicznym względom, a nie baczyli, że mądrze piętrzą domy z kart, pozbawione siły, przeszłości i przyszłości. Powstały w środkowej i wschodniej Europie państwa sztuczne, w których uprawnienie ludy uwierzyć nie mogły, których nikt nie mógł kochać, jak się kocha przodków przekazaną ojczyznę²⁷³.

Nowe sposoby badania literatury w XIX wieku jako, jeden z pierwszych Polaków, pokazał też Adam Mickiewicz podczas wykładów w Paryżu. Poeta wyjaśnił w ten sposób sens misji słowiańskiej, a nową postawę naukowca wobec poruszanych zagadnień Walicki określił mianem przedziwnej, dotąd na polskim gruncie nieznannej:

Na katedrze College de France Mickiewicz przestał być nostalgicznym kustoszem narodowych pamiątek; przekształcił się w uniwersalistycznego myśliciela religijnego, łączącego w przedziwny sobie właściwy tylko sposób wątki tradycjonalistyczne z rewolucyjnym chiliazmem [...]”²⁷⁴

Postrzeżenie autora *Ballad i romansów* zorientowane jest na zjawiska literackie, na proces literacki jako „chronologiczne następowanie, różnicowanie się – a więc nie ewolucję [...] po sobie kolejnych literatur narodowych [...]”²⁷⁵. Podobnie, jak sądzę, dzieje się w przypadku filozofii narodowej Libelta, skupionej zarówno na zjawiskach literackich, jak i społecznych i filozoficznych²⁷⁶. Jego działania komparatystyczne opierają się na zbliżonym do Mickiewiczowskiego założeniu. Tak w przypadku Libelta,

²⁷³ W. Dzierżyski, *Wiek XIX*, Główny Skład w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1900, s. 6-7.

²⁷⁴ A. Walicki, *Mesjanizm Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2006, s. 11.

²⁷⁵ M. Kuziak, *Mickiewicz komparatysta...*, s. 66.

²⁷⁶ Choć trzeba wyraźnie zaznaczyć, że uczyony w swojej refleksji uwzględnia literaturę, stanowi ona dlań wyjście dla filozofii słowiańskiej. Podejmuje także rozważania nad literaturą w aspektach teoretycznych (w powiązaniu z rozwojem filozofii), a także dokonuje kompleksowych omówień najważniejszych jego zdaniem dzieł literackich. Świadectwem tego są rozdziały *Pisarze stanowiący przejście do filozofii słowiańskiej* oraz *Mistycyzm jako przejście do filozofii słowiańskiej*, wchodzące w skład *Samowładztwa rozumu*.

jak i Mickiewicza²⁷⁷, komparatystykę należy bowiem traktować jako podstawę stylu ich myślenia o kulturze. Nie sposób więc przecenić wartości *Literatury słowiańskiej* Mickiewicza w badaniach nad teorią komparatystyki. Zawarty w niej potencjał metodologiczny jest drogowskazem w badaniach nad spuścizną filozoficzną Libelta. Według Bogusława Bakuły porównawcze dzieło wieszcza nie powinno być zamykane „w wąskich granicach ideologii romantycznej i sporów o Słowiańszczyznę” i niewątpliwie należy je „odwojować z pola literatury XIX wieku, przenieść w przestrzeń dzisiejszej myśli teoretycznej, odsłonić zawarty w nim nowoczesny ładunek metodologiczny”²⁷⁸. Mickiewicz-komparatysta jest punktem odniesienia w badaniach nad intertekstualnością tekstów Libelta, filozofa który uważał, że twórczość polskich poetów romantycznych stanowi istotny wkład w przejście do filozofii słowiańskiej. Działania tego typu uznawał za przejaw mistycyzmu, który oznaczał dlań punkt wyjścia każdej filozofii. Przejawiał także tendencję do tworzenia uniwersalnej syntezy różnych idei i kierunków myślowych, w tym także literatury i filozofii.

W traktatach Libelta znaleźć można odpowiadające Mickiewiczowskiemu rozważaniom ciągłości literatury hasła i interpretacje, a także charakterystyczny dla romantyzmu obraz kosmosu i wizję całej historii, która jak zauważa Ławski zaczyna się od chwili jej stworzenia aż po jej koniec, „po dźwięki apokaliptycznych trąb, a może i dalej: aż po tysiącletnie Królestwo Boże na Ziemi [...]”²⁷⁹. W swoich poczynaniach uczony wykazuje więc duże podobieństwo do działań Mickiewicza zaprezentowanych w prelekcjach paryskich²⁸⁰. Obaj podejmują zagadnienie wielości i zróżnicowania kultur oraz próbują wypracować swoiste uniwersum. Znamienne dla obu twórców jest również operowanie paralelami skonstruowanymi na zasadzie zderzenia świata starożytnego i świata nowożytnego oraz kultury Południa i kultury Północy (szczególnie popularnych w wieku XVIII i kontynuowanych jeszcze w romantyzmie). Trzeba także pamiętać, że traktaty Libelta są silnie osadzone w dziewiętnastowiecznej kulturze polskiej, zwłaszcza zaś romantycznej ideologii. Stachurski w badaniach nad heglizmem polskim dochodzi nawet do przekonania, że rozwój filozoficzny i społeczny Libelta wynika nie tylko z bazy

²⁷⁷ Na komparatystykę jako objaw myślenia o kulturze uwagę zwraca Michał Kuziak: por. M. Kuziak, *Mickiewicz komparatysta ...* (Zob. także: Tenże, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2006 oraz Tenże, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2007).

²⁷⁸ B. Bakuła, *Kilka uwag o komparatystyce integralnej i Mickiewiczowskim dziedzictwie*, [w:] *Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym*, pod red. L. Wiśniewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010, s. 15-16.

²⁷⁹ J. Ławski, dz. cyt., s. 11.

²⁸⁰ Por. S. Fiszman, dz. cyt., *passim*.

jaką był system Heglowski, lecz także z popularnego w okresie romantyzmu „słowiańskofilskiego schematu historiozoficznego, dzielącego narody na «stare» cywilizacje i na narody «młode» wstępujące dopiero na scenę historii”²⁸¹. Owa paralela, którą można nazwać komparatystyczną, pozwala więc na stwierdzenie, iż Libeltowskie traktaty są w jakimś stopniu sposobem jego patrzenia na świat. Wydaje się także, że komparatystyka jest traktowana przezeń jako figura dyskursu filozoficzno-kulturowego. W takim rozumieniu dzieła autora *Filozofii i krytyki* wpisują się w nurt romantycznej humanistyki, proponowanej między innymi przez Mickiewicza. Zawartość traktatów Libelta pozwala na postawienie hipotezy, jakoby autor wykorzystywał romantyczną sztukę interpretacji, której istotą było porównanie właśnie.

Nie można jednak przyjąć bezkrytycznie potencjału, jaki niosą za sobą wykłady Mickiewicza. Nie wszystkie tezy wieszczą, Libelt uznawał za ważne i wartościowe. W artykule *Prelekcye Mickiewicza*, podzielonym na części: *Konfederacya Barska*²⁸², *Autorowie Stanisławowscy. Zdrajcy*²⁸³ oraz *Kurs czteroletni*²⁸⁴, wytknął poecie szereg nieścisłości i rażących błędów. Podkreślił także, że „przez fałszywy kierunek tym kursom nadany, wpływ ich na dzieje i losy ludów słowiańskich został spaczony” (PrM:KC, s. 147). W rozprawie zarzuca autorowi *Pana Tadeusza*, że przedstawiane przez niego wydarzenia pozbawione są powagi, która zafałszowuje historię (PrM:K, s. 116). Punktuje także nadmierne uleganie poetyckiej wyobraźni:

Zda nam się atoli, że Mickiewicz poszedł za daleko i że stworzył sobie fantom wyobraźni, którym siebie i drugich zastrasza. Wszystko to praw da, co powiedział o idei samowładztwa, tylko fałszywe z niej następstw a wyprowadził. Gdyby nawet ta idea była tak silna, to już dla tego samego, że na tak ogromnej przestrzeni jest rozpostarta, traci na sprężystości. Dalej jeżeli lud taką ma wiarę, nie mają jej oświeceńsi, ani senat, czego dowodem rewolucye dworskie niemal pod każdym następcą i to, co w siedem nastej prelekcji Mickiewicz powiedział o konstytucyjnych projektach Dołgorukich i Panina, o republikanckieh księżnej Daszków, o spiskach wojskowych Orłowów. Nadto potęgę Rosyi stanowią Słowianie, nie zaś azyatyckie plemiona, a w nich ta idea nie wyrobiła się, ale im w pojoną została i wbrew jest sprzeczną z pierwotną ideą słowiańską o wszechwładztwie ludu. Na koniec skądże w oczach profesora naraz dyabeł straszliwy i potężniejszy od Boga? Gzyliż tłumy niewolników, których bojaźń przed carem napędziła, silniejsze mają być duchem, niżeli

²⁸¹ L. Stachurski, dz. cyt., s. 83.

²⁸² Zob. K. Libelt, *Prelekcye Mickiewicza: Konfederacya Barska*, „Dziennik Domowy” 1842, nr 19-20.

²⁸³ Zob. Tegoż, *Prelekcye Mickiewicza: Autorowie Stanisławowscy. Zdrajcy*, „Dziennik Domowy” 1842, nr 21-24.

²⁸⁴ Zob. Tegoż, *Prelekcye Mickiewicza: Kurs czteroletni*, „Dziennik Domowy” 1844, nr 25-26.

zastępy wolnych, których miłość ojczyzny i wolność zagrzewa? Widzi nam się, że jeszcze niedawno temu patrzyła się Europa na ową siłę samowładztwa i przekonała się, że nie jest tak straszną, jak się wydaje (PrM:K, s. 119).

Zarzut formułowania przez Mickiewicza fałszywych osądów oraz poświadczania nieprawdy, Libelt podnosi także w części drugiej artykułu. W ocenie lekcji dziewiętnastego Mickiewiczowskiego kursu, filozof nawołuje, by poeta odwołał słowa, które w poczet zdrajców wpisują Wacława Maciejowskiego: „Winien to będzie Mickiewicz własnemu sumieniu, winien narodowi, aby albo sąd ten odwołał albo go uzasadnił” (PrM:A, s. 130). Zdaniem Libelta perspektywa, jaką prezentuje autor *Ballad i romansów*, jest bowiem obciążona poetyckim, mesjanistycznym widzeniem świata. Dlatego, choć twórczość Mickiewicza stanowi ważny kontekst dla filozofii Libelta, trzeba pamiętać, że nie była to inspiracja pozbawiona krytycznej refleksji.

Romantyczne poszerzenie perspektywy badawczej i interpretacyjnej włączyło, mimo licznych sporów na tym tle, do humanistyki polskiej dziewiętnastego wieku nowe obszary, takie jak choćby polityka, gospodarka (zwłaszcza historyczna), religia, obyczajowość, a także inne sztuki, takie jak malarstwo – wykorzystywane jednak nie jako osobna, nie mająca wspólnoty z literaturą sztuka, lecz jako równorzędny jej kontekst, czy też uzupełniająca ją perspektywa. Stało się to także przyczynkiem do wpisania komparatystyki w szeroki kontekst filozofii kultury, który zarysował właśnie Mickiewicz, jako pierwszy polski komparatysta²⁸⁵. Zarys historii literatury z elementami literatury porównawczej, usytuowany w kontekście przemian kulturalnych, społecznych, historycznych i tym podobnych, zaprezentował już w *Przedmowie do Ballad i romansów*:

Aby zaś pokazać dowodnie, jak rodzaj poezji romantycznym zwany powstał, doskonalił się i na udzielny, w sobie skończony ukształcił się nareszcie, potrzeba wyłącznych okoliczności wpływających nań, czyli tworzących go, szukać i odróżniać między mnóstwem innych okoliczności, tworzących inne poezji rodzaje. Należy poszukiwać zwyczajnej zawisłości i następstwa zdarzeń; jak za odmianą uczuć, charakteru, opinii narodowych, zachodzi odmiana w samej poezji, która najpewniejszym, bywa znamieniem wiekowego usposobienia ludów. Tym sposobem zamiar opisanie samej poezji romantycznej, wciąga mimowolnie do uwag nad innymi jej rodzajami; albo raczej zniewala przebiegać historią powszechną poezji, przynajmniej ile rzecz przedsięwzięta wymaga, a granice przemowy

²⁸⁵ Na to, iż Mickiewicz był pierwszym polskim komparatystą wskazują między innymi: H. Janaszek-Ivanickova, *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989 i H. Markiewicz, *Badania porównawcze w literaturoznawstwie polskim*, [w:] Tegoż, *Przekroje i zbliżenia dawne i nowe*, Czytelnik, Warszawa 1976 oraz najdawniejsze artykuły i książki, prace Stefana Sawickiego i Mirosława Strzyżewskiego.

dozwalają. Nie wszystkie wszakże narody zastanawiać nas mogą; ze starożytnych grecki naprzód i najmocniej zwracać powinien uwagę. Naród ten co do płodów imaginacji, ich początku i rozwijania się, musi mieć, jako naród, podobieństwo z innymi narodami. Lecz jeżeli Grecy podobni są w tej mierze do innych, są tylko naturą rzeczy wszystkim pospolitą; ta zaś sama rzecz uważana co do kształtu i przeznaczenia jakie przyjmowała u Greków, odznacza ich i wynosi nad wszystkie inne narody²⁸⁶.

Widać zatem, że Mickiewicza interesowały „zasady rządzące rozwojem kultury i literatury, ich różnicowaniem się”²⁸⁷. Niejednokrotnie podkreślał, że:

Może uda nam się dowieść, że literatura łacińska nie jest tylko jedną z literatur, lecz że tworzy nieodłączną część jednej i jedynej literatury, literatury, której pierwsze słowo zostało wypowiedziane u kolebki rozwoju ludzkiego, a ostatnie – to znaczy to, które my nazywamy ostatnim – rozbrzmiewa w tej właśnie chwili w ustach wielkich pisarzy²⁸⁸.

Mickiewicz dostrzega pewnego rodzaju ciągłość i jedność literatury, która wywodzi się z owego „pierwszego słowa”, i która choć różnorodna, to ciągle „jedyna”. Różnorakie przyczyny, do których można zaliczyć na przykład zmienność dziejową, „wniosły do sztuki, dotychczas jednolitej, pierwiastki różnorodne i rozkładowe”²⁸⁹. Równie istotne dla wieszca jest chrześcijaństwo. W *Przedmowie* jednak uderza przede wszystkim zderzenie świata starożytnego i nowożytnego oraz przeciwstawienie kultury Północy i Południa, wywodzące się jeszcze z wieku XVIII²⁹⁰. Ten kluczowy dla dziewiętnastowiecznej historii Europy mit wyrósł z przekonania o wyższości kultury „starej” (śródziemnomorskiej, a więc południowej) nad nieoryginalną, wtórną kulturą Północy²⁹¹. Opozycja ta wynikała także z przekonania o zespole cech powiązanych z warunkami geograficzno-klimatycznymi. Narodom północnym (Irlandczykom, Anglikom, Skandynawom, Niemcom itd.) przypisywano dzikość, posępność i chłód, które korespondują z krajobrazem wybrzeży zimnych mórz, mglistego i chmurnego nieba, czy surowej, skalistej natury, natomiast narodom południowym – radość, harmonię i spokój. Ten podział na grunt literacki wprowadziła powieściopisarka i publicystka francuska Anne-

²⁸⁶ A. Mickiewicz, *Przedmowa*, [w:] Tegoż, *Poezye Adama Mickiewicza*, Drukiem Józefa Zawadzkiego, Wilno 1822, s. 186.

²⁸⁷ M. Kuziak, *Mickiewicz komparatysta...*, s. 65.

²⁸⁸ A. Mickiewicz, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 7, Czytelnik, Warszawa 1955 s. 183-184.

²⁸⁹ Tegoż, *O nowoczesnym malarstwie religijnym Niemców*, „Revue du Nord et principalement des pays germaniques” 1935, s. 287.

²⁹⁰ Zob. M. Kuziak, *Lustro imagologiczne Mickiewicza*, „Pogranicza” 2017, nr 20, s. 41 i następ.

²⁹¹ Por. J. Wierzejska, *Mit Południa jako kontrapunkt dla opozycji Wschód–Zachód i podstawa mitu Europy Środkowej*, „Porównania” 2012, nr 11, s. 71-86.

Louise Germaine Necker (znana jako Madame de Staël) w publikacji *O literaturze rozpatrywanej w związkach z instytucjami społecznymi* (1800). Na gruncie polskim mit ten zaszczerpił Mochnecki, po części wpisując się w koncepcję A.F. Schlegla, który dokonał przesunięcia ducha romantyzmu w stronę narodów romańskich, a granicy epoki we wczesne średniowiecze. W swoim dziele *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830) polski krytyk wskazuje na średniowiecze, jako na epokę, z której wywodzi się duch romantyczny. Oznaczało to odejście, jak pisze Janion, „za granicę teraźniejszej kultury” w celu stworzenia pomostu pomiędzy tym, co przeszłe, a teraźniejsze. Taki projekt, wizja rzeczywistości, ciągłej historii to „grunt, cel i zarazem zamysł, na którym wspiera się romantyczne poznanie”²⁹². Sprzężenie „starej” i „nowej” kultury to główne pragnienie romantyków:

Romantyzm, wbrew utartym wyobrażeniom, sprzęga w jednię zarówno młodość, jaki i starość. Młodość i starość człowieka, lecz również całej kultury, młodość etapu źródłowego historii i starość jako pełnię dziejowego procesu. Młodość jako witalność słowa i starość jako wyższy stan spełnienia w milczeniu [...]. Młodość jako pisanie i mówienie – starość jako epokę czynu. To wszystko [...] łączyć oraz spajać – jak młodość i starość – chce Romantyzm [...]²⁹³.

W erudycyjnej interpretacji Ławski zdaje się wskazywać romantyczne tendencje do łączenia i spajania pozornie przeciwstawnych pojęć („rozum i metalogikę, naturalne i nadnaturalne, piękno i brzydotę, w końcu ludzkie i Boskie ...”²⁹⁴), w które wpisuje się przede wszystkim zestawienie kultury starożytnej i nowożytnej, Południa i Północy. Opozycja ta, tak silnie eksponowana w najwybitniejszych polskich dziełach doby romantyzmu, objawiająca się na zasadzie przeciwstawiania dzikich stepów Ukrainy, cyprysowemu gajowi – charakterystycznemu dla pejzażu południowego²⁹⁵, jest więc szczególnym rodzajem ujawnienia sposobu myślenia dziewiętnastowiecznych poetów o kulturze i historii. Myślenia, które można nazwać hermeneutycznym, bo objawiającym się przez „zestrojenie, synergię, spotkanie ruchu *stąd* wiodącego *tam* – i otwarciem owego *tam* na to, co jest *tu*, co jest *stąd*”²⁹⁶.

²⁹² J. Ławski, dz. cyt., s. 11.

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ Tamże.

²⁹⁵ Obrazy takie pojawiają się w *Marii* Antoniego Malczewskiego, *Lilii Wenedzie* Juliusza Słowackiego czy *Konradzie Wallenrodzie* Mickiewicza.

²⁹⁶ J. Ławski, dz. cyt., s. 12.

Opozycja Południa i Północy przejawia się także w refleksji teoretycznej Libelta, takiej na przykład, jak kwestia rozwoju filologii. W traktacie *Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania* uczyony dokonuje swoistego zestawienia dokonań starożytnych Greków i Rzymian z językami naukowymi ukształtowanymi w narodach wschodnich. Zauważa, iż w początkach rozwoju tej dyscypliny to właśnie klasyczne wzorce dominowały w jej uprawianiu, a wychowanie młodzieży na tej właśnie klasyce polegało²⁹⁷. „Późniejsze albo później odkryte pojęcia wschodnich narodów nosiły cechę niemowlęcą w porównaniu z młodzieńczą energią ducha klasycznej starożytności [...]” (F, s. 222).

Usytuowanie rozwoju komparatystyki w kontekście historycznym pozwala na traktowanie jej jako holistycznego spojrzenia na rzeczywistość ludzką. Jawi się ona nie tylko jako metoda, ale i jako wiedza, styl „czytania” tekstów przynależnych do kultur zorientowanych na wzajemne oddziaływania. Zakorzeniona w świecie ma charakter ponadhistoryczny, bo „niczego nie porównuje. Komparatystyka troskliwie przygląda się splotom, nasłuchuje, cała jest uchem, można by rzec”²⁹⁸. Działania komparatystyczne w tym rozumieniu poszukują dziedzictwa, są też silnie umocowane w historii, będąc zarazem – niczym znaczenie słów – historią wielu sił²⁹⁹. Libelt zaś zdaje się realizować działania komparatystyczne w tym właśnie stylu. Nie wykorzystuje wyłącznie repertuaru odpowiednich środków formalnych, służących porównaniu, lecz przede wszystkim ukazuje dzięki nim swój sposób myślenia o literaturze, filozofii i rzeczywistości. Równorzędnymi w stosunku do siebie obszarami porównawczymi dla Libelta stają się malarstwo, religia, mitologia, kultura, literatura i wiele innych. Trzeba pamiętać o związku Libeltowskich traktatów z dziejami literatury, historią geopolityczną oraz społeczną i obyczajową dziewiętnastowiecznej Polski. Tylko taka szeroka perspektywa rysuje przed odbiorcą nowe

²⁹⁷ Andrzej Kijowski w *Podręczniku wielkości* (fragmencie *Listopadowego wieczoru*) opisuje proces lektury dzieła Plutarcha dokonany przez polskich romantyków. Krytyk zauważa, że dla Mickiewicza, Słowackiego i Mochnackiego dzieło starożytnego historyka było lekturą pobudzającą pierwsze wzruszenia patriotyczne. Zwraca uwagę na to, jak pokolenie romantyków traktowało literaturę. Bo Plutarch dla romantyków, jak pisze Kijowski, „był tym, czym dla pokoleń późniejszych była lektura np. Nietzschego albo Bebla” i dawał nie tylko wzory biografii, lecz także wzory dorastania, dojrzewania, wzrastania, stawania się człowiekiem zdolnym do działania. Lektura *Żywotów sławnych mężów*, na którą złożyła się parantela losów Greków i Rzymian oparta na możliwości kojarzenia podobieństwa w czasie i przestrzeni dzięki przekonaniu o jedności dziejów, ukształtowała romantyczne widzenie świata. Była to bowiem pierwsza lektura młodzieńców początku XIX wieku, podstawa ich wychowania, która zadecydowała o ich późniejszym stylu myślenia o literaturze jako specyficznym miejscu przecięcia i konfrontacji wszystkich sfer działalności człowieka. Zob. A. Kijowski, *Listopadowy wieczór*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1972.

²⁹⁸ Z. Kadłubek, *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 179.

²⁹⁹ Por. A. Regiewicz, *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*, Universitas, Kraków 2015.

spojrzenie, zwrócone ku zmitologizowanej świadomości narodowej, przejawiającej się w epoce polskiego romantyzmu.

Rozumienie komparatystyki tutaj zaprezentowane zgodne jest przede wszystkim z praktyką interpretacyjną wywiedzioną z dociekań Ricœura i Gadamera. Podstawowymi pytaniami są bowiem formuły takie, jak *kim jestem, jaki sen ma życie*. Takie rozumienie wiąże się także z relacyjnością zaistniałą pomiędzy tekstem a podmiotem dokonującym lektury³⁰⁰. To także moment, w którym można mówić o związkach komparatystyki z retorycznością. Adam Regiewicz tak widzi punkt, w którym na gruncie hermeneutyki rodzi się retoryczność:

Zarysowana tu relacyjność pomiędzy tekstem a czytającym koresponduje z lewinasowską filozofią spotkania – rozmowy, która przypomina, że człowiek jako istota relacyjna zawsze stoi w obliczu jakiejś Twarzy, zawsze przemawia do Kogoś – także w spotkaniu z tekstem odczytanie nigdy nie jest bezosobowe, ale zawsze pozostaje w relacji: przekonuje do czegoś, prezentuje swoje racje itp. Ten moment spotkania, kiedy podmiot (konkretna osoba ze swoją historią, ukształtowanie egzystencjalnym) spotyka się z tekstem, Dzielę, to zderzenie dwóch świadomości, dwóch światów, dwóch aksjologii – to jest moment etyczny w postępowaniu czytelniczym³⁰¹.

Spotkanie z tekstem nie jest zatem monologiem, jest intensywną „pracą myśli”³⁰², w której trzeba zaszyfrować i jednocześnie odszyfrować kod językowy. Spotkanie to zaś zmusza do zderzania ze sobą różnych światów, a więc wprawia myśl w negocjacyjny ruch, celem wytworzenia hipotez rozumienia rzeczywistości.

Komparatystyczne czytanie jest możliwe dzięki zastosowaniu metod, które na gruncie literaturoznawstwa w ostatnim czasie są szczególnie popularne. Chodzi o *imaglogię*, której podstawą jest badanie zderzeń interkulturowych oraz funkcjonowania wyobrażeń o tym co „inne” i „swoje”. Przedmiotem jej zainteresowania są także stereotypy, rozumiane jako zamrożone obrazy świadomości uczestników społeczności globalnej. Imagologii jednak nie należy traktować jedynie jako wizję rzeczywistości, lecz przede wszystkim jako metodę czytania porównawczego, co wydaje się zwłaszcza zasadne z uwagi na podjęcie zadania, jakim jest opisanie złożonego procesu kształtowania się polskiej filozofii narodowej, wywodzącej się

³⁰⁰ Por. H.G. Gadamer, *Teksty i interpretacje*, przeł. P. Dehnel, [w:] *Teorie literackie XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

³⁰¹ A. Regiewicz, *Poza horyzontem...*, s. 17.

³⁰² J.P. Hudzik, *Interpretacja–tożsamość–etyka*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007, s. 219.

z imaginariem słowiańskim³⁰³. Wydaje się bowiem, że *image* – zatem wyobrażenie – jest jedną z determinant kształtowania się *ja* narodowego, bo to właśnie ono pozwala na snucie refleksji na temat wyjątkowości Słowian, jako tej nacji, która Europie ma przynieść wybawienie. Imagologia pozwala wyjaśnić mechanizmy rządzące sposobami postrzegania przez siebie społeczeństw, które to w konfrontacji widzą szansę na zbudowanie nowych reprezentacji. Imagologia pomaga ponadto zrozumieć sposób wzajemnego tworzenia się z pozoru wykluczających się wizji świata, bo stawia na tezę, że w tekstach ukształtowanych językowo odzwierciedlają się wyobrażenia o rzeczywistości kulturowej. Literatura i filozofia w takim ujęciu jest dyskursem rozumianym jako system myślenia i rozumowania, które wyodrębniają się z zestawu przeczytanych i zreinterpretowanych tekstów³⁰⁴, bo – jak zauważa Ruth Benedict – „żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia”³⁰⁵.

Wszelako stereotyp Słowianina panujący w Europie niemal od początków istnienia tej nacji wydaje się mieć tu szczególne znaczenie. Stereotypy w świetle imagologii jawią się jako reprezentacje zbiorowych form myślenia o kulturze, z jednej strony, tworzące fałszywie wygodny klucz interpretacji świata, z drugiej jednak, obrazujące mechanizmy kreowania tożsamości. Daniel-Henri Pageaux zauważa, że w badaniach literackich zapomina się o tym, że stereotyp niesie za sobą nie tylko negatywne konotacje:

L’image reste un mot flou, passe-partout, faussement commode. Aussi est-il utile de réfléchir sur une forme particulière et massive de l’image : le stéréotype. Là encore, cette étude (peu fréquente en littérature) est souvent obscurcie par la question de la fausseté et des effets pernicieux du stéréotype au plan culturel³⁰⁶.

[Wyobrażenie pozostaje niewyraźnym słowem, głównym, lecz fałszywie wygodnym kluczem. Dlatego warto zastanowić się nad konkretną i masywną formą wyobrażenia: nad stereotypem. To badanie (niezbyt częste w literaturze) jest bowiem często przysyłane kwestią kłamstwa i szkodliwego wpływu stereotypu na poziomie kulturowym. Tłum. M.U.].

³⁰³ Por. M. Stanisławski, *Europejski wymiar literatury polskiej według Wincentego Pola*, [w:] *Obrazy natury i kultura. Studia o Wincentym Polu* pod red. Małgorzaty Łoboz, Agencja Wydawnicza a Linea, Wrocław 2015, 531-549.

³⁰⁴ Por. M. Titzmann, *Kulturelles Wissen - Diskurs - Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichte*, „Zeitschrift für französische Sprache und Literatur” 1991, nr 99, s. 51

³⁰⁵ R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966, s. 71.

³⁰⁶ Por. D. H. Pageaux, *La littérature générale et comparée*, Editions Armand Colin, Paris 1994, s. 62.

Warto zatem w piśmiennictwie Libelta odszukać śladów stereotypów i skonfrontować jego twierdzenia z wyobrażeniami Zachodu na temat uczestnictwa Słowian w dziejach. Imagologiczna orientacja umożliwia osadzenie złożonych przemian światopoglądowych polskiego romantyzmu w kontekście nie tylko estetycznym, lecz także socjologicznym, politycznym i geograficznym. Jest to także sposób na opisanie zjawiska konfrontowania indywidualności z kolektywnością, występującego w pismach Libelta, a zarazem próba opisanie jednostki na tle ducha większości. Tożsamość Słowian tworzyła się bowiem nie w próżni, lecz w opozycji do zachodnioeuropejskiej doksy³⁰⁷.

Dlatego też działania imagologiczne w niniejszej pracy wsparto strategiami zaadaptowanymi z nauk społecznych, szczególnie z psychologii międzykulturowej i psychologii indygenicznej. Teoretyczne i praktyczne zdobycze tych dwóch subdyscyplin psychologii głównego nurtu śmiało można przełożyć na klasyczne literaturoznawstwo, bo notują one, w pewnym stopniu, zbliżone do nauki o literaturze problemy teoriopoznawcze. Zarówno w psychologii historyczno-kulturowej, jak i w literaturoznawstwie, stale powraca problem dychotomii myślenia o człowieku, na którego duszę składa się tak „realność” jego osoby, jak i jego mityczna tożsamość, której istotę trudno opisać przy pomocy czysto empirycznych narzędzi badawczych.

Psychologia międzykulturowa, podobnie jak literaturoznawstwo, nieustannie poszukuje swojej drogi metodologicznej, która pozwalałaby na to, by analogony, przez które człowiek widzi świat, ująć w empirycznym oraz „udowodnialnym” opisie. Psychologia historyczno-kulturowa jest nastawiona nie tylko na obiektywny pomiar i wyjaśnienie, lecz przede wszystkim na opis, zrozumienie, relatywizm, subiektywizm oraz podmiotowe doświadczenie w świecie kolektywnych relacji³⁰⁸. Myślenie, w tym specyficznym układzie odniesień, rozumie się przede wszystkim jako czynność zbiorową, której produktem jest określony obraz świata zależny od „małej kultury”, w której obraca się jednostka – a także sam badający. Naukowiec nieświadomie przypisuje zaobserwowanym zjawiskom i obiektom własną perspektywę, dlatego, jak dowodzą Andrzej Pankalla i Konrad Kośnik, to psychologia międzykulturowa i indygeniczna, będące dyscyplinami skierowanymi w stronę lokalności, mogą rościć sobie prawo do najpełniejszej adekwatności opisu, gdyż:

³⁰⁷ Por. R. Barthes, *S/Z*, przeł. T. Swoboda, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 57. (Mam tu na myśli nawiązanie do pojęcia doksy, wpracowanego przez Rolanda Barthesa. Definiuje on bowiem je w następujący sposób: „Doksa [...] to Opinia publiczna, Duch większości, drobnomieszkański Konsensus, Głos Natury, Gwałt Przesądu”).

³⁰⁸ A. Pankalla, K. Kośnik, *Indygeniczna psychologia Słowian*, Universitas, Kraków 2018, s. 70.

Człowiek dokonuje uwarunkowanej kulturowo interpretacji własnych doświadczeń, na podstawie której podejmuje określone działania stanowiące następnie przedmiot analizy badacza w celu rekonstrukcji znaczeń³⁰⁹.

W psychologii tego nurtu chodzi zatem o uchwycenie lokalnej mentalności użytkowników danej kultury przy zachowaniu maksimum obiektywności, możliwej dzięki zanurzeniu badacza w kulturę, którą opisuje. Tak jak psychologia międzykulturowa i indygeniczna realizują swoje badania w analizie specyficznych pojęć, przekonań i praktyk kulturowych w celu zrozumienia funkcjonowania człowieka w kontekście kulturowo-historycznym³¹⁰, tak samo czyni to teoria literatury. W badaniu wypowiedzi literackiej i filozoficznej należałoby więc uwzględnić i zgłębić wiedzę na temat unikatowej kompozycji każdego systemu kulturowego, historycznych źródeł i ciągłości kulturowej, trzonowych i peryferyjnych wymiarów kultury, idealnego i realnego poziomu jej funkcjonowania oraz wspólnych wzorców tożsamościowych i pewnych wewnętrznych sprzeczności, które decydują o tym jak Libelt pisze, i jak jego pisarstwo jest odbierane³¹¹.

Zastosowanie wszystkich wymienionych strategii komparatystyki kulturowej, zatem imagologii oraz psychologii międzykulturowej i indygenicznej, skłania do refleksji, że w badaniach zorientowanych na wyłuskanie z piśmiennictwa struktur światopoglądowych i ich ewolucji konieczne jest tak samo podejście estetyczne, jak i kulturowe, otwierające badacza wypowiedzi literackiej i filozoficznej na szeroki kontekst funkcjonowania tekstu.

* * *

Wszystkie wyżej przedstawione dociekania metodologiczne skłaniają do podjęcia próby odpowiedzi na pytania, które zostały postawione przez George Steinera w *Poezji myślenia*:

W jakich aspektach filozoficzna propozycja, nawet w nagości logiki Fregego, jest retoryczna? Czy można dany system poznawczy lub epistemologiczny oddzielić od jego konwencji stylistycznych, od sposobów wyrażania dominujących lub kwestionowanych w jego czasie i miejscu? Do jakiego stopnia metafizykę Kartezjusza, Spinozy czy Leibniza warunkuje

³⁰⁹ Tamże, s. 77.

³¹⁰ Zob. Tamże, s. 77.

³¹¹ P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 371.

zespół społecznych i instrumentalnych ideałów później łaciny, warunkują składniki i zasadniczy autorytet częściowo sztucznego już latynizmu w nowożytnej Europie?³¹².

Wynika to z przyjętej perspektywy patrzenia na tekst, a także postrzegania istoty ludzkiego bycia w świecie. Człowiek jest bowiem, jak twierdzi George Steiner w innym swoim dziele, nie tyle *homo sapiens*, co *homo quaerens* – istotą poszukującą, ciągle ponawiającą pytania³¹³. Paweł Boski podobnie jak Herodot, zauważa zresztą, że doświadczenie i wskazówki poruszania się po świecie zdobywamy wraz z kulturowymi podróżami, które może zagwarantować także proces lektury:

Dziś nie można już być „odkrywcą” nieznanymi lądów i zamieszkujących je „egzotycznych” ludów. Świat jest wciąż jednak pełen różnych przepisów na życie, które można poznać, będąc wrażliwym kulturowo podróżnikiem³¹⁴.

Problem badawczy podjęty w niniejszej rozprawie można sformułować w postaci kilku tez syntezyjących badania. Po pierwsze sądzę, że twórczość filozoficzna Libelta wpisuje się w nurt romantycznej konsolidacji filozofii i literatury, przez co zyskuje miano „literackości”. Po drugie, traktaty Libelta odzwierciedlają holistyczne postrzeganie świata, przez co komparatystyka w nich stosowana nie ma tylko wymiaru sztuki porównywania, lecz także (i przede wszystkim) jest sposobem myślenia. Komparatystyka w takim ujęciu jest zatem jedną z figur dyskursu filozoficzno-kulturalnego. Po trzecie, dzieła te mają charakter retoryczny, w wyniku czego należy podjąć badania wyłuskiwania z tekstu środków performatywnych charakterystycznych dla literatury³¹⁵. Retoryczność oznacza bowiem, że treści kulturowe zakodowane w języku mają potencjał semantyczny, który czytelnik dekoduje dzięki wiedzy, doświadczeniu i intuicji (dzięki „byciu” w świecie)³¹⁶.

Trzy wymienione tezy wskazują na to, że zarówno literatura, jak i traktaty filozoficzne, składają się na językowy obraz rzeczywistości. Wszelkie poznanie kultury oraz próby jej opisu są zapośredniczone przez „słowa”, które kulturę utrwalają. Język jest nie tylko systemem, lecz także praktyką kulturową i socjologiczną, co udowadniają współczesne studia językoznawcze. W prowadzonych badaniach uwzględniono wpływ uwarunkowań zewnętrznych na testy Libelta, w skład których wchodzi zarówno historia, polityka, socjologia, jak i konteksty intertekstualne. Analizowane dzieła potraktowano

³¹² G. Steiner, *Poezja...*, s. 11.

³¹³ Tegoż, *Gramatyki...*, s. 23.

³¹⁴ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 19.

³¹⁵ Por. Tamże, s. 10.

³¹⁶ Por. M. Urbaniak, dz. cyt., s. 10.

jako swoiste medium, które prowokuje do dialogu, a także koduje znaczenia i treści kulturowe. Uznano je także za kulturowe i czasowe „bycie” w świecie ich autora, objawiające się w wyprodukowanych przezeń znakach językowych. Ich odczytanie, interpretacja, jest zaś próbą zrozumienia człowieka i jego uczestnictwa w kulturze³¹⁷. Warunkuje to więc model czytania tekstu, w którym nadrzędną rolę odgrywają interferencje zachodzące pomiędzy polami semantycznymi³¹⁸, najpełniej objawiającymi się w figurach wzniosłości, w metaforach absolutnych oraz w reinterpretacjach i transfiguracjach mitu. Wzniosłość, metaforologię i poetykę mitu, potraktowano jako swoistą teorię języka, a także jako rodzaj filtra, przez który widzimy artykułowaną przez artystę rzeczywistość pozatekstową. Udowadnia to twierdzenie, że człowiek wykazuje się zdolnością do przenoszenia stałych elementów w czasie, nieustannie przetwarzając je zależnie od tradycji kulturowej³¹⁹. Język nie jest bowiem tylko niezależną wobec świata strukturą (*langue*), która dookreśla wypowiedzi indywidualne (*parole*), jak chciał to widzieć Ferdinand de Saussure, lecz przede wszystkim stanowi twór historyczno-dziejowy, który rozwija się wraz z człowiekiem³²⁰.

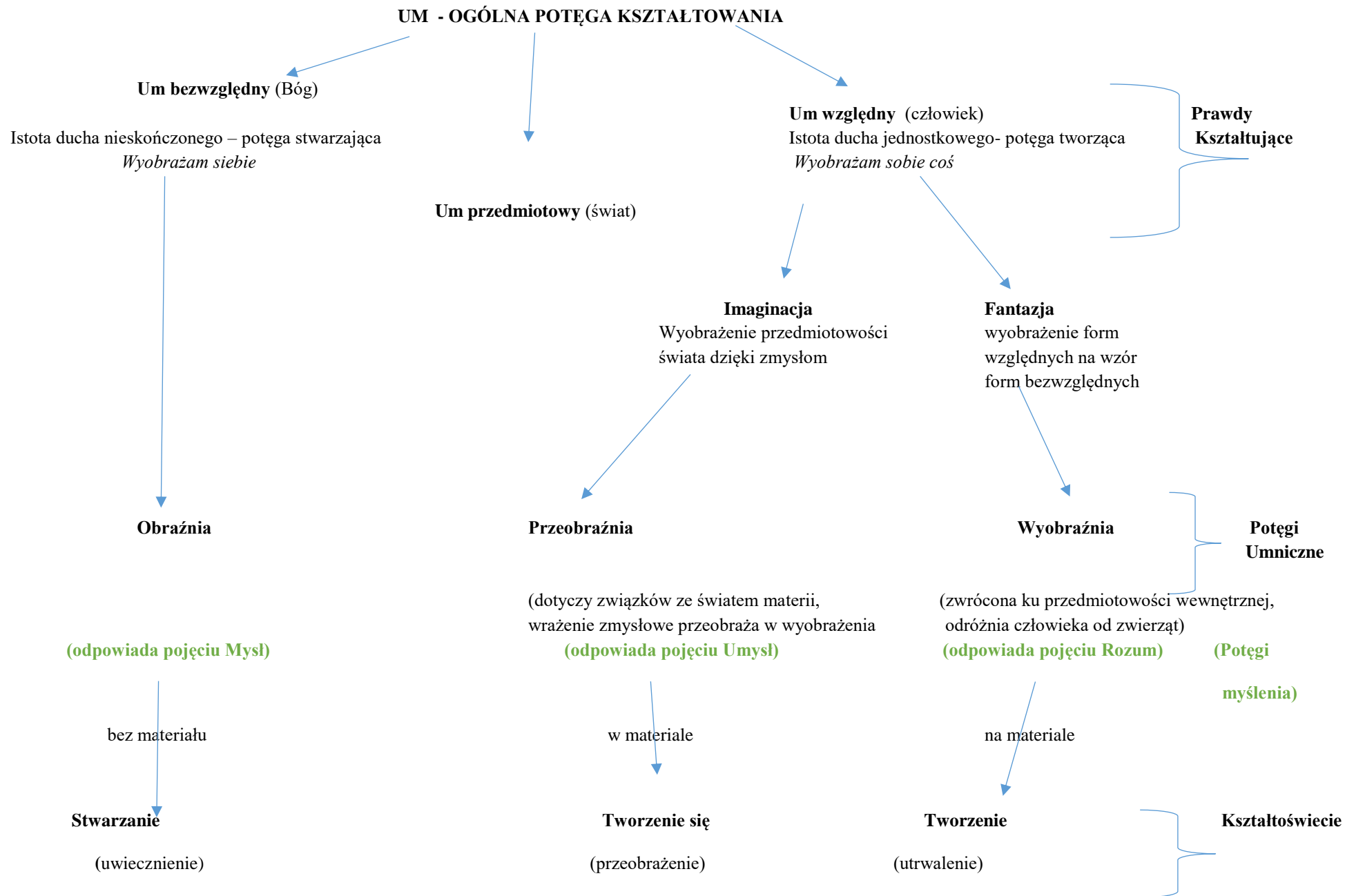
³¹⁷ Zob. Ricœur, *Język, tekst...*, s. 192.

³¹⁸ Por. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 24.

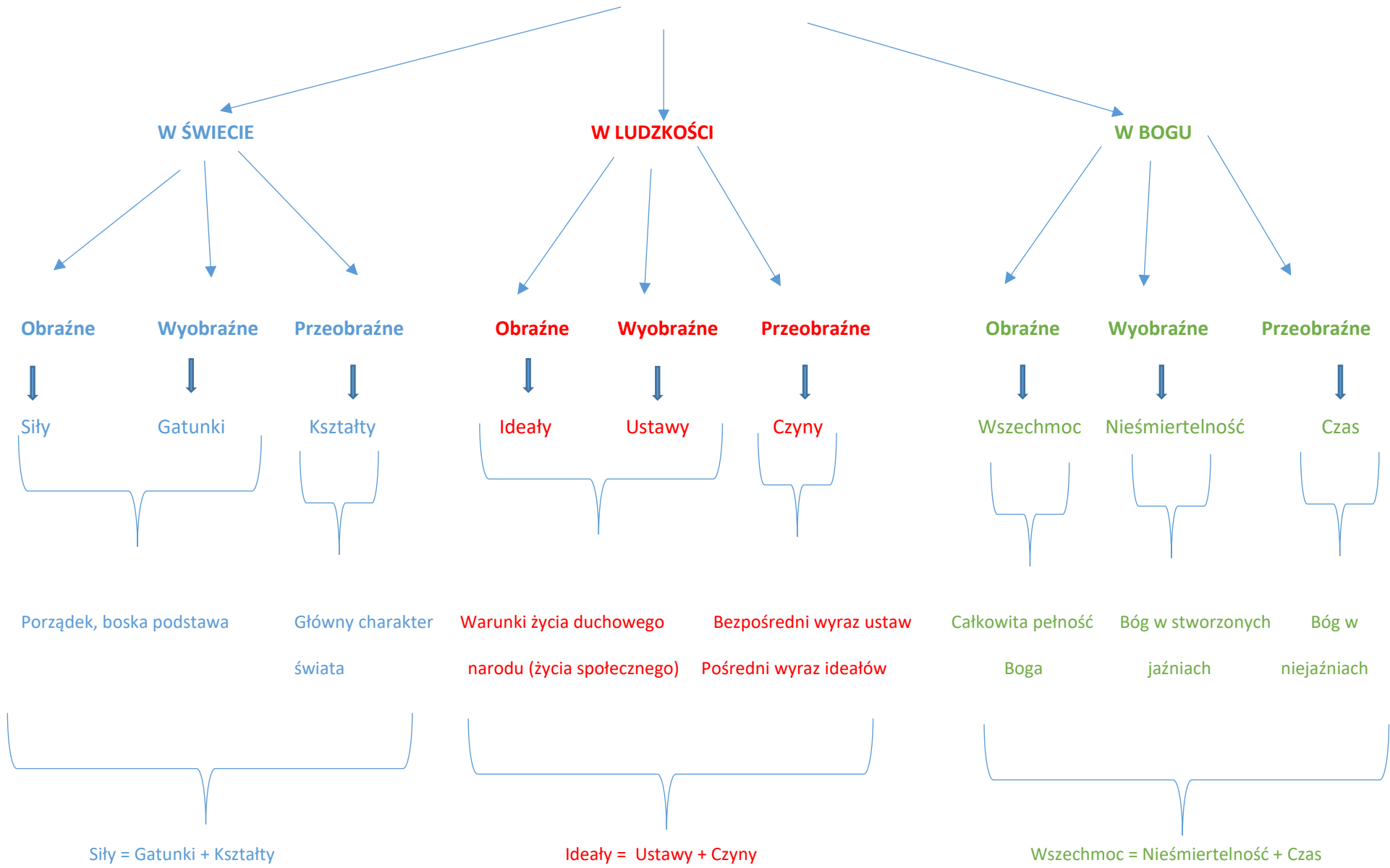
³¹⁹ Zob. Tamże, s. 51.

³²⁰ Por. M. Urbaniak, dz. cyt., 211-212.

V. Mapa systemu umnictwa Karola Libelta



FORMY PIERWOTNE



FORMY POCHODNE

Wzięte z form pierwotnych boskich
(widzenia)

Człeczokształty

(*Anthropomorfizm*)

Przenoszenie kształtów
(forma najniższa) na Wszechmoc
(na formę najwyższą)
Uczłowieczenie → nadawanie postaci
Bogu (Wszechmocy)

Światokształty

(*Kosmomorfizm*)

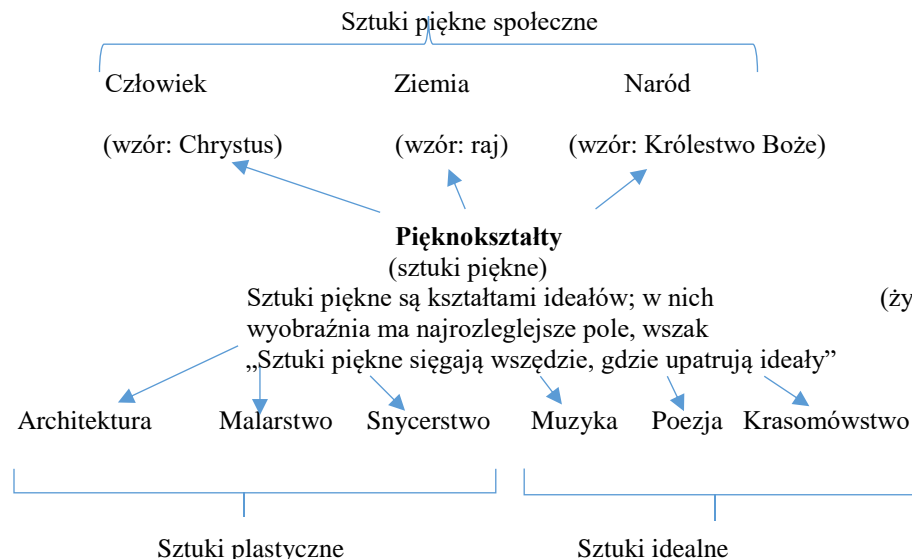
Układanie wieczności wedle stosunków
życia doczesnego, to światy żywych i umarłych;
łączy doczesność z ideałami;
Uświatowienie → nadanie postaci
Nieśmiertelności

Świątokształty

(*hieromorfizm*)

Przenoszenie nieśmiertelności na stosunki czasowe;
Obecność „oka świętości” w spojrzeniu na terażniejszość
Parciem ku kształtowi jest **przecucie**,
które kształtuje się w formie **snu i jasnovidzenia**
Uduchowienie → nadanie kształtu czasowi

Wzięte z form pierwotnych ludzkich
(idealność)



Calkokształty
(organizmy umięjętne i społeczne)

Sztuki piękne jako ustawa to artyści, ich dzieła i szkoły, to także smak i charakter narodu. Ustawa jest „każdoczesnością”
Stąd w każdej ustawie jest pewna całość, organizacja, system.

Umięjętne
(teoretyczne = idealne)
Ideały: wiara, prawo, dobro

Społeczna
(praktyczne = czynowe)
Ideały: prawda i piękno

Dziejokształty

(pamiętki, pomniki, nazwy)

Kształty czynów, obfite pole dla sztuk pięknych, mają charakter symboliczny

Wzięte z form pierwotnych natury
(rzeczywistość)

Ciałokształty

(ucieleśnienie sił)

Są to kształty sił, a więc także i praw natury. Siły same przez się nie są przedstawialne, ale umysł nadaje im kształty, dzięki doświadczeniu

<p>Działanie sił bezpośrednie (życie organizmu opisane przez fizjologię i sztukę lekarską)</p>	<p>Działanie sił pośrednie (Podmiot przechodnie w przedmiot)</p>
--	--

Pracokształty

(system nauk przyrodniczych)

To kształt gatunków, zawarty w wyobrażeniu w naukach takich, jak zoologia, botanika, astronomia, mineralogia (system nauk przyrodniczych, będący pochodną gatunku jako formy pierwotnej).
Ich podstawą jest praca zmysłów (obserwacja)

Naukowe

Społeczne

Tworokształty

(wyrazy, płody)

Ich charakter to nieustający ruch i metamorfoza.

Przedmiotowo-podmiotowe

Podmiotowo-przedmiotowe

FORMY PRZECHODNE

← W naturze

**Powiat tworzenia się, odpowiadający
Heglowskiemu *das Werden***

Atomy → kształty (byty)

(wg Hegla: żywostan cielesny)

Definicyjnie odpowiadają:

pod względem materialności - punktowi matematycznemu,
a pod względem treści – punktowi logicznemu.

Nie posiadają rozmiaru, kształtu, właściwości i jakości, lecz
Jednocześnie tworzą wszystkie cechy i jakość materialną dzieł
Stworzenia. Wywodzą się z prób wyjaśnienia zasady działania
świata według Demokryta.

Ruch → siła (życie)

(wg Hegla: żywostan zasadniczy)

Nazwany „duchem stwórcy”, jest pierwiastkiem życia.

Tłumaczy ideę stwarzania z nicości; nadaje atomom życie, tj. nadaje
mu właściwości. Jest zależny od woli, która przyspiesza, zwalnia lub
powoduje ustanie. Powoduje przejście od niczego do czegoś.

Płciowość → gatunki (typ)

(wg Hegla: żywostan niecielesny)

Wszelkie gatunki tworów do bytu wszechmoc wprowadza właśnie
przez płciowość. Wszelkie twory natury są więc dwoistego charakteru:
męskiego oraz żeńskiego. Atom był formą przechodną kształtów wszelakich,
dążność do płciowości składa się na macierz gatunków powstałych z
kształtów. Odpowiada biegunowości/dualizmowi w filozofii Schellinga.

↓ W ludzkości

**Człowiek przynależy do świata natury, ale jest też
duchem-człowiekiem.**

Natchnienie → pomysły

(wg Hegla: żywostan przedświatowy)

Człowiek oprócz zwierzęcej myśli, posiada pomysłowość.
Dzięki zaś związkowi ducha bezwzględnego z duchem
jednostkowym rodzi się natchnienie, polegające
na stwarzaniu pomysłów i czynów.

Spoleczność → ustawy

(wg Hegla: żywostan światowy)

Jest popędem, który prowadzi do grupowania się
w formy społeczne oraz do formowania ustaw.

Objawienie → ideały

(wg Hegla: żywostan pozaświatowy)

Prowadzi do wprowadzania ideałów, tj.
urzeczywistnia Królestwo Boże na ziemi.
Jest wieczne, nieustające.

→ W boskości

**Dzięki nimi boskość
wywołuje sama siebie**

Wszechobecność → czas

(wg Hegla: żywostan niebieski)

Jest wprowadzeniem czasu do
bytu. Dzięki niej czas jest
niepodzielną ciągłością.

Wszechzrówj → nieśmiertelność

(wg Hegla: żywostan niebiesko-boski)

Wprowadza nieśmiertelność do bytu.
Żywotem jest jaźń – dusza ludzka.

Wszechmożność → wszechmoc

(wg Hegla: żywostan boski)

Jest to potęga wszechkształtowania.
Objawia się w nieustannym stworzeniu.
Wprowadza ją wszechmoc.

Część I

Pisma Karola Libelta na tle dziewiętnastowiecznych prądów kulturowych i literackich: strategie komparatystyki kulturowej

*Może przyszłe wieki dadzą sobie radę z przerzuceniem solidnego mostu
nad przepaścią pomiędzy prywatnym kosmosem każdego, a ogólnym
kosmosem dla wszystkich.*

Witold Gombrowicz, *Proza. Reportaże. Krytyka literacka 1933–1939*

Rozdział 1. Na wschód od Zachodu – na zachód od Wschodu, czyli perypetie Słowiańszczyzny

1.1. Intruzi wkraczają do Europy - filozofia słowiańska w perspektywie imagologii

Koinè pierwotnie oznacza nowy język powstały w wyniku długotrwałych interakcji systemów komunikacyjnych ze sobą współlistniejących. Tym, co ją wyróżnia, to przyjęcie treści nie tylko lingwistycznych, lecz także kulturowych. Jest to bowiem kod hybrydyczny, na który składają się dwa światy językowe. Cechą *koinè*, która ją zarazem najlepiej określa, jest więc wspólnotowość. *Koinè* to jednak przede wszystkim nośna metafora kulturowa, która z trzech względów wpisuje się w problematykę powinowactwa literatury i filozofii. Po pierwsze, hybrydyczność *koinè* doskonale określa stawiane dziś humanistyce zadania: uzasadnia działania komparatystyczne oraz pozwala traktować zwłaszcza literaturoznawstwo i samą literaturę jako „złodziejki” rozmaitych języków teoretycznych i artystycznych. Po drugie, ta swoista hybrydyczność nie rodzi się w ramach wyizolowanej procedury, lecz jest rezultatem dialogu, który trzeba rozumieć szeroko – zarówno jako interakcje członków społeczności pogranicznych, jak i współlistnienie na jednym obszarze różnych tekstów kultury, prezentujących rozmaite sposoby widzenia, doświadczania i artykułowania często wspólnej rzeczywistości. Oznacza to, że teksty literackie i filozoficzne, przynależące do uniwersum humanistycznego, są aktem dialogu, który stwarza wspólną kompetencję kulturową. Po trzecie, i najważniejsze, pograniczność *koinè* prowokuje, by odnieść tę formułę do naznaczonych sytuacją geopolityczną dziewiętnastowiecznej Europy praktyk lekturowych i twórczych romantyków. Cywilizacyjny rozwój oraz pobudzenie świadomości narodowej wielu, dotąd uciśnionych, narodów zmusiły do poszukiwania przeróżnych form uczestniczenia w dziedzictwie kulturowym i jego tworzenia w ramach negocjowania tożsamości. Silne wstrząsy społeczne, polityczne i estetyczne wzmogły w obywatelach poczucie solidarności etnicznej oraz niemalże jednoczesny wzrost samoświadomości. Każdym narodzinom tożsamości towarzyszy bowiem relacja *Ja* do *Ty*. Człowiek w takim ujęciu to wszak byt sam w sobie, jak i byt zwrócony ku innym. Ów specyficzny ruch Franz Rosenzweig nazywa przejściem

od *Sobości* do miłującej duszy³²¹, Martin Buber od *Samoistoty* do osoby³²², a Emanuel Levinas od ateizmu bycia *Toż-samego* do metafizycznego pragnienia bycia dobrym *dla*³²³. Tylko odkrycie, że człowiek nie jest w świecie sam, a więc zwrócenie ku *Ty*, prowadzi do uświadomienia sobie samego siebie. Punktem wyjścia dla zbudowania tożsamości jest więc przezwyciężenie egoizmu *Ja* na rzecz wspólnoty, tudzież zorientowanie się wobec drugiego człowieka oraz skonfrontowanie doświadczeń indywidualnych z wyobrażeniami zbiorowymi. Umiejętność wejścia w relację z *Ty*, albo inaczej mówiąc – z *Innym*, świadczy o dojrzałości i jest nieodzownym elementem świadomego procesu kształtowania istnienia – także narodu. I choć wyobrażenie o sobie i świecie wydaje się przeciwieństwem rzeczywistości, to jednak wskazuje na mechanizmy funkcjonowania jednostek, ich potrzeby, pragnienia i wreszcie na sposób myślenia o świecie, artykułowane dość wyraźnie w tekstach językowych: zarówno literackich, jak i filozoficznych czy krytycznoliterackich. Ponadto, zawarty w tekstach językowy obraz doświadczenia rzeczywistości, troskliwie analizowany, pozwala zrozumieć, że budując tożsamość jednostka jest zarówno biorcą symboli, jaki i ich dawcą, a więc tak samo korzysta z już danych symboli, jak i je aktywnie zmienia³²⁴. Teksty językowe w takim rozumieniu są więc procesem jednoczesnego zwierania w całość doświadczenia kolektywnego (*uwspólnienie*) oraz rozprzęgania treści tego swoistego doświadczenia świata (*uprzedmiotowienie*), co Martin Buber określa mianem podwójnego ruchu: dystansowania się i wejścia w relację³²⁵. Konstruowanie *image* nie obraca się wszak wokół obiektywizacji doświadczenia, lecz raczej wokół doświadczeń fragmentarycznych, relatywnych i temporalnych, które prowadzą do wypracowania w ramach nieustannych negocjacji pewnego pola dyskursywnego.

Relacja *Ja* i *image* wskazuje na dynamiczny i aktywny proces kształtowania tożsamości w ramach analizowania siebie i *Innego* oraz przyjmowania i przeciwstawiania się stereotypom. Sytuacja Polski w dziewiętnastym wieku jest szczególnym okresem, bo choć niepodległe państwo nie istnieje, to jednak w próbach literackich oraz filozoficznych poetów i uczonych tego czasu dość wyraźnie odzwierciedlają się próby ukonstytuowania podmiotowości i tożsamości narodu. To stereotypy okazują się

³²¹ Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 162–163.

³²² M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

³²³ E. Levinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 262, 305.

³²⁴ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, s. 89.

³²⁵ Zob. Tegoż, *Pradystans i relacja*, [w:] Tegoż, *Ja i TY. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992, s. 127.

interesującą tkanką badawczą, bo ich struktura wskazuje na fundament ludzkiej egzystencji, czyli na relację człowieka z człowiekiem. Stereotypy to bowiem dialog oparty na wzajemnym odnoszeniu się do siebie, choć nie zawsze jest to dialog określony szacunkiem i sprawiedliwością.

Tożsamościowego, zwłaszcza intelektualnego, losu Polaków – Słowian, nie da się jednak zrozumieć bez sięgnięcia do przeszłości znacznie dalszej niż XIX wiek, bo – jak zauważa Paweł Boski – dopiero historyczna analiza polskiej kultury, wraz z opisem trzystu lat zagrożeń, utrat i niepewnej suwerenności, pozwala zrozumieć kształt polskiej tożsamości, która objawia się w postaci swoistego profilu, ukształtowanego właśnie „pomiędzy” kulturą Wschodu a Zachodu³²⁶. Jakkolwiek całą niemal Europę uformowały zmiany zapoczątkowane wraz z upadkiem starożytnego Rzymu i podziałem Europy na Zachód i Wschód³²⁷, poczucie przynależność do określonego kręgu kulturowego, łacińskiego lub greckiego, nie mogło w taki sam wyraźny sposób zrealizować się na ziemiach zamieszkiwanych przez wschodnio- i środkowoeuropejskie plemiona słowiańskie. O ile bowiem okcydent wyrósł z cywilizacji łacińskiej, kraje wschodnie mocno utożsamiały się z orientem azjatyckim oraz dziedzictwem bizantyjskim, a Rosja pielęgnowała rodzimą słowiańszczyznę i poczucie wyższości wobec Zachodu³²⁸, o tyle położona niemal na „środku” *terra Poloniae*, nie przejęła w pełni elementów żadnej z tych kultur³²⁹. Henryk Samsonowicz wskazuje nawet, że przed połową X wieku trudno mówić o jakimkolwiek „miejscu Polski w Europie”, pozostającej w tym czasie poza przemianami rodzącymi się tak na Zachodzie, jak na Wschodzie i w północnej części Starego Kontynentu³³⁰. To swoiste osadzenie Słowian „pomiędzy” i wynikające z niego poczucie zagubienia w mroku dziejów, determinowały do pielęgnowania wśród przedstawicieli Zachodu krzywdzących opinii na temat cywilizacyjnego zapóźnienia mieszkańców Europy Środkowej.

Niemniej jednak, nie należy zapominać, że stereotypy, nawet te negatywne, są kliszami, dzięki którym można ocenić pewne zjawiska, szczególnie procesy kształtowania

³²⁶ Zob. P. Boski *Kulturowe ramy...*, s. 373.

³²⁷ Linię demarkacyjną, powstałą po rozłamie starożytnego Rzymu uznano za „najtrwalszą granicę kulturalną kontynentu europejskiego” J. Kłoczkowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003, s. 12.

³²⁸ Por. M. Bobrownicka, *Antyteza słowiańsko-europejska. Z problemów stereotypu*, [w:] *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wigrowa, A.Z. Makowiecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.

³²⁹ Por. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 20.

³³⁰ H. Samsonowicz, *Miejsce Polski w Europie*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1995, s. 17.

się tożsamości. Posiadają one nie tylko definicję kulturową, która wskazuje na kategorię „błędnej, nieadekwatnej pseudowiedzy na temat innych grup etnicznych (narodowych)”³³¹, lecz także definicję makropsychologiczną i definicję charakterystyczną dla poznania społecznego, które wskazują na rozpowszechnienie i reprezentację, a więc na międzygrupową rywalizację, poznanie utajone i zapośredniczone, nie zaś tylko na źle rozumiane ignorancję i etnocentryzm, czy przeświadczenie o niższości innych względem *Ja*³³². Stereotyp jako element poznania jest strukturą zawierającą pewien zasób wiedzy, przekonań i oczekiwań³³³. W ten sposób, choć jest zjawiskiem społeczno-psychologicznym, staje się również ważną częścią badań literatury i filozofii, zwłaszcza zaś tekstów poruszających zagadnienia społeczno-polityczne³³⁴. Będąc jednak pojęciem zapożyczonym z innych dyscyplin niż praktyki analizowania wypowiedzi artystycznych i zarazem kategorią przystosowaną do opisu rządzącego się odmiennymi prawami, stereotyp nastęrcza badaczom wielu kłopotów³³⁵. Obowiązkiem jest zgoda na kompromis, który polega na zaakceptowaniu faktu, iż produkcja artystyczna jest formą praktyki społecznej, o czym pisze Zofia Mitosek:

Stereotypy nie jest kategorią literacką. Posługiwanie się tym pojęciem w badaniach literackich ma sens tylko i wyłącznie pod warunkiem akceptacji tezy, że produkcja artystyczna stanowi bogato zróżnicowaną w stosunku do innych form wersję praktyki społecznej³³⁶.

Stereotyp w języku artystycznym jest więc bardziej wartością poznawczą, niż komunikacyjną, bo świadczy nie tyle o chęci zakomunikowania uprzedzeń lub przekonań, co niesie ze sobą świadectwo wiedzy o świecie i jest sposobem jej artykułowania. Nie chodzi zatem o uchwycenie w tkance artystycznej *sensu stricto* stereotypów, czy też o rekonstrukcję ich kształtów tudzież o opis ich historycznej ewolucji utrwalonej w języku, lecz o uchwycenie ich wartości poznawczej³³⁷. W konstrukcjach artystycznych, do których zalicza się także wypowiedz filozoficzna, stereotyp jest o tyle ciekawy, że jest swoistym przetworzeniem rzeczywistości, w której dochodzi do kreowania *Ja*.

³³¹ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 491.

³³² Zob. Tamże.

³³³ Zob. D.M. Mackie, D.L. Hamilton i in., *Spoleczno-psychologiczne podstawy powstawania stereotypów*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, red. C.M. MacraeCh. Stangor, H. Hewstone, przeł. M. Majchrzak, GWP, Gdańsk 1999, s. 2-3.

³³⁴ Zob. B.N. Motlagh, *Les stéréotypes à travers le prisme de l'imagologie*, „Recherches en langue et Littérature Françaises Revue de la Faculté des Lettres” Année 5, nr 7, s. 62.

³³⁵ Zob. G. Grochowski, *Stereotyp – komunikacja – literatura*, „Przestrzenie Teorii” 2003, nr 2, s. 49.

³³⁶ Z. Mitosek, *Literatura i stereotypy*, PAN, Wrocław 1974, s. 6

³³⁷ Por. G. Grochowski, dz. cyt., s. 56.

Pytanie, jakie należy sobie postawić, nie powinno zatem brzmieć: „jakie stereotypy funkcjonują w pismach Karola Libelta?”, lecz: „jak Libelt wykorzystuje stereotypy i w jakiej funkcji?”, bo badaniu stereotypów w języku artystycznym towarzyszy nie tyle chęć ich społecznego lub lingwistycznego systematycznego opisu, co przekonanie o tym, że te formy artykulacji uprzedzeń odwzorowują praktyki społeczne, kształtujące naród i jednostkę. Stereotypy, zakotwiczone w tkance literackiej nie tylko jako jawne ich komunikaty, lecz także utajone znaki rozumienia rzeczywistości, stanowią mogą podstawę prowadzenia narracji kulturowych, charakteryzowania osób i zjawisk, stając się zarazem swoistymi kalkami i filtrami, przez które człowiek widzi rzeczywistość i dzięki którym ją nazywa. Stereotypy mają wszak funkcję narracyjno-tematyczną, to znaczy – łączą ze sobą nakładające się na siebie wielogłosowe, polifoniczne i zmienne czasowo „opowieści” o dziejach i narodach, a jednocześnie pozwalają orientować się w rzeczywistości, która nie jest porządkiem linearnym, lecz holistycznym. Dzięki tejże funkcji jesteśmy w stanie w strumieniu otaczających zdarzeń dostrzec sens³³⁸. Stereotyp, pomimo różnych sposobów jego definiowania, zawsze jest bowiem powtarzalną strukturą, zamrożonym obrazem rzeczywistości, wskazującym na genezę pewnych zachowań; zawsze też funkcjonuje w pamięci zbiorowej i wreszcie wspomaga poznanie siebie i innego³³⁹. O narracji jako sposobie rozumienia świata obrazowo mówi psycholog Jerzy Trzebiński³⁴⁰:

Umówmy się, że termin „zrozumienie czegoś” oznaczać będzie ukształtowanie się w naszym umyśle reprezentacji poznawczej, nazywanej potocznie „odzwierciedleniem” jakiegoś obiektu, zjawiska, czy stanu składającego się na rzeczywistość. W związku z tym, zrozumienie oznaczać będzie zarówno spostrzeżenie prostego obiektu fizycznego, np. spostrzeżenie nadjeżdżającego auta, jak i zrozumienie tego, co łączy Kasię z Adamem. W obu wypadkach rozumienie oznacza finalny produkt procesów poznawczych. Ten finalny produkt to właśnie uformowanie się poznawczej reprezentacji jakiegoś obiektu, czyli spostrzeżenie auta, zrozumienie tego, co łączy dwie osoby, lub odkrycie treści emocji, własnych czy cudzych. Procesy poznawcze, które prowadzą do zrozumienia oraz ich produkty mają różną formę. Procesem rozumienia może więc być najprostsz proces spostrzegania (np. auta), jak i skomplikowany proces myślenia, np. proces rozwiązywania problemu („czy oni się naprawdę kochają?”). Bardzo ważna teza współczesnej psychologii poznawczej głosi, że proces rozumienia ma charakter konstrukcyjny a nie reprodukcyjny³⁴¹.

³³⁸ Por. J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, GWP, Gdańsk 2002, s. 34.

³³⁹ Zob. . B.N. Motlagh, dz. cyt., s. 63-64.

³⁴⁰ Por. K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 7-15.

³⁴¹ J. Trzebiński, dz. cyt., s. 16-17.

Jeśli zatem psychologia podpowiada, że poznanie nie jest chaotyczne i nieprzewidywalne, a jest sterowane przez schematy poznawcze, a także że narracyjność stereotypu umożliwia „usensowienie” strumienia zdarzeń, to warto przyjrzeć się jak, po pierwsze, Słowianie funkcjonowali w „artystycznym” wyobrażeniu Zachodu, i po drugie – w jaki sposób przedstawiciele tej grupy na te uproszczenia odpowiadali i jak je przekładali na swoją siłę – wyróżnik. Ów zamrożony w tkance literackiej i filozoficznej dwubiegunowy obraz Słowianina wyjaśnia nie tylko społeczno-polityczne determinanty kształtowania się tożsamości, lecz także pozwala ukuć genezę filozofii słowiańskiej i narodowej Libelta. Przetworzony w piśmiennictwie stereotyp pokazuje językowe sposoby wytwarzania obrazu *Innego*, konfrontowania go z wyobrażeniem „własnym” i następnie wartościowania³⁴². Filozofia słowiańska to tożsamość przede wszystkim wyobrażona, skonstruowana w opozycji do wyobrażeń panujących w Europie Zachodniej, nowa jakość i zarazem próba zorganizowania sensu rzeczywistości związanej z określoną grupą etniczną.

Trzeba mieć na uwadze, że wprowadzony przez myślicieli przełomu XVIII i XIX wieku stereotyp przeciętnego obywatela Północy został zakotwiczony jeszcze w przekonaniach obywateli Rzymu oraz Bizancjum, określających Słowian jako plemię szalejące z nienawiści do Cesarstwa Rzymskiego³⁴³, horda nieokiełznanych barbarzyńców, czy dzikie plemiona Północy³⁴⁴ i bardzo długo funkcjonował w wyobrażeniu przedstawicieli kręgu kultury łacińskiej. Swoją żywotność zawdzięczał temu, iż stał się kluczowym ogniwem budowania argumentacji odmawiającej Słowianom udziału w procesach politycznych i kulturowych, kształtujących Europę. Uległość, niesamodzielność umysłowa, niekonsekwencja w działaniu, a także pieniactwo i chciwość, pozwoliły na to, by podważać zasadność wolności politycznej Polaków, a także podejmowanych przez nich walk narodowowyzwoleńczych. Pomijanie i swoiste przemilczenie okresów siły Słowian, oznaczało zaś świadome kształtowanie postawy zgodnej z niemiecką racją stanu, a zarazem odebranie prawa głosu tudzież podmiotowości/osobowości.

³⁴² Por. M. Dąbrowski, *Komparatystyka kulturowa*, [w:] *Komparatystyka dla humanistów. Podręcznik akademicki*, red. M. Dąbrowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 226.

³⁴³ Por. Michał Psellos, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976–1077)*, przeł. O. Jurewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985, s. 112.

³⁴⁴ Por. I. Surynt, *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”*. *Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne w XIX wieku*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.

Do kwestii udziału Słowian w dziejach nader często odnosił się mistrz Libelta – Hegel – czego świadectwem jest choćby niniejszy fragment *Wykładów z filozofii dziejów*:

Ludy te zakładały wprawdzie królestwa i toczyły mężne walki z różnymi innymi narodami; niejednokrotnie brały one nawet, jako straż przednią, jako twory pośrednie, udział w walce chrześcijańskiej Europy z niechrześcijańską Azją – Polacy oswobodzili nawet obłożony przez Turków Wiedeń – i część Słowian pozyskana została dla ducha zachodniego. Mimo to jednak cała ta masa ludzka pozostaje poza nawiasem naszych rozważań, ponieważ nie wystąpiła ona dotychczas jako czynnik samodzielny w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie. Czy nastąpi to kiedyś w przyszłości, nie wchodzi tu w zakres naszych rozważań, ponieważ w historii mamy do czynienia tylko z przeszłością³⁴⁵.

Według autora *Fenomenologii ducha* agrarny styl życia i warunki geograficzno-klimatyczne sprawiły, iż przeważał w charakterze Słowian żywioł chłopski. Prymat przyrody przyczynił się do wolniejszego rozwoju podmiotowej ich jaźni oraz wyzwał potrzebę uczestnictwa w sprawach wagi państwowej. Uczony traktował Słowian jedynie jako ludy towarzyszące i służebne, nie zaś samodzielnie politycznych obywateli Europy. Nazywając ich „masą ludzką”, podkreślił brak pierwiastka indywidualności oraz samodzielności, uznając tę nację za mniej wartościowy twór, pozbawiony wartości kulturotwórczych. To zaś pozwoliło, by Słowianom odmówić udziału w procesie produkcji i transmisji idei umysłowych, a także by wszelkie ich osiągnięcia, naznaczone odwagą, sprowadzić do uczestnictwa pośredniego. Przeświadczenie Hegla, wyartykułowane w jego pismach, to wyraźnie zaakcentowane przeświadczenia, że Słowianom nie należy się prawo do udziału w dialogu, a więc świadome odebranie im podmiotowości.

Zespół tychże rozlicznych, negatywnych bądź co bądź, cech prowokował do tego, by mówić o Słowianach jako o ludzie, który nigdy nie stworzył własnej kultury. Johann Gottfried Herder zauważa, że „Mikołaj Kopernik urodził się w kraju, który uważany jest niemal za pustynię literacką, w Toruniu w Prusach, 19 lutego 1473 roku, a wychował się w kraju, który uchodzi za jeszcze większą taką pustynię, w Krakowie w Polsce”³⁴⁶. Niemiecki filozof, choć zafascynowany ludowością, wyraźnie wskazuje na obiegowe stereotypy o proveniencji etnicznej, które powtarzają się w myśli innych

³⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, t. 2, s. 205 -206.

³⁴⁶ J. G. Herder, *Nieco o życiu Mikołaja Kopernika, jako dodatek do obrazu jego postaci*, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, wybór i oprac. T. Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 496.

germańskich uczonych takich jak choćby Leopold von Ranke, dla którego Słowianie to intruzi w małżeństwie romańsko-germańskim³⁴⁷.

Niemieccy filozofowie, formułując swoje opinie nie tylko poddali się stereotypowi, lecz także wykorzystali go w funkcji wprowadzenia wyimaginowanej harmonii kulturowej w chwili, gdy na arenę stosunków kulturowych wkroczył lud dotąd pomijany – słowiański intruz³⁴⁸. Taki sposób pojmowania jest wyrazem tendencji do upraszczania pewnych zjawisk, która to równocześnie pomaga uporządkować i uprościć stosunki środowiskowe. Wartościowanie kultury germańskiej jest wszak wyprowadzone z szeregu antytez takich, jak klasyczne przeciwstawienia: rozum – instynkt, porządek – chaos, pracowitość – lenistwo, stałość – niestałość oraz zestawy cech pozytywnych przewartościowanych w utajone wady, np.: uczciwość/szlachetność – obłuda, szczerość – hipokryzja, umiłowanie sztuki – ubóstwo umysłowe. Jest to w dużym stopniu perspektywa imagologiczna, bo skonstruowana na podstawie nie żywego doświadczenia, lecz na podstawie wyobrażeń i uprzedzeń. Tak głosy Hegla, Rankego i Herdera są wizją życia danego narodu, opartą na ideowym aspekcie, a także na stereotypach, które są generalizujące, unifikujące i mają zdolność do aktualizowania się w zależności od ideologicznych i politycznych potrzeb danego czasu³⁴⁹. W XIX wieku te uprzedzenia zostały odświeżone, ponieważ myśliciele tego czasu w obliczu pobudzenia świadomości tożsamości narodowej Słowian z jednej strony, dostrzegali potencjał tej nacji, z drugiej, podważali sens ich uczestnictwa w kulturze. W tej sytuacji

Traktowanie, zwłaszcza przez Niemców, Słowian w kategoriach ludu agrarnego, towarzyszącego, czy tchórzliwego, posiada znamiona stereotypu o proveniencji etnicznej, utrwalonego wraz z uprzedzeniami i elementami dyskryminacji i stanowi o cesze „kolonialnej” narodów zachodnich. To zaś determinuje przedstawicieli Zachodu do płynięcia z prądem dyskursu kolonialnego, który zawiera zestaw stereotypów, wśród których szczególnie wyróżniają się przekonania naznaczone etnicznością. Nie można bowiem skolonizować danej grupy ludzi bez utrwalania w nich poczucia niższości, czy bez propagowania krzywdzących i unifikujących stereotypów, naznaczonych ksenofobicznym ich użyciem. Stereotyp bezbarwnego Słowianina podświadomie pozwala, zwłaszcza

³⁴⁷Zob. L.v. Ranke, *Weltgeschichte*, Bd. VIII, Leipzig 1887, s. 9 (Por. L. Cs. Szabó, *Trzy siostry. Europa Środkowa w chrześcijańskim średniowieczu*, przeł. E. Miszewska-Michalewicz, „Więzi” 1989, nr 11-12).

³⁴⁸Por. B.N. Motlagh, dz. cyt., s. 68.

³⁴⁹Por. S. Musijenko, dz. cyt., s.17.

Niemcom, na uzasadnienie kolonizacji, dając jednocześnie grunt pod poczucie wyższości i władzy wobec narodów dziejowo zepchniętych na margines.

Trudno oprzeć się więc wrażeniu, że to właśnie tego typu opinie, wygłaszane przez najbardziej szanowane umysłowości swego czasu, doprowadziły do ukonstytuowania się unifikujących stereotypów, negatywnie wartościujących charakter nacji, zamieszkującej północne i wschodnie tereny Starego Kontynentu. Przyczyniły się także do tego dzieje Słowian, które Herder zinterpretował jako nieustanne popadanie w obce jarzmo:

Czyż ludy słowiańskie nie zamieszkiwały wschodnich Niemiec aż po Łabę, nie zajmowały terenu od Bałtyku do Adriatyku, aż do granic Grecji? I jak pracowite były kiedyś te kraje, jak kwitła w nich uprawa ziemi! Jak dzielnie broniły się przed wrogami! Co spowodowało, że ludy te popadły wszędzie w obce jarzmo? Zawiniła tu niespójność systemu ich rządów, zniewieściałość, korupcja i zbytek ich magnatów. Nigdy nie brakowało tym ludom porywów odwagi, brakło natomiast konsekwentnego i ogarniającego całość myślenia, brakło jedności i wierności³⁵⁰.

W niemieckich opiniach na temat Słowian gości więc nader często przekonanie o tym, że Słowianie naznaczeni są negatywnie konotującymi cechami takimi jak brak zdolności kreacyjnych, w tym szczególnie państwowotwórczych. Podkreślano także nieumiejętność uczenia się, a także chciwość oraz niekonsekwencję w działaniach na wielu płaszczyznach. Swoje miejsce tego typu opinie znalazły także w pismach polskich myślicieli, którzy z tym przekonaniem starali się walczyć, ale jednocześnie poddawali się mu. Od niemieckich uczonych, Polaków odróżnia jednak to, że w swoich wadach doszukują się możliwości wyciągnięcia nauki z błędów.

Libelt w swoich licznych rozprawach podjął się opisanie znaczenia Słowian w historii Europy. Przyczyny klęski tego narodu upatrywał, podobnie jak Herder, w uległości oraz braku silnego i spójnego systemu władzy. Podobny styl wyprowadzania wniosków charakteryzował także Mickiewicza – autora prelekcji paryskich. We wstępnym opisie krajów słowiańskich, wieszcz zauważa bowiem, że dostatek żyznej gleby, przyczynił się do upadku nacji, przyzwyczajonej do „materialnej łatwości życia”. Buduje także, podobnie jak Libelt i Herder, perspektywę spojrzenia na Słowiańszczyznę w ramach struktur długiego trwania świata:

³⁵⁰ J.G. Herder, *Wydarzenia i postacie ubiegłego stulecia: August król Polski i Stanisław Pierwszy*, przeł. T. Namowicz, [w:] Tegoż, *Wybór pism...*, s. 507–508.

[...] Ludy te [słowiańskie – przyp. M.U.], które w dawnych epokach graniczyły z cesarstwem Franków, za Karola Wielkiego i za Napoleona, których część podlegała waszym kapitulantom, a częśćka dziś jeszcze podlega waszemu kodeksowi; ludy, które od Europy przejęły religię, ustrój wojskowy, sztuki i rzemiosła, które materialną siłą oddziaływały na Zachód, ludy te są może najmniej znane pod względem moralnego i umysłowego stanu. Duch europejski trzyma je, że tak powiem, w pewnym oddaleniu i wyłącza ze społeczności chrześcijańskiej. Czy rzeczywiście nie posiadają one żadnego swoistego żywiołu cywilizacji? Czyż w niczym nie pomnożyły zasobu bogactw umysłowych i dóbr moralnych chrześcijaństwa? Pytanie takie wydaje się im uwłaczające (...) ³⁵¹.

Słowianie to zatem lud pracowity i dzielny, ponad miarę kochający swoją ziemię, jednak jest to także plemię, w naturze którego tkwi negatywnie rozumiana prostota oraz skłonność do zaniedbań. Przede wszystkim jednak ludy te od wieków uczestniczyły w kształtowaniu chrześcijańskiego dziedzictwa Europy, od zawsze też były otwarte na dialog i wymianę kulturową z Zachodem, przyjmując obce sobie wierzenia i wzory. To poddanie się „europejskości” nie sprawiło jednak, że Słowian traktowano jako równorzędnych partnerów, lecz jako członków społeczności peryferyjnych, mniej ważnych, ciągle jeszcze nieznanymi, zmuszanych do udowadniania zasadności traktowania ich jako pełnoprawnych członków społeczności chrześcijańskiej. Mickiewiczowską refleksję w swoich pismach powtarza Libelt, który *nota bene* również wyprowadza swoje rozpoznanie z szeregu pytań:

Czym się dzieje, że lud, co tyle ukochał ziemię swoją, który na jej ołtarzu złożył tyle ofiar i poświęceń, dla którego i dziś jeszcze sam wyraz *ojczyzna* ma coś świętego, uroczego, co serce jego elektryzuje i wstrząsa – czym się dzieje, że naród taki przyszedł do upadku? (OM, s. 5).

Zadane przez Libelta pytania są próbą nadania sensu rzeczywistości. Są także świadectwem iście romantycznego przekonania, że poznanie nie rodzi się w ramach reprodukcji, lecz konstrukcji. Wątpliwości, które wzbudzić mają w odbiorcy kolejno formułowane pytania, prowokują bowiem do wejścia w dialog, dyskusję tudzież polemikę. Co więcej, jest to świadomy zabieg retoryczny, który motywuje wdrożenie do wyводу procedury porównawczej, wyjaśniającej przyczynę pomijania Słowian w dyskusji o Europie. Uczony w sposób dość schematyczny przeciwstawia Słowianom, inne – w domyśle zachodnioeuropejskie – narody:

³⁵¹ A. Mickiewicz, *Z wykładu I, Kurs Pierwszy (grudzień 1840 – czerwiec 1841)*, [w:] Tegoż, *Prelekcje paryskie*, t.1, przeł. L. Płoszewski, wybór M. Piwińska, Kraków 1997, s. 84.

[...] Miłość ta była ideałem, nie rzeczywistością; ojczyzna była bóstwem, gdzieś w samych polotach wyobraźni unosząca się, a nigdy nie zstępowała na ziemię, do rzeczywistych stosunków życia. Nic zatem dziwnego, że kiedy inne narody dojrzewały na mężów, rozpatrywały się w stosunkach obcych i swoich i przemyślały w spekulacjach o zwiększeniu dorobku i miana swego, że wśród nich naród-kochanek, przytulający do serca ojczyznę-kochankę, uniósł z sobą sam jej ideał, który mu żadna siła z łona jego wydrzeć nie zdoła, a dał się wyzuć z rzeczywistości, nawet z samej ziemi ojczystej, gdy wyrodni owi ojczymowie ludu, owi Jakubowie, nią frymarczyli, a obcy z tej słabości i frymarki korzystali (OM, s. 5).

I choć wskazuje na niespotykane wśród nacji Europejskich idealistyczne poczucie miłości Słowian do ojczyzny, to jednak kieruje uwagę na dziewiętnastowieczne obiegowe przekonanie o cywilizacyjnym zapóźnieniu Słowian, którzy nie byli tak przedsiębiorczy i władczy, jak Germanie, a przez to naiwni, bierni i posłuszni³⁵². Idealistyczne uczucie nie pozwala bowiem Polakom na prowadzenie wyrachowanej polityki zagranicznej, czy zbudowanie silnego i niezależnego państwa. Niemniej jednak, siłą ludu, który jako jeden z nielicznych kocha ponad miarę ojczyznę, jest właśnie miłość i przywiązanie do ziemi:

Z tego względu, im bliżej człowiek z naturą złączony, im mniej odbiegł przez cywilizację od pierwotnych praw przyrodzenia, tym wydatniej odzywa się to powinowactwo ziemi do człowieka. Jest to owa tęga do kraju, na którą rzuceni w dalekie strony, z dala od ojczyzny chorują (OM, s. 10).

Oto bowiem Słowianie szczególnie kochają swoją ojczyznę:

Narody rolnicze z tego samego powodu mają więcej miłości ojczyzny niżeli narody przemysłem idące; narody lądowe – więcej niżeli nadbrzeżne i wyspiarze, których przemysł i handel w odległe kraje prowadzi i od ziemi ojczystej odrywa. [...] Nigdy nie byli ku wędrownikom skorymi rolnicy. Stosunek ten u naszych włościan mianowicie, tak przeważny wpływ wywiera, że się z trudnością za swoje strony przenoszą i dlatego każda okolica, w okręgu mil kilku, jest stereotypowym tych samych zawsze rodzin odciskiem, i co okolica natrafimy na osobne, jej tylko właściwe rysy twarzy, na te same obyczaje, a nawet ubiory (OM, s. 12).

Konstruując obraz Słowianina, Libelt odwołuje się do obiegowych przekonań na temat natury narodów rolniczych, lądowych i wyspiarskich. Autocharakterystykę buduje na zasadzie porównywania z „obcością” innych narodów, co jest zresztą kluczowym

³⁵² Trzeba zauważyć, że nie można tych kategorii odnieść do Rosjan, który stali się pełnoprawnym uczestnikiem światowej areny politycznej, militarnej, handlowej i kulturalnej.

elementem kreowania wszelkiego rodzaju *image* w duchu dialogiczności³⁵³. Porównania to nieodzowny element stylu pracy Libelta, który w licznych swoich pismach zderza charakter Słowian z charakterem nacji germańskiej. W podobnym tonie wypowiada się także inny polski idealista – August Cieszkowski. Autor *Ojczyzna nasza* w swoich pismach również często przeciwstawia nację słowiańską ludom germańskim, które niepodległym już u samej kulebki³⁵⁴. Nie bez znaczenia jest, że to właśnie Niemcom przeciwstawiani są Słowianie. Jeśli sięgnąć do biografii Libelta, a także innych polskich uczniów Hegla, to łatwo dojść do wniosku, że właśnie pod okiem niemieckojęzycznych uczonych nasi polscy uczeni zdobywali wykształcenie wyższe i to w Niemczech po raz pierwszy przyszło im obcować z *Innym*. Niemiecka nauka, przez to właśnie, że została przez Polaków zapoznana w rodzimym środowisku, stała się jednym z ważniejszych punktów odniesienia do konstruowania własnej wizji filozofii i literatury.

Procesy tożsamościotwórcze, oparte na zespole stereotypowych wyobrażeń i klisz kulturowych, szczególnie widoczne są w kursie literatury niemieckiej Libelta, zaprezentowanym w Poznaniu w 1841 roku. Treść wykładów zachowała się w artykułach *Ludy germańskie uważane w spełnieniu dziejowego posłannictwa swego*³⁵⁵ oraz *Jak się przedstawia dzisiejsza masa literatury niemieckiej*³⁵⁶, które zostały wydane także przez Bibliotekę Warszawską i przedrukowane później w zbiorze *Pisma pomniejszych*³⁵⁷. W swoich wykładach uczony odwołuje się do wizerunku ludów niemieckich (J, s. 12-23) oraz ich duchowości, rozbiegając ją na części: plastyczną, psychologiczną i estetyczną (J, s. 23-74). Wykład *Jak się przedstawia dzisiejsza masa literatury niemieckiej* w kontekście przedstawionych w dysertacji badań jest o tyle ciekawy, że dokonując charakterystyki Niemców, Libelt zwraca uwagę na etniczne warunki kształtowania charakteru tej nacji, a następnie dokonuje porównania działań artystycznych i kulturalnych Polaków i Niemców³⁵⁸. Po pierwsze, uczony zwraca uwagę, iż Germanie usytuowali się w strefie kontynentalnej:

³⁵³ Por. В.А. Хорев, Польша и поляки глазами русских литераторов. Имагологические очерки, Москва 2005.

³⁵⁴ Zob. A. Cieszkowski, *Ojczyzna nasza*, t. I: *Wstęp poprzedzony traktatem „O drogach Ducha”*, Poznań 1922, s. 93.

³⁵⁵ Zob. K. Libelt, *Ludy germańskie uważane w spełnieniu dziejowego posłannictwa swego*, [w:] Tegoż, *Pisma pomniejsze*, dz. cyt., s. 99-135.

³⁵⁶ Zob. Tegoż, *Jak się przedstawia dzisiejsza masa literatury niemieckiej*, [w:] Tegoż, *Humor i prawda w kilku obrazkach*, Nakładem B.M. Wolffa, Petersburg 1852, s. 65-81.

³⁵⁷ Zob. K. Libelt, *Kurs historii literatury niemieckiej*, [w:] Tegoż, *Pisma pomniejsze*, Księgarnia Nakładowa S. Lewentala, Poznań 1851, s. 1-98.

³⁵⁸ Zob. W. Hahn, *Karol Libelt jako krytyk literacki*, „Pamiętnik Literacki” 1907, nr 6/1/4, s. 224.

brak więc u nich tego ruchu i życia, rzeczywistości, które roztwiera handel morski. W krajach kontynentalnych wszystko staje się kontynentalne, forma rządu, życie publiczne. Wszystko ustala się na lud stały, na którym z trudnością przyjmują się zmiany, ruchy, reformy (J, s. 72).

Taki zaś zabieg świadczy o tym, że Libelt swoje poznanie opiera na wiedzy stereotypowej w rozumieniu makrospołecznym i poznawczym. W swojej wypowiedzi filozof zwraca uwagę zarówno na rozpowszechnione w danej grupie (tutaj bardzo szerokiej, bo europejskiej) przekonanie na temat tego, jacy są inni, jak i tendencję do deindywidualizacji, realizując swoje rozpoznanie według schematu: „ludy żeglarskie charakteryzuje dynamika, ludy kontynentalne – statyka i trudność w przystosowywaniu się do zmian”³⁵⁹. Po drugie, myśliciel w swoim wykładzie zestawia polską i niemiecką literaturę i kulturę, potwierdzając, że kształtowaniu się świadomości rozwoju własnej kultury, nieodłącznie towarzyszy proces porównywania z innym. Wydobywanie osobliwości polskiej literatury, filozofii, czy też kultury na tle dokonań innych narodów nierozzerwalnie wiąże się ze zrozumieniem istoty prawa serii³⁶⁰. By zrozumieć specyfikę polskiej kultury, należy usytuować ją wobec nadrzędnej struktury, a następnie wobec niej zorientować się.

Warto przyrzeć się również sposobowi argumentacji Libelta, konstytuującym tworzone przez niego słowiańskie *image*. Kluczowym elementem formowania przez uczonego wizerunku narodowego jest bowiem dokonywanie szerokich oglądów, zorientowanych na zjawiska społeczno-kulturowe. Tak na przykład konstrukt uwielbienia do rodzinnej ziemi jest wyeksponowany dzięki porównaniu tęsknoty Polaków pozostających na wygnaniu do uczuć, jakie odczuwają „do krainy śniegów i lodów Skandynawii” oraz „Etiopy do spiek piaszczystych pustyń Afryki, i umierają z tęsknoty” (OM, s. 11). Uczonemu nie obca jest także historia rdzennych Amerykanów, którzy „na każde cięcie siekiery europejskiej, co się głuchym echem po lasach odwiecznych rozlega, truchleje, bo czuje, że z prześwieceniem tych kniei, uszczupłą się granice siedlisk jego” (OM, s. 11). Podniesienie kwestii niewoli dzikich plemion Ameryki przydaje się Libeltowi także w momencie, w którym rozważa kwestie prawa i ustawodawstwa. W opisie przyzwyczajenia do niewoli, skądinąd podobnego w swym wymiarze do bajki

³⁵⁹ Zob. P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 491.

³⁶⁰ G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 82–84.

Ptaszki w klatce Ignacego Krasickiego, pokazane jest, w jaki sposób ubezwłasnowolnienie narodu wpływa na młode pokolenia:

Człowiek, dziecko przyzwyczajenia, jeżeli nie zazna lepszego stanu rzeczy, z którym by swą dolę porównał, pokocha nawet niewolę do tego stopnia, iż gdy go usamowalniają – jak się to zdarza często u Negrów w Ameryce – nie nawykły, a zatem nie umiejący sam o sobie radzić, prosi z pokorą, aby go do dawnego wrócono stanu (OM, s. 27).

Myśliciel jest także doskonale zorientowany w sytuacji geopolitycznej krajów azjatyckich. Zauważa, iż „w krajach niewoli, którą na naród włożył rząd samowładny, jak np. w Azji, rzetelnego przywiązania do władzy i instytucji krajowych i do rządu być nie może” (OM, s. 27). W rozprawie *O odwadze cywilnej* uczony wskazuje także na mechanizmy działania władz totalitarnych, opartych na wywoływaniu strachu i ociemnienia, wśród nich wymieniając państwa, takie jak Chiny, Indie i kraje arabskie (OO, s. 28, 47-48).

Komparatystyczny kierunek myślenia, zorientowany na zjawiska geopolityczne, Libelt ujawnia zresztą nieustannie, wprost wyznaczając kierunek postępowania analitycznego. W rozprawie *O emancypowaniu się stosunków familijnych (Stosunek syna do ojca)* zaznacza, iż jego zamiarem jest wielokierunkowe ujęcie zjawiska tytułowej emancypacji:

Abyśmy zrozumieli potrzebę emancypacji, a stąd wnieśli, w jakich się zakreslić powinna granicach, obejrzymy się na stosunki rodzinne w różnych epokach społeczeństwa i u narodów na różnym stopniu oświaty będących (OE, 113).

Podobnie dzieje się we wprowadzeniu do eseju *Towarzystwa i towarzyskość*, w którym autor wyraźnie zaznacza, że całkowite spektrum pojęcia widać dopiero w szerokim jego oglądzie, zorientowanym na różne czasy i narody:

Są czasy, których cechą jest towarzyskość, a towarzystwa obcymi im były; takimi były wieki średnie, są znowu inne, i my dziś w nich żyjemy, w których zdaje się, że cała społeczność ludzka na towarzystwa się rozwiązuje, a towarzyskości mało. Są narody, przez wiązanie się w towarzystwa, wyprowadzające i dokonywające dzieła wielkie i wzniosłe, jak Anglia, a tak mało towarzyskie, że zdumiewa nas ich obojętność, otrętvia ich zimno; są inne znowu, jak Polska, której ciągłym życiem z dnia na dzień towarzyskość, ale za to żadnego popędu do łączenia się w jedność ku jednemu celom. [...] Widać zatem, że towarzystwa i towarzyskość, lubo tak bliskoznaczne wyrazy, różnego są znaczenia, a tym samym różnego muszą być co do treści początku; cechując zaś charakter czasów, narodów i osób wpływają oczywiście na ich losy i powodzenie. Warto stąd na jednym i drugim zastanowić się, a naprzód odsłonić

źródła, z których sączy się skłonność naturalna już do łączenia się w towarzystwa, już do towarzyskości [...]. Może to będzie cechą dziejów, może i skazówką na przyszłość (TT, s. 137).

Tak więc uczony, opisując najróżniejsze zjawiska społeczne, składające się na treść tożsamości wyobrażonej, powołuje się na dzieje narodów Konga, Loango (dawne królestwo afrykańskie), Sudanu, Gwinei, Indii, Chin, czy Grecji (TT, s. 114-120). Opisując stosunek syna do ojca, przywołuje z kolei liczne przykłady historyczne, mitologiczne i biblijne, dookreślające różne warianty stosunków rodzinnych. Opisuje losy Abrahama wiodącego na ofiarę syna Izaaka, prawodawstwo Drakona, Solona i Likurga, wydarzenia z życia Sofoklesa (którego syn oskarżył o obłąkanie, i który na dowód tęgości umysłu odczytał ukończoną tragedię *Króla Edypa*). Przytacza także dzieje Cymona, syna Miltiadesa, który odbył karę więzienia w imieniu swojego ojca, by ten mógł dostąpić godnego pochówku (TT, s. 122).

Analiza systemów prawnych i ustrojów politycznych, a także prelogicznych, której dokonuje Libelt, jest pełna odwołań do europejskiej i światowej sytuacji geopolitycznej i filarów kultury europejskiej³⁶¹. Myśliciel w ten sposób prezentuje swoje przekonanie o uniwersalistycznym wymiarze wartości takich jak miłość do ojczyzny i tęsknota za nią. Duża wiedza na temat społeczeństw i narodów żyjących na różnych kontynentach i w różnych czasach pozwala na wypracowanie nowych znaczeń i wyobrażeń, a także jest bliska założeniom nowoczesnej hermeneutyki, wedle której oddalenie czasowe – a także terytorialne i kulturowe – pozwala na obiektywizację, rewizję poglądów na temat danego zjawiska³⁶². Libelt w swoich wywodach próbuje dotrzeć do źródła, za które uznaje dzieje narodów na przestrzeni wieków. Takie działanie, zorientowane na poszukiwanie analogii i przeciwstawieństw, z pewnością można nazwać objawieniem komparatystycznego i hermeneutycznego sposobu myślenia filozofa o dziejach, kulturze, filozofii i polityce. Szerokie spojrzenie na zjawiska zniewolenia, miłości i tęsknoty konstituują *image* i tożsamość wyobrażoną, a co więcej, są charakterystyczne dla każdego, kto dąży do okrywania tajemnic powiązanych z istnieniem człowieka i jego obecnością na ziemi. Autor *Dziewicy Orleańskiej* zauważa zresztą sam, że postępek jest przypisany rodzajowi ludzkiemu i stanowi o jego samoświadomości:

³⁶¹ Kwestię azjatyckich systemów politycznych i religijnych Libelt porusza także w rozprawie *Estetyka czyli umnictwo piękne. Część ogólna*. Skupia się w niej przede wszystkim na kwestii poczucia piękna i prawdy zależnego od przyjętej wiary, jednak jest to jeden z wielu momentów jego tekstów, który poświadcza szeroką jego wiedzę na temat systemów państw nie tylko europejskich, ale i azjatyckich, czy afrykańskich. Zob. Tegoż, *Filozofia i krytyka*, t.4, dz. cyt., s. 8 i następ.

³⁶² Por. K. Wądolny-Tatar, dz. cyt., s. 10.

Rodzaj ludzki choć z wolna, choć wielokrotnie krętymi i kołującymi drogami, ale wciąż postępuje ulepszeniu materialnego i moralnego bytu swojego, wnika w tajniki sił przyrodzonych, ziemię, to mieszkanie żywota jego i wszystko, co na ziemi, pod swoje podbija panowanie, uczy się poznawać wartości własnej i nieskończonej wielkości Boga. Oto cel wyższy, duchowy, cel postępu i ciągłego zbliżania się do doskonałości, jaki włożony został na człowieka, będącego pod względem gatunkowania się i potrzeb fizycznych podobnym do innych tworów zwierzęcych (TT, s. 139).

Podobnie zdaje się o tym myśleć Mickiewicz, który w swoich prelekcjach stara się dokonania kulturowe i literackie Słowian zderzać z tradycją literacką starożytnych Greków i Rzymian, a więc wpisywać Słowiańszczyznę w ciągłość kulturową Zachodu. Zarówno działania Libelta, jak i autora *Pana Tadeusza*, są próbą wypracowania tożsamości słowiańskiej, a także osadzenia jej w ogólnoeuropejskim ciągu kulturowym. Te działania są zarazem próbą udowodnienia, że nie tylko Polacy czerpią z osiągnięć cywilizacyjnych Europejczyków, lecz także Europejczycy winni przyjmować nauki płynące z doświadczeń Słowian. Tymczasem, Zachód zapomniał, że wymiana kulturowa powinna być dwustronna oraz że doświadczenia przeszłości uczą, by nie dokonywać prób, których wynik jest już znany³⁶³.

Dlaczego więc zrozumienie, że podstawową cechą Słowian jest umiłowanie ojczyzny jest tak ważne dla polskiej filozofii narodowej? Głównie dlatego, że jest to warunek skutecznego przedstawienia wartości i bogactwa umysłowego Słowiańszczyzny przedstawicielom Europy Zachodniej. Co więcej, tylko świadomość, że jest to siła nacji powszechnie uznanej za słabą, umożliwia rzetelne i wiarygodne przeprowadzenie argumentacji, uzasadniającej znaczenie Słowian w uniwersalnej misji dziejowej. Uderza to tym mocniej, jeśli wziąć pod uwagę, że początki polskiej filozofii narodowej nierozzerwalnie wiążą się z tezami Herdera, szczególnie zaś z ideą³⁶⁴, na którą składa się przekonanie, że każda ludzka jednostka jest obywatelem Państwa Boga na ziemi oraz że to właśnie w Słowianach tkwi moc, urzeczywistniająca się w cnocie pracowitości oraz w pokojowym usposobieniu.³⁶⁵ W czasie zmian, za jaki Herder uznał wiek XIX, te właśnie te cechy predestynują Słowian do narodu, w którym mogłaby spełnić się idea

³⁶³ Por. A. Mickiewicz, *Dziela*, t 8–9: *Literatura słowiańska*, tłum. L. Płoszewski, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997 (Kurs I, s. 25).

³⁶⁴ Por. P. Szymaniec, *Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie” 2008, s. 34.

³⁶⁵ Zob. J.G. Herder, *Myśl o filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962 (por. H. Jakuszek, *Religijne tło idei człowieczeństwa (Humanitätsidee) w filozofii Johanna Gottfrieda Herdera*, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy i Z. Zwolińskiego, Genensis, Warszawa 2004, s. 237).

człowieczeństwa³⁶⁶. Ten to właśnie aspekt pozwala Libeltowi na przekucie negatywnie konotujących cech (uległość, naiwność, bezbarwność osobowościowa) w wartości poczciwe (pracowitość i pokojowość).

Libelt, wzorem swoich rówieśników, buduje wyobrażoną tożsamość narodową, na którą składają się czynniki tak etniczne, jak i historyczne. Odpowiada na negatywny stereotyp – wartością pozytywną, stawianą w opozycji do zachodniego wyobrażenia. Nie zapomina o negatywnych wymiarach osobowości słowiańskiej, jednak potrafi w taki sposób przewartościować swoje spojrzenie, że wady przekuwa w pierwiastki stanowiące o wyjątkowości Słowian. Nie powiela więc schematów poznawczych, lecz je (re)konstruuje i nadaje im nowych znaczeń. Walka o docenienie Słowiańszczyzny wiązała się wszak z gotowością do przeciwstawienia się kulturowej pogardzie, zakodowanej w opozycjach takich jak *swój – obcy*, *lepszemu – gorszy*, *ekskluzywny – powszechny* oraz *stary – nowy*. Te matryce konceptualne z jednej strony, pozwoliły Niemcom, Francuzom i Anglikom zbudować pogardliwy wobec kultury Wschodu mit światłej kultury Zachodu; z drugiej, stały się też świadectwem przewartościowania pejoratywnych znaczeń na rzecz stopniowego przełamywania przez Słowian siły dominującego wówczas dyskursu³⁶⁷.

Warto w tym miejscu powołać się na polskie badania psychologiczne, których przedstawiciele ustalili, że Polaków charakteryzuje osobowość skirtingowa (skacząca). Koncepcja ta zakłada, jak piszą Andrzej Pankalla i Konrad Kośnik, że „Polak-skirtingowy (podobny w swych właściwościach do histeryka) posiada wykształcone w toku historii narodowej cechy, które w sytuacjach krytycznych jawią się jako adaptacyjne, jednakże ujawniają swoje wady w okresach spokoju i stabilizacji”³⁶⁸. Taki profil osobowościowy nakazuje, by w sytuacji zagrożenia mobilizować się i przekuwać negatywnie rozumiane cechy w motor napędzający pęd ku słusznej sprawie. Ułańska fantazja, samowola, słomiany zapał, brawura, lekkomyślność i teatralność, wytykane Polakom w pismach niemieckich uczonych, w pismach polskich myślicieli ustępują odwadze, gotowości do poświęcenia, hartowi ducha oraz wytrwałości. Są to bowiem cechy konieczne do przetrwania.

Polacy, pomimo wielu porażek, wyłamywali się więc z postaw charakterystycznych dla osób skolonizowanych – nie naśladowali bezrefleksyjnie swojego kolonizatora, czego

³⁶⁶ Zob. J.G. Herder, *Myśl o filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 326-328.

³⁶⁷ Por. A.B. Pankalla, K.K. Kośnik, dz. cyt., s. 25.

³⁶⁸ Tamże., s. 52.

dowodem jest choćby odchodzenie i jawna krytyka systemu Hegla dokonana przez Libelta. Walka o wyrwanie się spod takiego obrazu, przybierająca proces „odfalszowywania” zachodnioeuropejskiego *imaginationum*, świadczy o tym, że polska tożsamość jest na tyle silna, że nawet zniewolenie i propagowanie stereotypów nie doprowadza do zablokowania jej kulturowego dziedzictwa³⁶⁹. Wskazuje to nie tylko na fakt, iż w konstrukcjach myślowych filozofów zachodnich zakotwiczone są stereotypy, lecz także na to, iż dla polskich filozofów narodowych stereotyp jest ważny, gdyż stanowi nieodłączny element krytycznej refleksji nad własnym narodem³⁷⁰. Głęboko zakorzenione poglądy, utrwalane w wyniku międzykulturowych interakcji, integrowały Polaków oraz gwarantowały poczucie zakorzenienia i swoistej odrębności kulturowej³⁷¹, czyli pomagały w znalezieniu swojego miejsca w ramach twórczego dialogu. Wskazały także na ich potencję, na ową świeżą krew, mającą zbawić Europę. Walka to zaś wyróżnik kultury dynamicznej. Kolonizatorzy, propagując stereotypy, udowadniali zaś, przynajmniej w pojęciu kultur młodych, brak dynamizmu, czyli mocy kreacyjnej mającej realny wpływ na przyszłe dzieje świata.

1.3 Mesjanizm i misjonizm jako strategie „odfalszowywania” zachodnioeuropejskiego *imaginationum*

Jeśli zatem polskiej kultury, pomimo skolonizowania, nie można nazwać kulturą tautologiczną, a więc bezrefleksyjnie powtarzającą wzory przejęte od kolonizatorów³⁷², to warto przyrzeć się próbom konceptualizacji walki przedstawicieli polskiej inteligencji z działaniami nastawionymi na zneutralizowanie źle rozumianej przez Europejczyków słowiańskiej tożsamości oraz formom działań kompensujących poczucie niższości. Stereotyp bezbarwnego Słowianina, jak wskazano w poprzedniej części, długo bowiem funkcjonował w myśleniu Europejczyków, a z tym krzywdzącym przekonaniem starał się walczyć niejeden Polak. Był nim na przykład sam Adam Mickiewicz. Poeta nie uniknął jednak zaplątania w poczucie niższości, wynikające przede wszystkim z wprowadzenia antytezy słowiańsko-europejskiej i tworzenia mitu słowiańskiego:

³⁶⁹ D. H. Pageaux, dz. cyt., s. 63.

³⁷⁰ Por. P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 494

³⁷¹ J. Berting, Ch. Villain-Gandossi, *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, [w:] *Narody i stereotypy*, pod red. T. Walas i J. Woźniakowskiego, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995 s. 14-23.

³⁷² Por. D. H. Pageaux, dz. cyt., s. 63

Wielu słowianofilów zachodnio- i południowosłowiańskich XIX stulecia (choć w XVIII wieku nie brakowało prekursorów, a w XX – kontynuatorów ich myśli) przyjęło stereotyp antytezy słowiańsko-europejskiej i w rezultacie nie uchroniło się od kompleksu niższości, będącego logicznym następstwem częściowego choćby uwewnętrznienia zaprezentowanej kategoryzacji. Z jednej strony, owi słowianofile eliminowali niektóre składniki strukturalne własnej tradycji narodowej przez jej uludowienie, usytuowanie w polu semantycznym takich pojęć, jak „bierność” i „zniewolenie” oraz oparcie na legendzie zamiast na historii. W ten sposób tworzyli mit słowiański (to znaczy mit wspólnoty Słowian – jednolitej, acz często pomijającej Rosjan), ale jednocześnie ujawniali swe poczucie gorszości od Europy Zachodniej, ufundowanej na tradycji antycznej i judeochrześcijańskiej, a pośrednio także od potężnej, niehamującej imperialnych zapędów Rosji. Z drugiej strony, wykształcili oni różne koncepty mesjanistyczne – czasem laickie, czasem religijne, skontaminowane z martyrologicznym przeświadczeniem o wartości ofiary – które pełniły rolę kompensacyjną w stosunku do wspomnianego poczucia gorszości, ponieważ moralnie wywyższonej ojczyźnie przypisywały misję walki z tyranią (przede wszystkim rosyjską) oraz wyzwolenia zdegenerowanej duchowo i politycznie Europy³⁷³.

Jagoda Wierzejska, autorka wyżej przytoczonych słów, pokazuje w jaki sposób poczucie niepełnowartościowości, wpłynęło na proces kształtowania filozofii i literatury³⁷⁴, i zdaje się potwierdzać, że Słowianie, w tym Mickiewicz i Libelt, zostali skazani na porównywanie, czyli poszukiwanie analogii i anomalii. Doświadczyli oni bowiem nie tylko rzeczonego kompleksu, lecz także odczucia pogranicza kultury. Poeci wywodzący się z peryferii wielkich tradycji (chrześcijańska rzymskiego i konstantynopolitańskiego) widzieli dziedzictwo dwóch kultur europejskich jako komponent swojej ojczyzny³⁷⁵. Idea słowianofilstwa i towarzyszące jej koncepty mesjanistyczne i misjonistyczne stanowiły przy tym rodzaj misji terapeutycznej. Romantyczne chwalenie młodości i natury jest z tym zjawiskiem bez wątpienia mocno powiązane. Słowianie proponowali schorowanej Europie siły vitalne i świeżość. Jak się zdaje zawołanie Libelta o transfuzji młodej krwi słowiańskiej³⁷⁶ jest echem poglądów Schellinga. Ponieważ zachodnią Europę, zdaniem polskiego uczonego, cechuje stopniowy rozkład wartości chrześcijańskich stojących u podstaw jej kulturowego kształtu, wierni ojczyźnie i chrześcijaństwu poczciwi Słowianie zapewnić mają powrót do ładu.

³⁷³ J. Wierzejska, dz. cyt., s. 73-74.

³⁷⁴ Zob. E. Kasperski, *Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej” Adama Mickiewicza*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, pod red. E. Czuplejwicz, W. Grajewskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.

³⁷⁵ Por. J. Ławski, dz. cyt., s. 16.

³⁷⁶ Por. A. Witkowska, *Ja, głupi Słowianin*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 19.

Ów porządek zniszczył zaś chaos, który – jak pisze Friedrich Schelling – „jako zamęt wprowadzony w naturę przez nadużycie wolności stanowi prawdziwy odpowiednik zła i grzechu”³⁷⁷. Europa jest więc dla Libelta organizmem, który trawi choroba; młoda słowiańska krew jest zaś lekarstwem.

Dla Polaków młodość okazała się równie istotną cechą Słowiańszczyzny, co umiłowanie ojczyzny, bo jak twierdzi Monika Rudaś-Grodzka, „odkryte w Słowiańszczyźnie i w ludzkie źródło sił witalnych, czystych i nieskażonych miało mieć moc regenerującą polski naród [...]”³⁷⁸. Potwierdzają to nie tylko teksty Mickiewiczowskie (zwłaszcza prelekcje paryskie), lecz także inspirowane nimi słowa Libelta. Filozof twierdzi, iż „nowe, wspaniałe, przeobrażające świat idee zawsze znajdowały wcielenie w nowych na scenę dziejów wstępujących narodach” (PMS, s. 345-347). Wiąże się to z chęcią swoistego usprawiedliwienia niedostatków cywilizacyjnych słowiańskiej grupy etnicznej i poszukiwania przez nich możliwości wkładu w europejską (łacińską) kulturę³⁷⁹.

Wszelako koncepty mesjanistyczne, „skomplikowane sploty problemów sytuujących się na pograniczu różnych dziedzin życia i aktywności ludzkiej”³⁸⁰, skupiające w sobie zagadnienia z zakresu sztuki, filozofii, religii, antropologii i nauk społeczno-politycznych³⁸¹, traktowane przez Wierzejską, jako formy kompensacyjne³⁸², ugruntowały Słowianom drogę do studiów porównawczych³⁸³, będąc także wyrazem budowania tożsamości oraz próby narracyjnego jej uporządkowania. Postawioną hipotezę potwierdzają słowa Mariana Zdziechowskiego, autora pierwszej polskiej pracy naukowej o charakterze komparatystycznym:

³⁷⁷ F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków, Wydawnictwo inter esse, 1990, s. 86

³⁷⁸ M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 10-11.

³⁷⁹ Por. M. Kuziak, *Lustro...*, s. 46.

³⁸⁰ L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w pespektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, Kielce 2004, s. 13.

³⁸¹ W niniejszej dysertacji celowo pominięta zostanie próba definicji mesjanizmu oraz historii dyskusji nad jej kształtem. Nie jest to bowiem cel pracy, a przedstawienie zawiłych sporów o nazewnictwo i definiowanie nie ma wpływu na badania tutaj podjęte. Definiowaniem mesjanizmu zajmował się między innymi Andrzej Walicki, znaczenie mesjanizmu przedstawia także Lucyna Wiśniewska-Rutkowska w publikacji dotyczącej twórczości Jerzego Brauna.

³⁸² Por. S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 12-14 (Autorzy zauważają, iż idea pobratymstwa Słowian pełniła funkcję kompensacyjną, a utrata suwerenności jest krokiem ku ich zjednoczeniu. Oznaczało to z kolei, że dla ideologów owa słowiańskość była czymś ważniejszym niż różnice pomiędzy poszczególnymi ludami. Udział miała w tym wspomniana wielokrotnie w wywodzie historiozofia Herdera, sama zaś idea nie zrodziła się w romantyzmie, ale już w oświeceniu).

³⁸³ Trzeba przy tym zaznaczyć, że Libelt nie jest mesjanistą, a jedynie wykorzystuje kilka konceptów mesjanistycznych. Można zatem uznać go za filozofa mesjanizującego.

[...] Kierunek ten, znany pod nazwą mesyanizmu u nas, a słowianofilstwa w Rosyi, obfite daje pole do spostrzeżeń porównawczo psychologicznych, stanowi bowiem charakterystyczną właściwość plemienia naszego. Polega on na tem, że rozpowszechniony w Europie od czasów wojen Napoleona I-ego ruch narodowościowy przejawiał się pośród narodów słowiańskich w formie mistycznej wiary w opatrnościowe ich posłannictwo –, w przyszłe moralne, a na chrześcijańskim gruncie oparte odrodzenie zamteryalizowanej i zbutwiełej Europy, dzięki życiodawczemu pierwiastkowi uczucia, który tylko Słowianie umieli w sobie przechować w pierwotnej czystości i który przeto wprowadzić mają do dziejów świata³⁸⁴.

O zbawczej roli narodu polskiego, wykrystalizowanej przez polskich wieszczów, dzięki której działania komparatystyczne mają swój głębszy sens, można także przeczytać w tekście Wojciecha Dzieruszyckiego:

Zatem czcimy dalej poetów naszych; jesteśmy im wdzięczni za to, że język wydoskonaliли, do wyższej podnieśli godności, że pięknoscią, którą nas obdarzyli, także poczucie narodowe podnieśli, uzacnili, że nas do szlachetnej, wzniosłej przyzwyczaili sztuki, że do patriotyzmu i do cnotliwego zagrzewają obyczaju, że obdarzywszy nas wielką naprawdę literaturą, utwierdzili w przekonaniu, iż wielkim powinniśmy być narodem, że nim jesteśmy i dziś, mimo wszystkiego i popchnęli do owej twórczości na wszystkich innych polach ducha, którą się szcycimy, w której cudów dokonujemy, mimo rozpaczliwego naszego położenia, mimo klęsk niewysłowionych; doganiamy przeto szczęśliwsze narody, zrównaliśmy się z niemi w niejednej rzeczy, robiliśmy niejedno w XIX wieku lepiej od ościennych, zmuszamy wyrobami cywilizacji swojej znowu niechętnych, by na nas zważali³⁸⁵.

Mesjanizm, zgodnie z przekonaniem Zdziechowskiego, jest gruntem podatnym na działania komparatystyczne z uwagi na wiarę w mistyczne posłannictwo narodów słowiańskich. Dzieruszycki z kolei podkreśla udział literatury w kształtowaniu poczucia własnej wartości oraz zwraca uwagę na to, że Polacy przez koleje losu zostali niejako zmuszeni do walki o uwagę. Obydwie refleksje, Zdziechowskiego i Dzieruszyckiego, pokrywają się z interpretacją Mickiewiczowskich prelekcji, której dokonała Alina Witkowska:

[...] Zatem słowiańska misja wobec Europy byłaby misją terapeutyczną. Stary i chory świat Zachodu, przesycony cywilizacją i skarłały duchowo (nie intelektualnie), otrzymałby coś

³⁸⁴ M. Zdziechowski, *Mesyaniści i słowianofile: szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Gebethner i Spółka, Kraków 1888, s. VI.

³⁸⁵ W. Dzieruszycki, dz. cyt., s. 8.

w rodzaju transfuzji młodej krwi słowiańskiej i naprowadzony zostałby na szlaki wielkiego wewnętrznego odrodzenia³⁸⁶.

Wiara w duchową siłę, a także przekonanie o zachowaniu w krwi narodu słowiańskiego „pierwiastka czystości” skłaniała do tworzenia schematów historiozoficznych zestawiających dzieje Słowian z dziejami tak zwanych „starych” cywilizacji. Wiąże się to także z tym, iż poeci pokroju Mickiewicza na zjawisko to spoglądali z perspektywy uniwersalnej, łącząc słowiańskość z całością ogólnoeuropejską, bez wprowadzania uogólnień kulturowych, religijnych czy geopolitycznych³⁸⁷. Misja słowiańska i przekonanie o jej wyjątkowości ma wobec tego nie tylko cechy utopii antropologicznej³⁸⁸, która prowokuje do tego, by zestawiać ze sobą rozmaite części kultury, lecz także struktury poznawczej, organizującej myślenie o dziejach.

Kwestia kompensacyjnego charakteru mesjanizmu polskiego jest również okazją do wyjaśnienia kontrowersji związanych z przypisaniem Libelta do grona filozofów mesjańskich. O tym, jak mocno ów pogląd jest zakorzeniony w świadomości Polaków, świadczy fakt, iż na stronie polskiej Wikipedii już w pierwszym zdaniu w nocie biograficznej przeczytać można, że jest to polski filozof mesjanistyczny. W kolejnych zaś notatkach podkreśla się fakt, że proponowana przezeń koncepcja filozofii narodowej jest oparta na mesjanizmie i heglizmie. Nie można tego oczywiście uznać za rażący błąd, bo poglądy Libelta dość wyraźnie korespondują z mesjanizmem romantycznym. Sam stosunek filozofii do tego nurtu był w pierwszej połowie XIX wieku centralnym problemem myśli społeczno-religijnej³⁸⁹. Doszło jednak do stopniowego zatracenia konkretnego sensu pojęcia mesjanizmu, co zaś doprowadziło do sytuacji, w której łączy się ideę misji narodowej z mesjanizmem właśnie (na co wskazywałyby błędnie interpretowany źródłosłów). Utożsamia się mesjanizm z poglądami myślicieli, którzy wierzyli w dziejową misję Polski. Przyczyniły się do tego prace Józefa Ujejskiego, w których głosił, iż dzieje filozofii polskiej, to przede wszystkim droga do mesjanizmu³⁹⁰. Jacek Rąb zauważa, że ta perspektywa zniekształciła wartości filozoficzne z przeszłości i ukazała je w kategoriach wyłącznie mesjanistycznego prekursorstwa³⁹¹. Walicki z kolei zwraca uwagę, że poglądy

³⁸⁶ A. Witkowska, *Ja, głupi...*, s. 20.

³⁸⁷ Por. Tamże, s. 19.

³⁸⁸ Zob. Tejże, *O Mickiewiczowskim czytaniu „tekstu człowieka”*, [w:] *Studia romantyczne*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1973.

³⁸⁹ Por. A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009 (por. J. Rąb, dz. cyt., *passim*)

³⁹⁰ Zob. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu*, Lwów 1931.

³⁹¹ Zob. J. Rąb, dz. cyt., s. 19.

filozofów takich jak Libelt, korespondują z tym zjawiskiem oraz że istnieje pomiędzy nimi złożona relacja. Zauważa jednak też, że nie można mówić o tym, iż Libelt jest mesjanistą:

Oczywiste jest jednak, że wiara w szczególną misję danego narodu współistnieć może z przekonaniem, że wszystkie ważne narody realizują jakąś misję w ramach niezbędnego podziału historycznych zadań. Koncepcję taką, obiegową w epoce romantyzmu, określić można terminem «misjonizmu», pochodzącym od słowa «misja», a nie od słowa «Mesjasz». Termin «mesjanizm» natomiast pochodzący od słowa «Mesjasz», ma treść bogatszą i zakres odpowiednio węższy: oznacza mianowicie wiarę w zbawiciela (jednostkowego lub zbiorowego), który nadejdzie po okresie katastrof i zbawi cierpiącą ludność od zła. Aby być narodowym mesjanistą nie wystarczy więc wierzyć w dziejową misję własnego narodu; należy wierzyć, że jest to nie jedna wielu misji, lecz *misja mesjaniczna* – nadrzędna i zbawcza, porównywalna z rolą Zbawiciela w ogólnoludzkim procesie soteriologicznym. W tym sensie paradygmatem narodowego mesjanizmu była Mickiewiczowska idea Polski jako Chrystusa narodów³⁹².

Tak rozumiana misja narodowa wywodzi się nie od pojęcia 'Mesjasz', ale powiązana jest z misjonizmem. O mesjanizmie można mówić dopiero wtedy, gdy idea misji narodu przechodzi w kategorie soteriologiczne³⁹³. Pojawić się musi zespół przekonań, które można w skrótowy sposób sprowadzić do wiary w nadejście Mesjasza, pojawienie się na ziemi Królestwa Bożego i spełnienie mrzonek chiliastycznych. Libelt zaś mesjanistą nie jest. Łatwo jednak przypisać go do tego ruchu ideologicznego, gdyż jak zauważa Walicki, cechuje go życzliwość w stosunku do mesjanistów, a nawet dążenie do adaptacji ich pomysłów³⁹⁴. Filozof wykorzystuje więc niektóre elementy mesjańskie, które wymienia Ujejski:

- 1) przewidywanie i oczekiwanie wielkiej zmiany, mającej rychło nastąpić;
- 2) wiara, że ta zmiana doprowadzi ludzkość, lub zbliży ją przynajmniej, do socjalnej i moralnej doskonałości; że w każdym razie zniszczy na zawsze wojnę między narodami i klasami;
- 3) że dokona się za sprawą narodu czy klasy, którym się takie posłannictwo mesjanistyczne, na mocy ich zasług, czy cierpienia, czy woli Bożej, zapowiada [...];
- 4) przewidywanie i przepowiadanie, że okres mesjaniczny przyjdzie poprzedzony przez okres katastrofalny (OM, s. 13-14).

³⁹² A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2006, s. 16.

³⁹³ Por. Tegoż, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo...*, s. XXVI.

³⁹⁴ Zob. Tamże, s. XVII.

Libelt adaptuje szereg mesjańskich konceptów, jednak co do zasady nie przejmując tego, co najbardziej swoiste dla mesjanizmu, czyli kategorii soteriologicznych. Wierzy w posłannictwo narodów, jednak wynika to z przyjętej przezeń koncepcji historiozoficznej, w której narodom przypisuje się celowość istnienia, a także określony wpływ na przyszłość:

U wielu narodów podała się zatem już pora, u wielu poda się jeszcze, poda się u tych nawet, które upadły w jednym tylko stanie, a zachowały masę ludu nietkniętą od zepsucia czasu, z płodnym nasieniem przyszłości, – iż same powołane będą do obradowania nad losem i potrzebami kraju: – gdzie każdy obywatel mieć będzie sposobność, a temsamem przyjmie na się obowiązek stawania w obronie swobód społecznych i krajowych, i niesienia głosu swego w ustaleniu praw i instytucji, mających o przyszłości kraju stanowić (OO, s. 14).

Jak łatwo zinterpretować Libeltowskie posłannictwo narodowe jako mesjańskie, świadczą słowa zamieszczone w zakończeniu rozprawy *O miłości ojczyzny*. Autor formułuje koncepcję dziejowości, którą należy traktować jako „posłannictwo dokonywane się lub dokonywane” (OM, s. 101). Taka postawa pozwala na odrzucenie logiki historii, a przeszłość pełną katastrof politycznych traktować jako element planu Bożego. Dzieje to według filozofa „najświętsza księga narodu, biografia jego bożostanu, opis boskiego żywota ojczyzny” (OM, s. 101), dziejopisarzy zaś porównuje do proroków, trzymających berło władzy nad słowem. Każdy naród w dziejach realizuje własną misję, którą odkryć można przy pomocy czytania przeszłości, bowiem „w tych za wypadkach i zawiązkach, niekiedy drobnych i niepozornych, dopatrzysz uwięzujący się wątek posłannictwa narodowego, co się po tym labiryncie wysileń i namiętności ludzkich wije” (OM, s. 102). Uczony tłumaczy miejsce Słowian w *Dziejach Wolą Bożą*, bo tylko tym sposobem „uzacniony zostaje ród człowieczy na ziemi [...]” i dzięki temu „[...] narody pojedyncze nabiorą znaczenia wedle prac i zasług swoich, gdy te prace i zasługi mierzyć będziemy misją od Boga im daną” (OM, s. 97). Historia rozumiana jako apoteoza ludzkości pozwala na przekonanie, iż pewne narody obarczone są z woli Bożej misją, którą Libelt nazywa wielkim sądem ostatecznym. Pozwala mu to na postawienie narodu uciśnionego w roli mesjasza, którego ziemskie cierpienia predestynują go do tego, by zasiadł po prawicy Boga i królował w niebie. Poświęcenie otwiera przed Słowianami drogę do bram Królestwa Niebieskiego i skazuje na potępienie tych, którzy woli Boga ośmielili się sprzeciwić. Widać zatem, że poglądy te zbliżają Libelta do mesjanizmu, jednak ich wtórność i obiegowość, nie oznacza, że idea narodu, jaką filozof snuje, jest z mesjanizmem równoznaczna.

Ze zdaniem Walickiego na ten temat polemizuje Wiktor Wąsik, który włączył Libelta w grono polskich mesjanistów, uznając jego poglądy za wyraz koncepcji mesjanistycznych³⁹⁵. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska zauważa z kolei, że ten problem nie dotyczy tylko Libelta, lecz także filozofów takich jak Bronisław Trentowski, którego Władysław Hordyski określał mianem mesjanisty, zaś Walicki – „wstecznego ewolucjonisty”, głoszącego mesjanizm „zwulgaryzowany”, polegający na „epigońskiej” adaptacji idei Hoene-Wrońskiego³⁹⁶. Choć jestem daleka od wydawania ostatecznych sądów na temat mesjanizmu bądź nie-mesjanizmu Libelta, jestem skłonna przychylić się do zdania Walickiego na ten temat. Podobnie jak on, uznaję uczonego za filozofa mesjanizującego (dokonującego adaptacji niektórych mesjanistycznych przekonań), zwróconego jednak ku misjonizmowi.

Niemniej jednak, tak mesjanizm, jak i misjonizm można wpisać w zbiór działań kompensujących poczucie niższości wobec Zachodu, bowiem przyjęcie celowości dziejów – misji narodu – jest formą wyrwania się z kulturowej tautologii oraz próbą waloryzowania słowiańskiej doksy. W tym kontekście warto przyjrzeć się metaforze Termopil, którą Libelt wplata w tok rozważań o dobrej miłości do ojczyzny:

Jeżeli zaś podboje, lub wojny w ogólności, zaprowadzą część narodu, zbrojnego do kraju światła, takowy żołnierz za powrotem może się stać niebezpiecznym księżycem ludu i naturalna polityka rządu każe z takich pułków robić za rozkazem dziennym bohaterów leonidasowych i wyznaczyć im jak tamtym drugie Termopile (OM, s. 28-29).

Analogia do losu żołnierzy pod Termopilami stanowi ulubioną metaforę autora *O miłości ojczyzny*. Pojawia się ona także w kontekście jego rozważań konieczności ponoszenia ofiary w imię ojczyzny:

[...] głos ojczyzny woła i żąda tej ofiary, rzuca się i gniew, wiedząc, że ma zginąć [...].
Jest to męstwo Leonidasów, co krwią swoją skąpali Termopile (OO, s. 11).

Warto przypomnieć, że Termopile, symbol bohaterskiego męczeństwa są niezwykle ważne dla polskiej kultury. Istotne są przede wszystkim dla romantyków, a aluzja do nich pojawia się w najważniejszych romantycznych dziełach, takich choćby jak

³⁹⁵ Zob. W. Wąsik, *Filozofia wyobraźni, czyli umniactwo Karola Libelta*, [w:] *Historia filozofii polskiej*, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, s. 287-338.

³⁹⁶ Zob. L. Wiśniewska-Rutkowska, *Dwa mesjanizmy: Józef Maria Hoene-Wroński i August Cieszkowski. Ustalenia wstępne*, [w:] *August Cieszkowski...*, dz. cyt., s. 39-40 (Por. W. Hordyski, *Bronisław Trentowski (1808–1869)*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1913; A. Walicki, *Filozofia narodowa Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski*, [w:] *Filozofia a mesjanizm...*, dz. cyt., s. 89-172).

Grób Agamemnona Juliusza Słowackiego. Ta figura, powiązana bezspornie z polską wyobraźnią, w której nadrzędną rolę odgrywają bohaterowie kultury³⁹⁷, wiąże się z chęcią kreowania rzeczywistości przez bohaterskie czyny. To zaś wynika z sytuacji społeczeństwa, którego losy w wyobrażeniach ich uczestników stają się swoistym odpowiednikiem tej struktury długiego trwania, jaką Termopile są. W myśli Libelta tragiczne wydarzenia z 480 roku p.n.e. są uniwersalną figurą ludzkiego losu, wyrażoną z całą swoją potencjalnością znaczeń, aktualizowanych w zależności od kondycji polskiego społeczeństwa XIX wieku³⁹⁸. Jest to także symbol łączności kultury, ciągłego jej trwania, a także asumpt do daleko idących porównań.

W ramach konstruowania przez Libelta ram tożsamości wyobrażonej mieści się nie tylko poddawanie się i wyłamywanie się ze stereotypu. Ważnym elementem kompensacji jest bowiem analiza romantycznych porównań zorientowana na zagadnienie celowości i posłannictwa dziejowego przez polską filozofię narodową windowanym. Jeśli bowiem *image* jest wynikiem polifonicznych narracji kulturowych, zawierających się w stereotypach, to trzeba także uznać, że pojęcie to pozwala na zrozumienie romantycznego przeświadczenia o celowości istnienia narodów, zwłaszcza uciśnionych. Ten rodzaj myślenia uczone rozwija szczegółowo w czwartym tomie *Filozofii i krytyki*, w części ogólnej rozprawy *Estetyka czyli umnictwo piękne*. W niej wychodzi od prapoczątków, stawiając na szczycie starożytnego świata dzieje Hellady, by później wysnuć tezę o tym, iż poczucie piękna i dobra opiera się na poznaniu zmysłowym, towarzyszącym człowiekowi od początku jego istnienia (FiK4, s. 4 i następ.)³⁹⁹. Postęp i rozwój jest elementem konstrukcji dziejów świata i leży w naturze człowieka. Jest także wyrazem jego mądrości i wyższości ponad innymi gatunkami, a ową mądrością jest nie tylko zdolność myślenia i artykułowania, lecz przede wszystkim umiejętność narracyjna. To właśnie zakorzenienie w dziejach, porównywanie, wyciąganie wniosków z przeszłości i spojrzenie z perspektywy współczesnego uczestnika kultury, sytuuje człowieka w najwyższym położeniu. Ma w tym swój udział oświeceniowy myśliciel, prekursor preromantycznego wariantu słowianofilstwa, Herder, za którym polscy filozofowie narodowi przejmują etniczne rozumienie kategorii narodu, zgoła odmienne od modelu

³⁹⁷ Zob. M. Głowiński, *Narcyz i jego odbicia*, [w:] *Mity przebrane*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1990, s. 77.

³⁹⁸ Por. Z.A. Kłakówna, *Narcyz – bohater...*, s. 18 oraz F. Braudel, *Historia i nauki społeczne. Długie trwanie*, [w:] Tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 77.

³⁹⁹ Por. L. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, t.2: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 324-360.

politycznego ukształtowanego podczas Wielkiej Rewolucji. Podobnie jak niemiecki filozof, polscy uczeni za naród uznają nie strukturę polityczną, ale wspólnotę języka i kultury⁴⁰⁰, jednocześnie za pewnik przyjmując Herderowskie przeświadczenie, że każda kultura orientuje się wobec tradycji i dziedzictwa, swe początki biorąc w języku umożliwiającym poznanie, porządkowanie i wartościowanie.

Idąc tropem Herdera, Libelt w *Charakterystyce filozofii słowiańskiej* zauważa, że przed Słowianami stoi szansa na wejście w historię i w dzieje. Jakkolwiek wpływ Opatrzności na historię religijną i polityczną jest jednym z ważniejszych elementów filozofii słowiańskiej, to jednak wyraźną tendencją jest też uwzględnienie w Libeltowskich eksperymentach myślowych obecności pierwiastka tradycji, który w Słowianach ma tkwić najgłębiej, i który wreszcie ma stawiać Słowian w pozycji wyższości wobec innych ludów europejskich. Uczony swoje rozpoznanie potwierdza przywołaniem założeń czeskiego (choć przez pomyłkę nazywa go niemieckim uczonym) badacza Słowiańszczyzny Ignaca Jana Hanuša, autora książki *Die Wissenschaft des slavischen Mythus im Weitesten, den altperussisch-litauischen Mythus mitumfassenden Sinne*⁴⁰¹ oraz cytatem zaczerpniętym z prelekcji paryskich Mickiewicza:

Mickiewicz słusznie zauważa, „że co dzisiaj tradycję słowiańską czyni najbardziej szacowną, to zapewne to, że pozostała nie skażona, kiedy inne fałszowano ciągle. Słowianie zachowali czystą tradycję pierwotną, prostackie uczucie Boga; świętego składu tego nie roztrwonili na zdrotne roboty imaginacji i rozumu, nie popuścili zbytecznie cugli tym władzom” (SR, s. 233)⁴⁰².

O waloryzacji Słowian świadczy zespół Mickiewiczowskich określeń, na które składa się leksyka wartościująca typu „najbardziej szacowna” w stosunku do Słowian i leksyka negująca typu „skażenie”, „fałsz”, „trwonienie”, czy też „zdrożność”, skierowana w stronę kultur zachodnich. Do słów autora *Ballad i romansów* uczony powraca zresztą jeszcze raz kilka akapitów dalej, gdy rozważa znaczenie dla Słowian kategorii czucia i wiary. Zauważa, że narodowość słowiańska (szczególnie polska) objawia się w wierze we wzajemne współoddziaływanie świata niewidomego i widomego⁴⁰³. Na tym tle filozof

⁴⁰⁰ Por. G. Królikiewicz, *Z dziejów romantycznej idei narodu*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” 1993, nr 28, s. 77.

⁴⁰¹ Zob. I. Hanuš, *Die Wissenschaft des slavischen Mythus im Weitesten, den altperussisch-litauischen Mythus mitumfassenden Sinne*, Lwów, Tarnów, Stanisławów 1842.

⁴⁰² Por. A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, red. J. Krzyżanowski, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 279 (*Literatura słowiańska*, kurs III, wykład XIV).

⁴⁰³ Por. A. Mickiewicz, *Dzieła...*, s. 113 (*Literatura słowiańska*, kurs III, wykład XI).

dokonuje rozróżnienia pomiędzy filozofią rozumu – właściwą narodom germańskim, a filozofią czucia – charakterystyczną dla Słowian. Stanowi to element krytyki wymierzonej przeciwko metodzie Hegla, a także jest kolejnym dowodem na wyobrazeniowe, imagologiczne, budowanie tożsamości narodowej. Libelt przeciwstawia bowiem żywioł niemiecki – naturze polskiej, budując poczucie tak przynależności, jak i wartości. O ile większość romantycznych porównań sytuuje się wobec cech wspólnych dostrzeżonych w ramach porównania kultury słowiańskiej z tradycją ogólnoeuropejską, o tyle omówione wyżej twierdzenia, dotyczące polskiej i niemieckiej literatury, skupiają się na istotnych różnicach między nimi. Okazuje się, że porównanie to nie tylko próba objaśnienia, lecz także przekonania do własnych racji, czy też wywindowania jednego zjawiska ponad drugie i wartościowania opisywanego podmiotu.

1.3 Romantycy w poszukiwaniu trzeciego miejsca

Losy Słowian można sprowadzić do formuły nieustannej walki o przetrwanie ludu, który szedł „przez szerokie krainy Europy, szukając gościnnej ziemi [...]” (OM, s. 3), i który pozostawał pomiędzy porażkami i zwycięstwami. W trakcie tej wędrówki, rozumianej zarówno dosłownie, jak i przenieśnionie, doszło do ulokowania poczucia tożsamości i systemu wartości w położeniu zachodnio-wschodnim, przy czym element wschodni starano się niwelować⁴⁰⁴. Nieustanne próby odcięcia się od tradycji Wschodu oraz usilne dążenie do zjednania się z wartościowaną dodatnio kulturą Zachodu doprowadziły do wytworzenia polskiej mentalności postkolonialnej, objawiającej się przede wszystkim w poczuciu bezsilności, peryferyjności kraju oraz przeciwstawiającego się temu poczuciu niższości wobec Zachodu – paradygmatu mesjanistycznego⁴⁰⁵. Kultura polska, zdaniem Marii Janion, jest opowieścią, której rys wyznacza orbitowanie po linii „zamkniętego koła niższości i wyższości, które przeradza się w narodową figurę totalnej niemożności i wiecznej szarpaniny między «europejskim pozorem» [...] a «polską prawdą» [...]»⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ Zob. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 11.

⁴⁰⁵ Zob. Tamże, s. 12.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 12 (Na ten temat pisze także W. Choriew, rosyjski badacz, zajmujący się imagologią. Podobnie jak Janion zauważa, że „Polska zawsze samoidentyfikowała się z Europą, ale Zachód odnosił się do niej jak do zubożalej krewnej. Pogardliwy stosunek Europejczyków zachodnich do Polski sięga aż do wieków średnich”. Por. В. А. Хорев, *Польша и поляки глазами русских литераторов*, Москва 2005, cyt. wg S.

Intelektualny los Słowian i definiująca go wieczna szarpanina odpowiadają formule *koinè*, co jest związane z usytuowaniem ziem przez nich zamieszkiwanych na pograniczu kulturowo-politycznym, z każdej strony stanowiącym peryferia oddalone od Rzymu – europejskiego centrum kulturowego i cywilizacyjnego. Ten swoisty „paw narodów”⁴⁰⁷, a więc kraj „zawieszony” pomiędzy okcydentem wyrosłym z cywilizacji łacińskiej, a Rosją, pielęgnującą rodzimą słowiańszczyznę, został predestynowany do zakotwiczenia swojego stylu uprawiania literatury, filozofii i nauki w komparatystyce, którą w efekcie można nazwać elementem konstrukcyjnym każdej opowieści o dziejach Polaków – Słowian. Poszukiwanie przez Polaków „charakteru” literatury i filozofii słowiańskiej jest próbą stworzenia nowego miejsca, w ramach wyobrażenia (*image*), a więc w jakimś sensie wypracowania nowej jakości skonstruowanej na zasadzie łączenia elementów i wypracowania w ten sposób nowego systemu wartości pozwalającego orientować się w rzeczywistości.

Kulturowe koncepcje trzeciego miejsca, obecne w refleksji współczesnych antropologów i językoznawców takich jak Ray Oldenburg, Claire Kramsch czy Homi Bhabha, pozwalają wyjaśnić sens twórczych działań poetów i filozofów wyrosłych na terenach pogranicznych. Podstawą każdej z koncepcji oscylującej wokół kategorii trzeciego miejsca jest bowiem przekonanie, że na styku różnych dziedzin życia dochodzi do wytworzenia strefy „pomiędzy”. Ray Oldenburg zakłada, że człowiek przeżywa swoje życie w trzech miejscach: w miejscu pracy, w miejscu domu i w miejscu spotkań i doświadczeń towarzyskich, które rekompensują potrzebę budowania wspólnoty⁴⁰⁸. Inną koncepcją, mniej znaną literaturoznawcom, jednak lepiej wpisującą się w zamysł niniejszych rozważań, są pomysły amerykańskich naukowców, Claire Kramsch (językoznawczyni) oraz Homiego Bhabha (jednego z najważniejszych badaczy studiów postkolonialnych).

Kramsch, co znamienne, zauważa, że potrzeba budowania trzeciego miejsca w ramach poznawania kultury jest wynikiem sytuacji społeczno-politycznej świata, a samo nabycie systemu językowego nie gwarantuje międzynarodowej pokojowej komunikacji i wzajemnego zrozumienia. Warunkiem *sine qua non* zrozumienia tak „obcego”, jak i „swojego” jest odejście od praktyki niwelowania różnic, na rzecz wprowadzenia formuł

Musijenko, Wiktora Aleksandrowa *Choriewa koncepcja imagologii*, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 3, s. 22).

⁴⁰⁷ Zob. J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1987.

⁴⁰⁸ R. Oldenburg, *The Great Good Place. Cafés, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons and Other Hangouts at the Heart of a Community*, Cambridge 1999, s. 20.

uniwersalnych w ramach kontekstu dialogowego, w którym niezbędne jest ukonstytuowanie wzajemnej bazy nieredukowalnych różnic, pozwalających zrozumieć otaczającą rzeczywistość kulturową. Kultura według Kramsch jest wypadkową wielu różnych praktyk, często zajmujących tę samą przestrzeń. Uczących się języka – bo to główny obiekt zainteresowania Kramsch – trzeba potraktować jako potencjalnych *heteroglossic narrators*, nie zaś jako *monoglossic narrators*. Tego typu praktyka oznacza naukę nie tylko systemu, lecz także umiejętności estetycznych i krytycznych, pozwalających jednostce na wypracowanie nowej tożsamości kulturowej w trzecim miejscu: nie w domu, a jednocześnie nie na obcej przestrzeni. Trzecie miejsce jest symbolicznym obszarem „pomiędzy”, dlatego kulturę trzeba definiować nie tylko jako przemieszanie, lecz także jako harmonijny iloczyn części na nowo skomponowanych, co amerykańska uczona zamyka w konstatacji, że kultura to „symboliczne miejsce, które w żadnym wypadku nie jest jednolite, stabilne trwałe i jednorodne” [*A symbolic place that is by no means unitary, stable, permanent and homogenous*]⁴⁰⁹. Uczący się tworzą bowiem nowe hipotezy zrozumienia rzeczywistości językowo-kulturowej, które są „dyskursywnymi praktykami mówców i pisarzy żyjących w postkolonialnych czasach w złożonych społeczeństwach industrialnych” [*discursive practices of speakers and writers living in post-colonial times in complex industrialized societies*]⁴¹⁰.

Homi Bhabha z kolei zauważa, że „kultury nigdy nie są same w sobie jednolite, ani po prostu dualistyczne w relacjach na linii Swój – Obcy” [*cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self to Other*]⁴¹¹, bo w trakcie ich powstawania „rodzi się coś innego, coś nowego i nie do poznania, nowy obszar negocjowania znaczenia i reprezentacji” [*gives rise to something different, something new and unrecognizable, a new area of negotiation of meaning and representation*]⁴¹².

Koncepcje Kramsh i Bhabha silnie nawiązują do antropologii funkcjonalistycznej, wypracowanej przez Bronisława Malinowskiego i jego uczniów. Polski uczony, będąc pracownikiem Uniwersytetu Londyńskiego, realizował szeroko zakrojone akademickie studia antropologiczne i etnologiczne. Rezultaty swoich najsłynniejszych badań terenowych, prowadzonych na Wyspach Triobrianda, uczony opisał w pracach

⁴⁰⁹ C. Kramsch, *Third Culture and Language Education*, [w:] *Contemporary Applied Linguistics*, red. Vivian Cook, Li Wei, Vol.1: *Language Teaching and Learning*, Continuum, London 2009, s. 238.

⁴¹⁰ Tamże, s. 236.

⁴¹¹ H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994 [2006], s. 52.

⁴¹² H. Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, [w:] *Identity: Community, Culture, Difference*, red. Jonathan Rutherford, Lawrence and Wishart, London 1990 [1998], s. 211.

etnograficznych, spośród których najbardziej znane są publikacje składające się na tak zwaną „Trylogię Malinowskiego”: *Argonauci zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Malezji* oraz *Ogrody koralowe i ich magia*, pierwotnie wydane w języku angielskim, a następnie przetłumaczone na język polski. Podczas pobytu na Wyspach, Malinowski zetknął się z Motu, czyli rdzennymi mieszkańcami Papui Nowej Gwinei, nauczył się ich języka, codziennie obcował z nimi w różnych sytuacjach i porach, realizując postulat o kulturowej wrażliwości, dzięki któremu później stał się autorem unikatowej w sakli dwudziestego wieku teorii antropologicznej. Postawa, którą prezentował polski uczoney, pozwoliła przełamać tendencje dyfuzjonistyczne w antropologii, torując kolejnym pokoleniom antropologów i etnografów drogę do odejścia od historycznych interpretacji zjawisk kulturowych na rzecz postulatu o różnorodności kulturowej. Dla Malinowskiego podstawy metody dyfuzjonistów – czyli założenie, że kultura jest zbiorem wytworów mających samodzielne cechy – były nie do przyjęcia, wszak stwierdził on, że „kultury nie można uważać za przypadkowe nagromadzenie takich cech”.

Malinowski udowodnił, że kultura w żadnej mierze nie jest tworem sztucznym i narzuconym, uznając, że jest to raczej zorganizowany system zachowań, które wzajemnie na siebie oddziałują. Badacz założył, że artefakty nie istnieją w próżni, a będąc częścią zintegrowanego systemu, służą ludziom i są poddane ich potrzebom. Jednym z największych osiągnięć autora *Argonautów zachodniego Pacyfiku* było naszkicowanie funkcjonalistycznej definicji kultury, przystającej do trwającej wciąż nowoczesności. Malinowski wierzył, że kultura służy ludzkim potrzebom, nie będąc jednocześnie zjawiskiem sztucznym, arbitralnym czy jednoznacznym. Jeśli przyjrzeć się sposobowi definiowania kultury, jaki Malinowski zaprezentował w *Szkicach z teorii kultury*, to właśnie pluralizm wybija się na pierwszy plan:

Najpierw dobrze będzie spojrzeć na kulturę z lotu ptaka, zobaczyć ją w różnych postaciach. Jest ona oczywiście integralną całością składającą się z narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, konstytucjonalnych, twórczych zasad różnych grup społecznych, ludzkich idei i umiejętności, wierzeń i obyczajów. Czy rozpatrujemy bardzo prostą i prymitywną kulturę, czy też złożoną i rozwiniętą, w obu wypadkach napotykamy ogromny aparat, częściowo materialny, częściowo ludzki, a częściowo duchowy, za pomocą którego człowiek daje sobie radę z konkretnymi specyficznymi problemami, z którymi się styka. Te różne problemy, które trzeba rozwiązać, zjawiają się dlatego, iż człowiek posiada ciało podlegające różnym potrzebom organicznym, i że żyje w otoczeniu, które jest jego najlepszym

przyjacielem, które dostarcza podstawowych surowców ludzkiej pracy i które jednocześnie jest niebezpiecznym wrogiem kryjącym w sobie wiele nieprzyjaznych sił⁴¹³ (Malinowski 1958: 29).

Malinowski proponuje, by na kulturę spoglądać z lotu ptaka, co oznacza konieczność szerokich, ale uwzględniających integralny charakter kultury, oglądów. Całościowość kultury, czyli przyjęcie, że kultura to pewna ilość powszechnych determinant, pozwala na ukucie szeregu tez, które w badaniach etnograficznych (a także jak się okazuje i literackich) spełniają rolę drogowskazów, swego rodzaju – jak pisze Malinowski – mierników w pracach porównawczych⁴¹⁴. Wyprowadzone przez badacza pojęcie instytucji pozwala na to, by kulturę widzieć jako rezultat praktyk negocjacji w ramach orbitowania wokół zespołu tradycyjnych wartości, wspólnie przez członków określonej społeczności wypracowanych:

Tworzy ona całość z serii zasad takich jak wspólność krwi przez prokreację; sąsiedztwo związane z współdziałaniem; specjalizacja czynności i ostatnie, choć nie najmniej istotne, stosowanie siły w organizacji politycznej. Każda kultura swoją kompletność i samowystarczalność zawdzięcza temu, że zaspokaja cały szereg podstawowych potrzeb, instrumentalnych i integracyjnych. Sugestia obecnie czyniona, że każda kultura ogarnia jedynie mały wycinek swych możliwości, jest, przynajmniej w pewnym sensie, zupełnie błędna⁴¹⁵.

Tak zakrojony projekt kultury pozwolił przedstawicielom lingwistyki i studiów postkolonialnych spod znaku neopragmatyzmu na ukucie definicji, uwzględniającej symboliczność i pluralność, niebinarność w relacjach na linii Swój-Obcy oraz płynność, to jest funkcjonowanie jednostek w obszarze aktywnego negocjowania i reprezentowania znaczeń.

Idąc tropem Kramsch i Bhabha oraz Malinowskiego, polskich literatów i filozofów narodowych wieku XIX należałoby określić mianem *heteroglossic narrators*, które to można zdefiniować jako osoby posługujące się wieloma językami – przy czym języki trzeba rozumieć niedosłownie, lecz metaforycznie, traktując je jako wszelkie przejawy umysłowej aktywności człowieka. Polscy filozofowie, także Libelt, próbując stworzyć nową filozofię słowiańską znaleźli się w położeniu, które oznaczało dla nich także konieczność wypracowania nowych hipotez rozumienia rzeczywistości oraz potrzebę

⁴¹³ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 29.

⁴¹⁴ Zob. Tamże, s. 29.

⁴¹⁵ Tamże, s. 30.

wejścia w dialog, który mieści się pomiędzy tendencjami unifikacyjnymi, a prądami respektującymi prawo do różnorodności. Filozofia wypracowana w zgodzie z regułami *koinè* jest systemem niejednolitym, czego nie należy jednak rozumieć jako wady. Niejednolitość oznacza nie tyle chaos, co nawarstwienie różnych komponentów, decydujących o kształcenie danej tożsamości, także tej zrodzonej na styku wielu kultur. Jak już wspomniano, dla Kramsch trzecie miejsce to „dyskursywne praktyki mówców i pisarzy żyjących w postkolonialnych czasach w złożonych społeczeństwach industrialnych”, a w takich czasach żył właśnie Libelt, a co więcej, w takim kontekście kulturowym, umocowanym w kilkusetletniej tradycji, urodził się i wzrastał. Porównywanie jest zatem istotą praktyk polskich autorów, zaś wypracowany przez nich system to trzecie miejsce – nowy obszar negocjowania znaczeń i reprezentacji, polegający na twórczym porównywaniu nastawionym na znajdowanie zarówno podobieństw, jak i różnic. Komparatystyka jawi się jako element myślenia poetów i uczonych o rzeczywistości, jako ów konieczny sposób „poruszania się po świecie wielu różnych kultur, sposób pozwalający na jego opis oraz próby interpretacji (w duchu historiozoficznym), a także na tworzenie programu kulturowego i literackiego”⁴¹⁶. O nowej sytuacji historycznej rówieśnik Libelta, Józef Kremer pisze:

Człowiek otoczony jest zewsząd nieskończoną widownią zjawisk różnaitości pełnych – falą żywą, ruchomą, przepływającą bez spoczynku sceny zmysłowego i duchowego świata – co godzina natłokiem cisną się nowe postaci, a znów znikają usuwając się następnym – więc i cały żywot nasz jest pasmem wrażeń [...]⁴¹⁷.

Uczony, uczestnik intensywnych przemian świadomościowych dziewiętnastowiecznej Europy, wskazuje na nową rzeczywistość, określając ją przy pomocy metafor widowiskowych/teatralnych (widownia, scena) oraz wodnych (fala żywa), wskazujących na dynamikę rozmaitych zjawisk oraz tworzenie świata „pomiędzy” starym a nowym porządkiem. Porównanie trzeba traktować jako retoryczny środek ewokowania emocji i afektów.

Jeśli zatem porównanie jest odzwierciedleniem myślenia afektywnego uczonych, których za Kramsch można nazwać *heteroglossic narrators*, to studia porównawcze uznać

⁴¹⁶ M. Kuziak, *Mickiewicz komparatysta...*, s. 65.

⁴¹⁷ J. Kremer, *Wstęp*, [w:] *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*, t. 1: *Fenomenologia. Logika*, Księgarnia Nakładowa S. Lewentala, Kraków 1849, s. 5.

należy także za szczególny wymiar interkulturowości⁴¹⁸. Interkulturowość oznacza bowiem nie tylko proces spajania elementów różnych kultur w całość wskutek akulturacji, czy wielokulturowości⁴¹⁹, lecz przede wszystkim szeroko pojęty rozwój identyfikacji narodowej, oparty na binarnej opozycji „swojskości” i „obcości”⁴²⁰. Jest to także ponadhistoryczny styl myślenia i zarazem sposób tekstualizacji doświadczenia świata, w którym porównanie stanowi nadrzędny element konstrukcyjny, bo jak twierdzi Ewa Szczęsna:

Porównanie bowiem to przede wszystkim struktura myślenia obecna już na poziomie percepcji, skoro rozpoznajemy elementy otaczającego nas świata, dokonując ich porównawczego zestawienia z obrazami rzeczy zapisanymi w pamięci. To również struktura organizująca myślenie spekulatywne i odwołujące się do empirii. To wreszcie poręczne narzędzie opisu, ustalania hierarchii elementów i ich wartościowania. W efekcie porównanie okazuje się jednym z podstawowych sposobów tekstualizacji naszego postrzeżenia [sic!] i pracy intelektu – przekształcania tego, co postrzegane i myślane w zdarzenia tekstowe⁴²¹.

Próba wyjaśnienia mesjańskiej roli Słowian w procesie przekształceń politycznych zaistniałych w XIX wieku wskutek działań Napoleona⁴²², jawi się jako zjawisko poszukiwania trzeciego miejsca⁴²³ w obrębie „kultury pogranicza”⁴²⁴ oraz próba autocharakterystyki oparta na poznaniu „obcych” kultur oraz na przeciwstawieniu pierwiastka słowiańskiego, pierwiastkowi przede wszystkim germańskiemu. Nie jest to oczywisty kierunek badań romantycznego dziedzictwa, bo jak zauważył Marek Stanisław, panuje dziś zbanalizowane przekonanie, że polski romantyzm jest naznaczony przede wszystkim ruchem patriotycznym, niejako wyzbytym ponadnarodowego wymiaru⁴²⁵. To oczywiście sąd powierzchowny, który przysłania prawdę o tym, że w romantyzmie wielokrotnie stawiano na problematykę europejską, stawiając polską myśl (i literaturę) w świetle międzynarodowym. W refleksji dziewiętnastowiecznych uczonych nadrzędne

⁴¹⁸ Por. M. Ujma, *Romantyczna integralność kultury w myśli filozoficznej Karola Libelta (z perspektywy badań literaturoznawczych)*, „Magazyn antropologiczno–społeczno–kulturowy MASKA” 2018, nr 38: *Tożsamość - Podmiotowość*, s. 201-213.

⁴¹⁹ Por. A. Hejmej, *Interkulturowość–literatura–komparatystyka*, „Teksty Drugie” 2009, nr 6: *Przekłady, zwroty, porównania (oraz inne badania)*, s. 34–47.

⁴²⁰ Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 43 (Por. M. Bachtin, dz. cyt., s. 444).

⁴²¹ E. Szczęsna, *Retoryczność porównania*, „Litteraria Copernicana” 2015, nr 2 (16), s. 28.

⁴²² Kontekst historyczny, jakim są wojny napoleońskie, jest niezwykle ważny w procesie kształtowania się dziewiętnastowiecznego myślenia o rzeczywistości. Działania Napoleona przyczyniły się bowiem do podziału kontynentu i rozdarcia jego „wspólnoty”.

⁴²³ Por. C. Kramsch, dz. cyt., *passim*.

⁴²⁴ Por. J. Nikitorowicz, dz. cyt., *passim*.

⁴²⁵ Zob. M. Stanisław, *Europejski wymiar...*, s. 531.

miejsca zajmuje wszak zadanie odnalezienia trzeciego miejsca w ramach otwartości na to, co inne. Próby te można zaś nazwać dojrzałością do interkulturowości. Porównywanie wykorzystywane tak przez Libelta, jak i przez całą formację intelektualną pierwszej połowy XIX wieku, jest próbą wypracowania wizji świata, osadzenia jej w konkretnym miejscu oraz nadania jej określonego kształtu w ramach hierarchizacji i wartościowania, czyli po prostu uporządkowania oraz nadania przejrzystości i przewidywalności, cech koniecznych do tego, by poczuć poznawcze i metafizyczne bezpieczeństwo.

Słowiańszczyzna (słowiańskość⁴²⁶), stanowiąca element sfery wyobrazeniowej⁴²⁷, zapoczątkowana na gruncie polskim przez Kazimierza Brodzińskiego⁴²⁸ oraz Zoriana Dołęgę Chodakowskiego⁴²⁹, a w swych wzorach przejęta z myśli Johanna Gottfrieda Herdera, oparta przede wszystkim na retoryczności porównania, okazała sposobem, który Alina Witkowska nazywa „wyrozumieniem jutra [...]”⁴³⁰ oraz „możliwością odsłonięcia tajemnicy przyszłości i snucia natchnionej prognozy”⁴³¹. Dzięki usytuowaniu tego szerokiego *imaginarium* narodowego w obrębie kultury i cywilizacji Starego Kontynentu oraz swoistej próbie zorientowania się wobec bogatej jego tradycji, stała się asumptem do budowy własnej wizji świata, do jej tekstualizacji – rozumianej jako jednocześnie zrozumienie i wyrażenie. Ta specyficzna orientacja historiozoficzna sprawia, że porównanie jest ważną częścią programu filozoficzno-kulturowego romantyzmu, gdyż „przeszłość stawiała się [...] współkomponentem tej prognozy, pozwalając na symboliczne kojarzenie bardzo odległych wydarzeń, na budowanie ciągów zależności i powinowactw sensów pozornie niejednorodnych, jakby pozbawionych więzi i logiki argumentacyjnej”⁴³². Jest to koncepcja kultury zintegrowanej i uniwersalnej, bo całość, jak zauważa Kuziak, jest dla romantyków ideą „fundującą myślenie [...] o człowieku i jego świecie”⁴³³. Grecja,

⁴²⁶ Por. A. Witkowska, *Ja, głupi...*, s. 7.

⁴²⁷ Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrazeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

⁴²⁸ Zob. K. Brodziński, *O klasycyzmie i romantyzmie tudzież o duchu poezji polskiej*, „Pamiętnik Warszawski” 1818, t. X, XI.

⁴²⁹ Zorian Dołęga Chodakowski, twórca legendy Słowiańszczyzny, badacz onomastyki, toponomastyki, symboliki pieśni i zwrotów ludowych, był niezwykle inspiracją dla polskich romantyków. Witkowska zauważa, że jawił się wówczas jako wizjoner, artysta i mędrzec (Zob. A. Witowska, *Słowianie, my lubim sielanki...*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 32).

⁴³⁰ A. Witkowska, *Ja głupi...*, s. 9.

⁴³¹ Zob. Tamże, s. 9.

⁴³² Tamże, s. 9 (Por. Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1858*, Warszawa 1926, s. 6: Badaczka uznała bowiem, że ideą słowianofilstwa jest „idea jedności słowiańskiej, czerpiąca uzasadnienie ze wspólnej przeszłości historycznej i dążąca do przyszłego zjednoczenia ludów słowiańskich”).

⁴³³ M. Kuziak, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Wydawnictwo Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2006, s. 14.

Rzym, Orient, średniowiecze i Słowiańszczyzna są tymi elementami, które łączą się, tworząc element konstrukcji „człowieka zupełnego”⁴³⁴. Porównywanie jest zaś pierwszym krokiem do tego, by zainicjować i następnie uporządkować dyskurs, który w tym wypadku obraca się w kręgu prób ukonstytuowania polskiej filozofii i literatury narodowej.

Romantyczne widzenie historii i kultury jest uwarunkowane przyjęciem przez tę formację umysłową definicji kultury wypracowanej przez Herdera:

[...] kultura rozpatrywana w genetycznym aspekcie realizuje się na drodze tradycji – przekazywania dorobku między jednostkami i pokoleniami. W ujęciu organicznym tradycji odpowiada zdolność recepcji – przejmowania dziedziczonych elementów. Kultura stanowi swoiście ludzki aparat przystosowania do środowiska. Szczególną rolę w całości kultury odgrywa język. Od umiejętności językowej zaczął się rozum człowieka⁴³⁵.

Jest to myślenie fundujące całą romantyczną wizję narodu, znajdujące swoją kontynuację w dwudziestowiecznej socjologicznej koncepcji Antoniny Kłoskowskiej, wedle której kultura narodowa opiera się na trwaniu – wspólnym doświadczeniu rozciągniętym w czasie⁴³⁶. Tradycja, która polega między innymi na przekazywaniu dorobku pomiędzy jednostkami i pokoleniami, gwarantuje poczucie nieśmiertelności w skończoności doczesnego świata⁴³⁷, zaś kultura łączy to co ulotne, z tym, co trwałe, skończoność z nieskończonością⁴³⁸. Podobnie, jak sądzę, traktują ją polscy heglisci. Kremer zauważa, że „dzieje powszechne świata nas uczą, że każdy naród tylko tak długo żyje, dopóki mu nie zabraknie treści duchowej [...]”⁴³⁹. Wskazuje więc, w sposób bardzo świadomy, na struktury długiego trwania i wspólne dziedzictwo. To podejście jest bliskie także Libeltowi, który w swoich rozlicznych pismach udowadnia, że istnienie kultury wiąże się z przekazywaniem dziedzictwa, z kształceniem w duchu niemieckiego *Bildung* oraz ze sztuką, która jest swoistą „próbą udowodnienia, że można tworzyć byty trwałe, stojąc na skraju otchłani”⁴⁴⁰.

⁴³⁴ Zob. Tamże, s. 14.

⁴³⁵ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. Z. Skuza, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 161.

⁴³⁶ Zob. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 35.

⁴³⁷ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, przeł. z oryginału duńskiego i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, [w:] Tegoż, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 172-173.

⁴³⁸ Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność: o wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

⁴³⁹ J. Kremer, *Filozofia*, [w:] Tegoż, *Pisma pomniejsze*, Księgarnia Nakładowa S. Lewentala, Warszawa 1879, s. 10.

⁴⁴⁰ Z. Bauman, *O sztuce, śmierci i demokracji i o tym jak się one do siebie mają*, „Teksty Drugie” 1998, nr 3, s. 203.

Kultura jest wyznaczeniem relacji między przeszłością a teraźniejszością, między jednostką a kolektywem i wreszcie między tym, co „swoje”, a tym, co „obce”. Wiek XIX umożliwił zaś Słowianom wejście w dialog, dając im język do tego celu potrzebny. Odnowienie świadomości słowiańskiej oraz objawienie zapomnianego europejskiego plemienia sprawiło, że Słowianie, którzy dotąd nie mieli „słowa, które głosi prawdy wyższego rzędu” i dlatego „nigdy nie byli zdobywcami”⁴⁴¹, zyskali możliwość wkroczenia w Historię⁴⁴², a także jej opowiedzenia z własnej perspektywy. Słowiańszczyzna stała się ważnym komponentem polskiej myśli narodowej, której główną ideą jest zachowanie polskiej tożsamości w sytuacji utraty suwerenności politycznej⁴⁴³. Mity i legendy słowiańskie, jak twierdzi Monika Rudaś-Grodzka, wzmacniają przy tym ramy historyczne, historiozoficzne oraz polityczne polskiego narodu⁴⁴⁴, pozwalając zarazem na wypracowanie nowego obszaru reprezentacji umysłowych i negocjowania ich znaczeń.

1.3. Image i trzecie miejsce w koncepcji filozofii narodowej Libelta (rozpoznanie szczegółowe)

Filozofia narodowa w Polsce zaczęła rozwijać się intensywnie w szczególnym momencie historycznym i w szczególnej sytuacji kulturowej. Lata czterdzieste XIX wieku były czasem rodzącego się poczucia tożsamości narodowej i powrotu do rodzimej tradycji kulturowej i intelektualnej. Wśród przedstawicieli międzypowstańczego okresu rozwoju polskiej filozofii narodowej – do których należeli Józef Gołuchowski, Bronisław Trentowski, Józef Kremer, Andrzej Towiański, August Cieszkowski i Karol Libelt – pojawiły się liczne wątpliwości i polemiki związane z pytaniami o to, jaki kształt i cechy powinna mieć filozofia narodowa w Polsce, i przede wszystkim – jakiej filozofii potrzebują Polacy⁴⁴⁵. Niezwykle ważną kategorią tego nurtu było zatem pojęcie „narodu”. W przeciwieństwie do filozofii społecznych, czy politycznych (albo takich, które wytworzyły się w okresie oświecenia), polscy filozofowie romantyczni, nie utożsamiali „narodu” z ludnością danego państwa, czy określonym terytorium⁴⁴⁶. W pismach filozofów

⁴⁴¹ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 8 (*Literatura słowiańska*), red. J. Krzyżanowski, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 68.

⁴⁴² Por. F. Koneczny, *Słowianoznawstwo a słowianofilstwo*, Kraków 1913, s. 4.

⁴⁴³ Zob. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 10.

⁴⁴⁴ Zob. Tamże, s. 10.

⁴⁴⁵ Zob. T. Knapik, *Kilka uwag na temat polskiej filozofii narodowej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2013, nr XXV, s. 172.

⁴⁴⁶ Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 38.

takich jak Józef Konstanty Szaniawski, Józef Gołuchowski, Jan Nepomucen Kamiński i Maurycy Mochnacki (zestawieni nie przypadkowo, bowiem byli oni uczniami Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga i od niego właśnie przejęli sposób myślenia) jest to kategoria tłumaczona jako zbiorowa indywidualność, którą określa przede wszystkim kultura, tradycja oraz język, z którego należy wydobyć prawdziwy polski sposób rozumienia rzeczywistości⁴⁴⁷.

Stanowisko romantyków, w tym szczególnie Libelta, wyróżnia się spośród głosów teoretycznych na temat narodu z uwagi na towarzyszącą jej emocjonalność. Autorzy posługują się pojęciem „ojczyzny”, które ma nie tylko mocne nacechowanie emocjonalne, lecz także w filozofii społeczno-politycznej występuje stosunkowo rzadko, bowiem trudno utożsamić ją z jakimś konkretnym materialnym przedmiotem⁴⁴⁸. Polscy filozofowie narodowi nie traktują jednak pojęcia ojczyzny jako nieuzasadnionego naukowo w momencie, gdy nie można go utożsamić z konkretnym fragmentem rzeczywistości, gdyż to w narodzie – wspólnocie naturalnej – upatrywali czynnika pośredniczącego między rzeczywistością a poczuciem przynależności narodowej.

Ludowość, tak ważna dla pokolenia romantyków, jest wizją świata nieuniwersalistycznego, fundującą przekonanie o tym, że wspólnoty ludowe i regionalne, w stosunku do narodu podrzędne, tworzą naród i dają początek każdej filozofii narodowej. Słowiańszczyzna, traktowana jako wspólnota ludowa, daje zaś początek filozofii narodowej. Podmiotowość polityczna, czyli zdolność do suwerenności i wpływania na decyzje polityczne, nie wynika bowiem z faktu posiadania terytorium, ale z ponadpaństwowego charakteru narodu⁴⁴⁹, co jest skutkiem romantycznego zapatrywania, objawiającego się w pismach teoretyków narodu, związanych z kręgiem polskich myślicieli kręgu recepcji filozofii niemieckiej. Według nich istnienie narodu wiąże się nie tyle ze strukturą polityczną, co z kulturą umysłową: językiem, sztuką i literaturą. Tezy Libelta na temat miłości do ojczyzny i zarazem kształtu państwa pokrywają się z tezami Pascala, który w swoich pracach wyróżnia porządek rozumu i serca. Wyróżnikiem patriotyzmu według polskiego uczonego jest fakt, iż państwo jest bezpośrednią wypadkową władz rozumu i miłości.

⁴⁴⁷ Por. J. Skoczyński, J. Woleński, dz. cyt., s. 246.

⁴⁴⁸ Por. S. Konstańczak, *Jak może trwać pojęcie ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa? Koncepcja roczlonii ojczyzny Karola Libelta*, „Rocznik Lubuski” 2009, t. 35, z. 1., s. 101-114.

⁴⁴⁹ Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej...*, s. 66.

Zaprezentowana tutaj interpretacja jest poniekąd zgodna z późniejszymi założeniami kontynuatora hermeneutyki tradycyjnej – Williama Diltheya. Chodzi tutaj szczególnie o kwestię relacji zachodzących między podmiotem a przedmiotem poznania, różniących się w zależności od przyjmowanej przez badacza postawy. W naukach przyrodniczych, zdaniem Diltheya, przedmiotem poznania jest natura, która jest przedmiotem zewnętrznym, jakby obiektywnym, podlegającym procedurze logicznego (na przykład matematycznego) wyjaśnienia. Nauki społeczne i humanistyczne za przedmiot swojego poznania obierają zaś kategorie nieobiektywne takie, jak zjawiska kulturowe, które nie podlegają wyjaśnieniu, a jedynie – rozumieniu. Perspektywa, z jakiej Libelt spogląda na pojęcie narodu (szczególnie ojczyzny) jest naznaczona doświadczeniem momentu historycznego. Autor wpisuje naród w dziejowość, to znaczy nadaje swojej myśli wymiar misjonistyczny⁴⁵⁰:

W narodowościach złożone więc zarodki przyszłego rozwoju ducha, zarodki uróżnicowane różnością ich plemienną i na odwrót, stanowiące ową różność plemienną. Jedne z nich są embriony dla odległej jeszcze zachowane przeszłości; inne się wyłaniają do życia; podrastają inne; inne już w młodzięńczych lub męskich siłach wyrabiają olbrzymią pracę ducha i wydają jego płody światu i dlatego u nich hegemonia świata; inne wreszcie ustępują z teatru działania – starzeją i konają” (SR, s. 228).

Pokazuje przy tym nie tylko ideę ewolucji narodów na podobieństwo rozwoju organizmu biologicznego⁴⁵¹, lecz także przeznaczenie dziejowe i misję, przypisane każdemu narodowi, jednocześnie wpisując swoje rozpoznanie w kategorie budowania tożsamości wyobrażonej, opartej na stereotypach, silnie zakorzenionych w myśleniu jednostek o świecie.

To przekonanie, oddaje także definicja narodu jaką polski uczyony wypracował:

Narodowość [...] będzie zatem właściwością ludu, ród jeden tworzącego, zamieniającą go w naród, a którą to właściwością jeden naród od drugiego się wyróżnia. Właściwość ta przyrodzona jest narodowością w najściślejszym znaczeniu; są to zatem przyrodzone usposobienia i skłonności narodu, warunkujące jego sposób życia, jego charakter; następnie to wszystko, w czym się te skłonności objawiają, urzeczywistniają i ustalają. [. . .] Wszakże gdy nic tak czystym i bezpośrednim nie jest tej właściwości narodowej wpływem, jak obyczaje i

⁴⁵⁰ Misjonizm rozumiem zgodnie z rozróżnieniem mesjanizmu i misjonizmu wypracowanym przez Andrzeja Walickiego.

⁴⁵¹ Por. S. Konstańczak, dz. cyt., s. 102 (Autor artykułu wskazuje także na fakt, iż Libelt wypracował tę koncepcję na długo przed słynnym *Zmierzchem Zachodu* Oswalda Spenglera).

zwyczaje – do nich szczególnie przywiązujemy i na nich ograniczamy znaczenie narodowości (OM, s. 38-39).

Mówiąc o narodzie, Libelt posługuje się kategoriami ludu i plemion, które pozwalają na budowanie słowiańskiego *imaginarium*, zawierającego się w nacechowanych określeniach, takich jak „wartości przyrodzone”, „usposobienia” i „skłonności”. Wpisuje się to w popularny w okresie romantyzmu tok rozważań nad mitem Słowiańszczyzny. Najczęściej mówi się o nim w kontekście dziejopisarstwa Mickiewicza, zapominając, że dla polskich heglistów, zwłaszcza przedstawicieli polskiej filozofii narodowej (Cieszkowskiego, Trentowskiego i Libelta) była to również interesująca kwestia. Zainteresowanie autora *Dziewicy Orleańskiej* problematyką ogólnosłowiańską, które po części wynikało z romantycznego zafascynowania ludowością, które towarzyszyło budzącej się wśród Słowian świadomości „narodowej”⁴⁵², objawiło się w kilku jego artykułach zamieszczonych na łamach czasopisma „Rok” oraz w próbie stworzenia tak zwanej filozofii słowiańskiej.

W *Charakterystyce filozofii słowiańskiej* uczyony wychodzi od przekonania, że dotąd to naród niemiecki odgrywał główną rolę w kształtowaniu filozofii, jednak istnieje szansa na to, by nowy jej wymiar zrodził się wśród innego szczepu narodowościowego. W swoich rozważaniach chce dokonać czegoś, co określił mianem przyglądania się pierwiastkom ducha słowiańskiego, szczególnie polskiego, by wyjaśnić jaka mogłaby i musiałaby być filozofia zrodzona wśród inteligencji słowiańskiej. Owo przyglądanie się najdrobniejszym elementom struktury plemiennej wiązało się z tym, iż korzeni narodowości myśliciel upatrywał w ludzie. Dla polskich filozofów narodowych kategoria ludowości, folkloru, stanowi próbę „regeneracji” polskiego narodu. Świeżość, czystość i nieskazitelność polskiego ludu, oraz dobroduszość Słowian, przeciwstawiano gnuśności i degrengoladzie polskiej szlachty. Widziano w tym zarówno powrót do tradycji, jak i szansę dla Polski. Filozof wskazuje także na „budzący się na wszystkich punktach ruch inteligencji wśród Słowian”, zestawiając pojęcie inteligencji i ludu⁴⁵³. Umiłowanie ludu przez filozofa niewiele miało jednak wspólnego z utopią czy reakcyjnym folkloryzmem konserwatywnych romantyków niemieckich, bo jak zauważa Walicki:

[...] jego idealizacja ludu korespondowała ze słowianofilstwem „ziewończyków”, a analogiczne wątki często pojawiały się również w „Tygodniku Literackim” i innych

⁴⁵² Por. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 11.

⁴⁵³ Por. A. Walicki, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo...*, s. XVII.

postępowych czasopismach polskich. Dlatego też nie wydaje się słuszne zestawienie poglądów Libelta z reakcyjnym folkloryzmem konserwatywnych romantyków niemieckich. Nie było też u Libelta retrospektywnej utopii w duchu Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego [...] ⁴⁵⁴.

Swoistość i odrębność kultury w świetle pism Libelta jawi się jako struktura polityczna, lecz przede wszystkim jako syntagma – zatem pewne uniwersum i struktura symboliczna, w obrębie których znajdują się przede wszystkim wspólne doświadczenie silniejsze i skuteczniejsze od struktury politycznej ⁴⁵⁵.

Kultura narodowa to także właściwy dla określonej grupy zbiór wytworów działalności ludzkiej, wartości materialnych i niematerialnych, przekazywanych następnym pokoleniom ⁴⁵⁶, które w sytuacjach kryzysowych takich jak zniewolenie, trwają i są kontynuowane. Wpisuje się to w tezę o trzonowych i peryferyjnych elementach kultury, wedle której każdy byt kulturowy (kultura) dysponuje „mechanizmami gwarantującymi transmisję, bądź to w postaci intencjonalnego przekazywania pozytywnie waloryzowanego dziedzictwa, bądź w postaci bezrefleksyjnie, automatycznie utrwalonych praktyk [...]” ⁴⁵⁷. Jest to podejście charakterystyczne także dla Mochnackiego, który zauważa, że

[...] ściśle rzecz biorąc: naród nie jest to zbiór ludzi zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami. Ale raczej istotą narodu jest [...] zbiór wszystkich pojęć i uczuć odpowiadających religii, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet: będącym w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu ⁴⁵⁸

Literatura, i wszelkie elementy kultury, są substancjalizacją ducha narodu, elementem jego „jestestwa”, stanowiącym o samoświadomości oraz uczestnictwie w dziedzictwie. Autorzy tej koncepcji uznawali przy tym państwo za twór całościowy, organizm, który cechuje wewnętrzna spójność, gdzie „narodowość jest sercem, język jest krwią, ojczyście ciało narodu opływającą” (OM, s. 48). Na wzór organizmu państwo ma właściwą sobie harmonię:

⁴⁵⁴ Tamże, s. XXI.

⁴⁵⁵ Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze: narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.

⁴⁵⁶ Zob. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 98 (por. R. Benedict, dz. cyt., s. 87).

⁴⁵⁷ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 372 (Por. Tenże, *Kultura jako źródło automatyzmów*, [w:] *Automatyzmy: Nowe perspektywy. „Kolokwia Jadwińskie”*, t.3, red. R.K. Ohme, M. Jarymowiz, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 2003, s. 121-142).

⁴⁵⁸ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej...*, s. 66.

Żywot jest harmonią wszystkich władz organicznych, z dysharmonii ich powstaje choroba. Ta harmonia w państwie jest wolnością, wszelka dysharmonia niewolą. Dążenie do coraz rozleglejszej harmonii, aż do ostatnich kończyn społecznych, jest dążenie do coraz doskonalszej wolności – i to jest żywot postępowy narodu (OM, s. 71).

Wynika to z przyjęcia przez polskich uczonych koncepcji filozofii przyrody Schellinga. W koncepcji polskiej filozofii narodowej, naród jest organiczną całością, spojona przez wspólnotę językową, bez której nie ma możliwości świadomego przeżywania swojego istnienia. Organiczność państwowości wynika także z towarzyskiej natury człowieka, którą Libelt charakteryzuje w eseju *Towarzystwa i towarzyskość*. Życie społeczne jest wynikiem wrodzonej towarzyskości, zaś społeczność „jest to jedno ciało ożywione działalności duchem. Każdy z milionów członków swoje tam odebrał stanowisko, z którego mniej więcej do utrzymania całości przykłada się” (TT, s. 143). Celem życia człowieka jest istnienie w całości, zaś wyłączenie go ze społeczności, zdaniem Libelta, jest porównywalne do sposobu funkcjonowania odciętej ręki, czy wylupionego oka – jest martwe, pozbawione sensu. Istotą tego specyficznego państwa-organizmu jest także poniekąd strona materialna jego istnienia, rozumiana jako szczególny związek człowieka z ziemią. U Libelta przejawia się to w postaci porównywania miłości do ojczyzny do zjawisk fizjologicznych charakterystycznych dla ludzkiego organizmu. Uznaje on, że „ziemia, woda, powietrze i to ciepło klimatyczne, ożywiają nieustannie ciało nasze” (OM, s. 10), a także dostrzega swoistą cyrkulację materii polegającą na karmieniu człowieka plonami ziemi wnিকającymi w jego materię:

Jeżeli, jak sztuka lekarska uczy, co kilka tygodni odnawia się i przerabia cała cielesność nasza, przeobrażenie to nieustannie ciała naszego odbywa ziemia, którą ojczyzną nazywamy. Myśmy rzeczywiście jej skibą, i jakże jej nie kochać! (OM, s. 10).

Jeszcze wyraźniej organiczność narodu odzwierciedla się w poniższym cytacie:

Ich prochami i ich tchnieniem napełnione to powietrze, które i ja do piersi mojej posyłam, i z krwią moją powinowacę, a raczej pokrewniam. Ich zwłoki weszły w cząstki tej ziemi ojczystej, która mnie na odwrót wykarmiła i wykarmia, i w tym chemicznym ciał składem i rozkładem nieustannym wiąże się ze sobą materialnie naród i ziemia i nierozzerwanym spojem jednoczy (OM, s. 18).

Podobną interpretację odnaleźć można w eseju *Towarzystwa i towarzyskość*:

[...] Wszakże każdy z nas wyrósł i wzrósł na tej ziemi, nasza krew jest jej dawnych synów zadatkem, pierwszy pokarm ssaliśmy z piersi jej córek, całkiem nasze na koniec ciało

rozmogło się na karmi jej żywiołów. Ta ziemia jest z kości przodków naszych, a my kością kości ich (TT, s. 149).

Jest to pokrewne z tym, co głosił Seweryn Goszczyński, który podobnie, jak Libelt, łączył polskość z poczuciem przynależności do ziemi, a poezję uznawał za przejaw tej swoistej łączności. Poeta zauważał bowiem, że „literatura gminna wypływa z duszy poetów, którzy wychowali się na łonie ludu i przyrody znajomej, pokrewnej ludowi – przesiąkli niemi przez współżycie, wyciągnęli z nich treść swoich uczuć i oddali je z taką prostotą, wiernością i prawdą”⁴⁵⁹. Metafora skiby, pojawiająca się w traktatach Libelta, wskazuje na pokrewieństwo duszy i ojczystej ziemi, co wpływa na fakt, że poezja wynika z łączności autora z krajem, z którego pochodzi.

W tych słowach filozof, jak sądzę, nawiązuje również do ważnej dla romantyków metafory grobu. Wskazuje na to refleksja o cyrkulacji materii wnikażącej w ziemię. Grób symbolizuje związek świata żywych i świata umarłych przodków, a także łączliwość wszystkich generacji tworzących naród⁴⁶⁰. Ta metafora wskazuje na łączność z przeszłością oraz determinuje sposób odbioru jej „pamiętek” (legend, wydarzeń historycznych i dzieł literackich), bo wiek XIX choć mocno zaabsorbowany przyszłością (chęcią rewolucyjnych zmian), sięgał swą myślą wstecz, czyniąc zarazem naród częścią wielkiej historii⁴⁶¹. Sam Libelt zauważył zresztą w traktacie *O posłannictwie dziejowym narodu*, iż naród stanowi kategorię dynamiczną, rozwijającą się na przestrzeni wieków:

Życie narodu z natury swojej nie może być w stagnacji, ale nieustanny ruch we wszystkich kierunkach jego się objawia. Ruchy zatem postępowe w narodzie dowodem są z jednej strony siły jego żywotnej, rozwijającej się coraz szerzej po całym ciele narodowym aż do samych jego kończyn, z drugiej strony przekonywają o dojrzałości politycznej nawet niższych warstw społecznych, potężną wolą łamiących nadużycia zadawnione i sięgających po prawa sobie należne. Gdzie by takiego ruchu nie było, martwe, nieżywotne byłoby ciało – dowód niemowlęstwa politycznego albolni niemocy (OPD, s. 439).

Jednocześnie wskazane wykorzystanie przeszłości w poszukiwaniu rozwiązań dla przyszłości, objawia specyficzną sytuację narodu polskiego w owym czasie, o czym mówi między innymi Jan Szewczyk:

Był więc okres działalności naszych filozofów romantycznych okresem, kiedy naród polski był siłą rewolucyjną jako całość, niezależnie od rozdzierających go wewnątrz

⁴⁵⁹ S. Goszczyński, *Nowa epoka poezji polskiej*, [w:] Tegoż, *Dzieła zbiorowe*, t. 3, Lwów 1911, s. 191.

⁴⁶⁰ Zob. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 88.

⁴⁶¹ Por. J. Szewczyk, *Wstęp. Karol Libelt a wysiłek myślowy epoki*, [w:] K. Libelt, *Pisma o oświacie...*, s. V.

klasowych sprzeczności. Był to okres – możemy to sobie powiedzieć – w którym tedy, podniesiona do rangi filozofii, nasza świadomość narodowa miała też charakter społecznie rewolucjonizujący w skali Europy [...] ⁴⁶².

Przemiana materii, jako metafora niezwyklej łączności człowieka z ziemią, pojawia się w myśli Libelta niemal nieustannie. Wielokrotnie bowiem filozof odwołuje się do kategorii biologicznych, posługując się pojęciami z zakresu tejże dyscypliny, na przykład w twierdzeniu: „Współrodacy nasi, z tych samych atomów ziemi ojczystej złożeni, są jednym rodzeństwem matki wspólnej ojczyzny” (OM, s. 20). Uczony porównuje miłość do ojczyzny do genetycznego związku rodziców ze swymi dziećmi, a także jej wzrastania na kształt rozwoju organizmu: „Jak dziecię do matki i ojca zostaje w bezpośrednim cielesności stosunku, tak naród do ziemi, na której osiadłszy rozrasta się i rozmaga” (OM, s. 10). Metafora rodziny określająca państwo zostaje przez Libelta dość szczegółowo opisana w rozprawie *Nauczyciel pod względem narodowym*:

Pierwiastek rodzinny, z którego rozwijały się dotychczasowe państwa, poddawał aż do najnowszych czasów narody wszystkim patriarchalnym następstwom swoim. Monarcha był ojcem, a monarchini matką narodu, ale za to też naród, jako wielomilionowa dziatwa, nie miał własności swojej, kraj do ojca należał, który dochodami tego kraju dowolnie rozrządzał, gdzieś niedzieś tylko z doroślejszymi i dojrzalszymi się obrachowując (N, s. 275).

Procesy kształtujące naród niejednokrotnie w myśli Libelta zestawiane są z cyklem życia organizmu. Pojawiają się zatem kategorie narodzin czy tchnienia, sugerujące doskonałość wzorowaną na mechanice fizjologicznej człowieka. Tak dzieje się na przykład w momencie, w którym uczony decyduje się na uzupełnienie konstrukcji definicji ojczyzny:

Prawa i ustawy łączą ziemię z ludem ją zamieszkującym; są to dzieci prawego łoża, spłodzone z ojca ludu i matki ziemi. Pojęcie narodu jest dopiero zupełne, gdy dołączymy do kraju i ludu instytucje polityczne. I pojęcie ojczyzny uzupełni się w jednoistą trójcę, materialnego jej stanowiska, gdy ród i ziemię połączymy spojem wzajemnego ich tchnienia, objawiającego się w ustawach narodowych (OM, s. 26).

Organiczne postrzeganie ujawnia także w rozprawie *O odwadze cywilnej*, w której posługuje się porównaniem wojny i pokoju do stanów zdrowotnych ludzkiego organizmu:

⁴⁶² Tamże, s. VIII.

Lecz nie tylko na placu bitew losy ojczyzny się rozstrzygają. Rozstrzygają się one wśród pokoju i rady. Pokój jest zdrowiem państwa, stanem jego zwyczajnym. Wojna jest paroksyzmem gorączkowym, który w silnym i krzepkim ciele przeminie bez szkody, ale słabe nadwyręży, a może zabije. Na prawach instytucjach zdrowych urabia się zdrowie państwa. Organizm jego jak organizm człowieka z nieskończonych małych i wielkich złożony części, które wszystkie do utrzymania sił i życia są przydatne i potrzebne (OO, s. 11-12).

Traktowanie ojczyzny w kategoriach organicznych obrazuje także zestawienie idei miłości z teoriami fizjologicznymi, genetycznymi (powiązanymi z dziedziczeniem określonych cech), a także czymś, co dziś można określić mianem sposobu myślenia powiązanego z posługiwaniem się danym językiem ukształtowanym na podłożu kultury konkretnego narodu:

O, młodzi mojego narodu, cóż ci potem, że w duszy twojej i pamięci twojej porozwieszasz obrazy obcych ziem, a obrazu własnej matki ziemi tam nie zawieszisz? Każdy twej ciekawości i znajomości świata odda sprawiedliwość, ale cię nazwie niewdzięcznym synem, nieczułym na drogie rysy matki-ojczyzny, co cię wykarmiła! Fizjologowie uczą, że podobieństwo dzieci do rodziców tworzy się przez asymilację, przez wpatrywanie się dziecka w oblicze matki lub ojca; z większą pewnością powiedzieć by można, że na cudzoziemskiej, obcy, odrodny ukształca się charakter krajowca, zaś poznanie ziemi własnej urabia go na podobieństwo matki-ziemi. [...] Jeśli więc chcesz być podobien ojcu i matce, zwiedzaj kraj ojczysty, a zwiedzaj pókiś młody (OM, s. 14).

Uczony podejmuje więc, w sposób mniej lub bardziej świadomy, problemy translatoryki (przekładoznawstwa), mocno eksponowane w nowożytnych badaniach humanistycznych. W innym miejscu z kolei podkreśla różnorodność narodowościową odzwierciedlającą się zarówno w rysach twarzy, jaki i potencjale duchowym:

Bo jeśli strefy kuli ziemskiej są różne, różna w nich roślinność, różne wody, różny klimat – różny też będzie typ ludzi, różna, że tak powiem, krew różnokrajców. Ludy jak ludzie mają dla tego osobną, sobie właściwą fizjognomię duszy i ciała, osobne piętno, osobny charakter, po którym je poznasz i odróżnisz. Na milionach twarzy i na milionach dusz, od siebie indywidualnie różnych, wyciskają się te same rysy i cechy (OM, s. 20).

Tę kwestię porusza także w *Towarzystwach i towarzyskości*, gdzie zwraca uwagę, iż „położenie, przymioty, skład i postać kraju, klima, wegetacja, zgoła wszelakie przyrodzone własności miejscowe, wszystko to się przykłada do wypiętnowania na ludziach różnego wyrazu w ich charakterze, sposobie życia, w usposobieniu, w zewnętrznej nawet postawie” (TT, s. 149). Swoje poglądy na temat organiczności

narodu i państwa umieszcza także w refleksji zawartej w rozprawie *Nauczyciel pod względem narodowym*:

Ale Opatrzność, wywołując narodowość z ludzkiego łona, pokazała nam i środki, którymi je utrzymuje, wskazując ludom i rządóm, że dopóki w łonie narodu jakiego te środki ożywcze utrzymują ciepło narodowe, póty naród żyje [...] (N, s. 272).

To swoiste Libeltowskie państwo-organizm nie jest jednak pozbawione duszy. Dzieląc ojczyznę na tak zwane *rozczłonia*, filozof odwołuje się do kategorii ciała i duszy. Tym oto sposobem wprowadza podział na elementy materialne i duchowe, co pozwala mu przejść „[...] od strony materialnej do duchowej ojczyzny; od fizycznych i korzyściowych jej wpływów, do duchowych jej potęg i podniet – w ogóle, od ciała do duszy” (OM, s. 36). Zawarte w *Samowładztwie rozumu* refleksje skupiające się na kategoriach organicznych pozwalają na wyjaśnienie pozornych sprzeczności zaistniałą między filozofią a narodem. Uczony uznaje, że ludzkość nie może być jednoplemienna, a to z kolei wyjaśnia konieczność wplatania pierwiastka narodowego w system myślowy. Przy tej okazji stosuje porównanie, w którym zestawia rozwój narodu z rozwojem ludzkiego organizmu:

[...] I ta różnorodność narodów, stanowiąc żywot prawdziwy ducha przez rozwój narodu w sobie – a potem rozwój człowieczeństwa przez narody – jest tak konieczną, jak konieczne są organa ciała naszego ku utrzymaniu i rozwijaniu ducha w nas. W nich jest taka harmonia, planem odwiecznej mądrości rzucona, jaka jest w organizmie ciała wszelkiego, utrzymującego żywot (SR, s. 228).

Wpisuje się w Herderowskie i Kantowskie pojęcie człowieczeństwa (*Humanität* i *Menschheit*), które stanowi najważniejszy cel dziejowości, kontynuując antyczną tradycję dziejopisarstwa, wedle której cykliczny schemat historii jest analogiczny do ludzkiej natury⁴⁶³. Trzeba jednak pamiętać, że choć Libelt czerpie z myśli Kanta, to nie przejawia kosmopolitycznego spojrzenia tego filozofa na kwestię rozumu praktycznego⁴⁶⁴. W tym aspekcie znacznie bliższy jest myśli Herdera, oscylującej wokół etnicznego pojęcia narodu.

Libelt wielokrotnie podkreśla też – będąc przecież wybitnym pedagogiem, autorem pism związanych z oświatą i wychowaniem – iż gwarantem zdrowia społeczeństwa jest wychowanie i oświata, bo „nie ulega żadnej wątpliwości, że takim będzie człowiek,

⁴⁶³ Por. R. Bod, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, przeł. R. Pucek, Aletheia, Warszawa 2013, s. 43.

⁴⁶⁴ Por. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] Tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 31–43.

jakie odebrał wychowanie, że takim będzie naród cały, na jaki się w młodym i dorastającym pokoleniu swoim ukształca” (OS, s. 161). Dziewiętnastowieczny uczony dostrzega to, co współcześni socjologowie określają mianem słabnięcia kultur narodowych wskutek zmian w systemie edukacji, socjalizacji i kulturalizacji, doprowadzających między innymi do odejścia od stabilności i jednorodności kanonu kulturowego narodu⁴⁶⁵. Libelt pokazuje także, że ważne jest krytyczne podejście do wzorców, ich interpretowanie, co u Kłóskowskiej jest koniecznym warunkiem trwania dziedzictwa narodowego.

Podejście uczonego jest tożsame z niemieckim pojęciem *Bildung*⁴⁶⁶, które oznacza coś więcej niż samo „wykształcenie” czy „edukacja”⁴⁶⁷. Swym zasięgiem obejmuje ono bowiem ideę samokształcenia oraz harmonijnego rozwoju duchowości i cielesności człowieka⁴⁶⁸. W myśleniu Libelta o wychowaniu i oświacie można dostrzec elementy *Bildung*, rozumiane jako idea wychowania formacyjnego, ukierunkowane na budowanie tożsamości narodowej Polaków w obliczu zniewolenia⁴⁶⁹. Warunkiem koniecznym trwania kultury narodowej jest znajomość kanonu kulturowego, przez który należy rozumieć zbiór zdarzeń, postaci, o których członek określonej wspólnoty powinien wiedzieć, by trwać⁴⁷⁰. Ideą kształcenia formacyjnego rządzi przekonanie, że pierwszym krokiem do ukształtowania świadomego społeczeństwa, jest uprzednie uformowanie jednostki. Filozofia narodowa Libelta, wywiedziona z doświadczeń Słowiańszczyzny, obraca się wokół problemu formowania jednostki, który przejawia się także na kartach romantycznej literatury pięknej w postaci *Bildungsroman*⁴⁷¹. Zadaniem, jakie stawiają sobie polscy filozofowie, jest bowiem nie tyle samo wypracowanie systemu terminologicznego, co wychowanie i formowanie jednostki wedle pewnego wzorca. Jest nim także wystawianie indywiduum na pozytywne i negatywne doświadczenia, które włączają jednostkę w świat akceptowanych przez kolektyw wartości, a więc wspomagają proces kreowania świadomego uczestnictwa w życiu zorganizowanej grupy – w tym przypadku narodu. Doświadczenie po raz kolejny staje się kategorią nadrzędną, bo to właśnie przez to

⁴⁶⁵ Zob. A. Szpociński, *Antoniny Kłóskowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 2-3, s. 79.

⁴⁶⁶ Por. J. W. Goethe, *Lata nauki...*

⁴⁶⁷ Zob. J. Kwiatek, *Spór o model gimnazjum w XIX-wiecznej niemieckiej myśli pedagogicznej*, „Cieszyński Almanach Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 39.

⁴⁶⁸ Zob. W. Kunicki, *Oświecenie (1700–1800)*, [w:] Karolak C., Kunicki W., Orłowski H., *Dzieje kultury niemieckiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007, s. 284.

⁴⁶⁹ Por. T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika pozytywistyczna*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 206.

⁴⁷⁰ Zob. A. Szpociński, dz. cyt., s. 75.

⁴⁷¹ Por. J.W. Goethe, *Lata nauki ...*, dz. cyt.

swoiste dotykanie dziejów, ludzkość może rozwijać się moralnie i intelektualnie. Kształcenie u podstaw, tak silnie postulowane przez Libelta w pismach o oświacie, gwarantuje świadome funkcjonowanie indywiduum we wspólnocie⁴⁷².

W myśli Libelta nie brakuje także odwołań do kwestii szczegółowych, które opisuje na licznych stronach swoich rozpraw. Jedną z nich jest odwaga cywilna, którą uznaje za równie ważną w kształtowaniu społeczeństwa, co odwagę wojskową, lecz przez nią przyćmioną. Uczony zauważa jednak, że w czasie pokoju, który dla stanu wojskowego jest czasem zimy, również można mówić o odwadze:

Stan cywilny kwitnący w czasie pokoju, ma także swoje poświęcenia i swoje zasługi, które tylko dla tego nie występują w takim świetle, że przed blaskiem promiennej sławy wojennej gasną (OO, s. 4).

Dualizm tych dwóch pojęć doprowadza do sytuacji, w której rozdziela się dwa jej rodzaje, nie doceniając przy tym tej, którą Libelt nazywa cywilną:

Wychodzono z tej zasady, że inna jest, zasłaniać wśród wojny kraj piersiami swemi, a inna bronić go radą wśród pokoju, gdzie żadne nie grozi niebezpieczeństwo; że co innego władać orężem a piórem; co innego narażać pierś na kule i miecze, a co innego nadstawić czoła wśród ludu nieuzbrojonego. Mówiono zatem o odwadze, tylko jako o odwadze wojskowej, i długi nie pojmowano odwagi cywilnej. Przyznawano cywilnym osobom cnoty cywilne, jakich mianowicie w starożytnych rzeczachpospolitych świetnie mamy przykłady, ale aby do tych cnót potrzeba odwagi jakiejś, na podobieństwo odwagi wojskowej, było zbyt zaciemnione wyobrażenie (OO, s. 4).

Tymczasem, naród, który nie posiada w swych szeregach ludzi odpowiednio wykształconych, nie może stanowić zdrowego państwa. Niewykształceni ludzie, zasiadający w najwyższych strukturach państwowych, mogą doprowadzić do klęski państwa. Potrzeba więc „nie tylko rąk, ale i głów [...]” (OO, s. 19). Nauka dla człowieka-obywatela powinna zatem być podstawą, bowiem „w cywilności odwaga bez nauki, jest jak nabój bez kuli” (OO, s. 20).

Libelt postuluje także, by odwagą nazywać nie tyle te czyny, które wynikają z namiętności targających człowiekiem, lecz także te, których podporą są namysł i rozważa. „Największą sztuką dyplomata jest, być panem namiętności swych, być zimnym jak gładz [...]”, zaś ten kto naraża swoje życie w rozbojach, „nie popełnia jeszcze czynu

⁴⁷² Por. M. Janion i M. Żmigrodzka, *Odyseja wychowania. Goetheańska wizja człowieka w Latach nauki i wędrówki Wilhelma Meistra*, Aureus, Kraków 1998.

szlachetnego” (OO, s. 6). Uczony odróżnia cnotę od odwagi, bo samo poświęcenie własnych interesów względem wartości wyższych nie oznacza jeszcze odwagi, która jest naznaczona walką, opozycyjnością, występowaniem przeciwko fałszowi. Oznacza to jednakowoż, że tylko ludzie, którzy potrafią przeciwstawiać się i wyrażać otwarcie swoje poglądy, mogą być uznawani za odważnych. Odwaga cywilna, zdaniem Libelta, nie wypływa bowiem z ludzi nijakich, którzy „nigdy wręcz i otwarcie zdania swego nie wypowiedzą, czoła śmiało nie wystawią, i chyba za kulisami, a w omacku działać będą” (OO, s. 18). Wojskowość sprowadzana jest z kolei do jednego z elementów odwagi cywilnej, co wyklucza zgubny dualizm:

[...] Członek państwa jest obywatelem, a tem mianem szlachetnem, objęte są powinności tak cywilne jak wojskowe, obowiązki bronienia kraju tak w polu, jak w radzie, służenia mu bronią i głową, niesienia na ofiarę zdolności, majątku i życia. Cnoty obywatelskie są przeto cnoty tak wojenne, jak cywilne, obie równej wagi, i równych zasług, tylko że tamte w czasie wojny, te w czasie pokoju zbierają laury swoje (OO, s. 6-7).

Pozwala to filozofowi na stworzenie wymiennej pary pojęć, określających żołnierza obywatelem, oddającym krew za swoją ojczyznę, a obywatela – żołnierzem, walczącym o jej godność i prawość. Nie można mówić o dwóch różnych odwagach, a jedynie o jednej odwadze obywatelskiej, w skład której wchodzi odwaga wojskowa i cywilna. Staje się ona najwyższą wartością polegająca na poświęceniu dla sprawy narodowej, bo poświęcenie oznacza gotowość jednostki do bezinteresowności, która jest wyższym etapem formowania w duchu *Bildung*. Libelt powołuje się przy tym także na miłość ojczyzny:

[...] Obywatel jest żołnierzem, bo ilekroć ojczyzna w potrzebie nań zawoła, jeżeliby głuchy na ten głos, nie stanął w szeregach jej obrońców, nie miałby miłości ojczyzny, nie byłby prawym jej synem, nie byłby godzien imienia obywatela (OO, s. 7).

Miłość bowiem, obok przekonania i poświęcenia się, stanowi dla uczonego konieczny żywioł odwagi obywatelskiej. Objawia się ona w czynie i do niego prowadzi. Autor ucieka się tu do porównania tego zjawiska do uczucia łączącego oblubieńca i oblubienicę, przedstawionego także w rozprawie *O miłości ojczyzny*. Zauważa bowiem:

[...] Jak oblubieniec nie ma nic tak drogiego, czegoby oblubienicy swojej nie oddał, tak prawy syn ojczyzny, jeżeli ją kocha prawdziwie, jako matkę swoją, nie ma nic tak drogiego, życia nawet tyle nie ceni, by go na ołtarzu tej miłości i ofierze dla kraju nie przyniósł (OO, s. 9).

Miłość i rozum są równoważnymi składowymi odzwierciedleniami obywatelskiej. Bez miłości, przekonanie podobnym jest według filozofa do światła Księżycy (oświetla ale nie daje ciepła), zaś miłość bez przekonania, może stać się źródłem niekontrolowanych namiętności. Jest to także podział istotny w strukturach wojskowych, w których zdaniem filozofa „wojsko jest sercem, wódz głową” (OO, s. 10). Losy ojczyzny i walka o nią nie toczą się jednak zdaniem Libelta na polu bitwy. Oto bowiem „rozstrzygają się one raczej wśród pokoju i rady” (OO, s. 10), które są oznaką zdrowia państwa.

Idea formowania jednostki prezentowana w pismach Libelta wpisuje się w kształcenie formacyjne. Filozof przekonuje, że obok potrzeby kształcenia silnej indywidualności, stoją także wartości kolektywne, których nie sposób pobudzić bez świadomego doświadczania dziejów. Człowieczeństwo wedle uczonego zdaje się mieścić pomiędzy indywiduum a zbiorowością, a także pomiędzy uczuciami miłości i rozważań. Formowanie jednostki, jej włączanie w narodowe dziedzictwo, jest swoistym procesem kształcenia, który polega na wypracowaniu hipotez rozumienia rzeczywistości, w przypadku polskiej kultury mieszczących się w swoistym „pomiędzy”. Świadomy polski naród, osadzony pomiędzy dwoma filarami europejskości, to bowiem trzecie miejsce, w którym owe filary łączą się i tworzą nową jakość.

1.4 O indygenicznosci projektu Libelta

Fakt, że polska filozofia narodowa naznaczona recepcją heglowską, jest jednocześnie krytyczna wobec niej, nie ulega żadnej wątpliwości. Czy bowiem przedstawiciele zniewolonego narodu, którzy wyłamują się poza schematy procesów kolonizacyjnych, mogliby za pewnik przyjąć postulat „końca historii” i zaakceptować polityczne dopełnienie się losu Polski? Oczywiście, nie! Trzeba to wyrazić z całą stanowczością. Ukonstytuowanie polskiego stylu myślenia, naznaczonego przeszło trzystuletnią historią zagrożeń, utrat i niepewnej suwerenności⁴⁷³, odznaczało się bowiem wiarą w długą perspektywę trwania kultury. Eksplorowanie kultury słowiańskiej, wzbogacenie myśli filozoficznej o idee zaczerpnięte z dawnego *imaginarium*, a w rezultacie doświadczenie wewnętrznego poczucia odrębności („słowiańskości”),

⁴⁷³ Zob. P. Boski *Kulturowe ramy...*, s. 373.

oznaczało nie tylko wypracowanie poczucia zakorzenienia, lecz także świadome przeciwstawienie się narcyzmowi kultury zachodniej, spychającemu „słabe” i „mniej ważne” kultury na margines.

Samo jednak odejście od jednego tylko, choć niewątpliwie decydującego, postulatu mistrza nie może świadczyć o oryginalności i dojrzałości myślowej Polaków. Jest nim także zdolność do argumentowania swojej postawy, która decyduje o tym, że bunt nie jest tylko gnuśnym zaprzeczeniem, lecz także twórczym sprzeciwem. Wydaje się, że w żadnej mierze nie można nazwać Libelta gnuśnym buntownikiem. Z jednej strony, autor *Filozofii i Krytyki* odchodzi od głównej tezy Hegla, co zaznacza dość wyraźnie W *Estetyce czyli umnictwie pięknym*:

[...] Przekonałem się, że iż nie ma możliwości ich pogodzenia, bo widziałem, że jest różnica w samej zasadzie. Odślaniały mi się w sztuce coraz wyższe potęgi wyobraźni, a nie widziałem ich w duchu Heglowskim, którego istotą jest samo myślenie (EO, s. I).

Z drugiej – jest też przekonany, że wpracowanemu przez mistrza systemowi należy się pokłonić, bo „czym się filozofia rozumu stać mogła tym została w systemie Hegla [...]. Osiągnięte owoce tej filozofii nie mogą być dlatego stracone i wejść muszą do nowej filozofii” (SR, s. 210). Pomimo odejścia od mistrza, polskiego uczonego ciągle charakteryzuje szacunek, bo prócz charakterystycznego dla relacji *mistrz – uczeń* odejścia, ważne jest również zbudowanie płaszczyzny porozumienia. Mistrz – pisze George Steiner – atakuje, wdziera się, potrafi burzyć, aby oczyścić pole i budować na nowo⁴⁷⁴, mistrz wreszcie prosi o naśladowanie: „Przyswój sobie tę umiejętność, naśladowaj mnie w tym, przeczytaj ten tekst” i jednocześnie prowokuje do twórczego sprzeciwu: „Nie wierz w to, nie marnuj na to czasu i wysiłku”, by ostatecznie zachęcić do stworzenia „wspólnoty porozumienia, wspólnych uczuć, pasji i niechęci”⁴⁷⁵. To więc, czy uczeń jest w stanie twórczo sprzeciwić się mistrzowi, zaistnieć pomiędzy procesami wierności i buntu, wreszcie odejść od niego i czasami udowodnić mu pomyłkę, świadczy o dojrzałości i oryginalności.

Wydaje się, że w tej specyficznej relacji *mistrz – uczeń* pozostawiali polscy przedstawiciele recepcji filozofii Hegla. Za swój cel obrali nie tle bezrefleksyjne powtarzanie nauk swojego nauczyciela, co wypracowanie dojrzałego polskiego stylu myślenia. Ten bunt, podyktowany przede wszystkim stosunkami społeczno-politycznymi

⁴⁷⁴ G. Steiner, *Nauki mistrzów*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2007, s. 25.

⁴⁷⁵ Tamże, s. 34.

w dziewiętnastowiecznej Europie oraz miejscem Polski na arenie politycznych rozgrywek, oznaczał twórczy sprzeciw wobec postulatu dopełnienia się losu narodu polskiego, przy jednoczesnym zachowaniu twierdzenia jakoby system Hegla stanowił podstawę wszelkich nauk.

Zasadniczym problemem pierwszego tomu *Filozofii i Krytyki (Samowładztwa rozumu)* jest krytyka racjonalistycznego idealizmu, zwłaszcza zaś kwestii zarzucenia przez ten nurt filozofii dogmatów osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Libelt uznaje tezy Hegla za zwieńczenie drogi, jaką przebyła nowożytna filozofia. Nie oddala się od twierdzenia, że substancją dziejów jest Rozum, jednak jednocześnie uchyla się od konieczności przyjęcia go za ostatecznie dowiedziony fakt⁴⁷⁶. Polski uczony przyjmując idee procesualnego, wewnątrznie uporządkowanego i celowego charakteru rzeczywistości, jednocześnie odrzuca finalność poznania i skończoność wszelkiej rzeczy. Dla Libelta procesy dziejowe nie zmierzają ku końcowi historii, a tym bardziej nie prowadzą do wyprowadzenia wzoru na intelektualne i duchowe części składające się na człowieka. Uczony zauważa, że myśl niemieckiego filozofa doprowadza do dematerializacji i depersonalizacji problematyki filozoficznej⁴⁷⁷, a przez to wprowadza zwodnicze przekonanie o tym, że „[...] Bóg nieosobowy jest myślą samą, rozumem samym. I religia w następstwie przestaje być wiarą... i przechodzi w samą myśl” (SR, s. 214).

W tej opozycji rodzi się wyjątkowość filozofii słowiańskiej. W tym też duchu podane są wszelkie argumenty, także te na rzecz udziału literatury w kształtowaniu jednostek. Libelt widzi potrzebę wyjścia poza system myślenia Hegla i wypracowania systemu przystającego do uwarunkowań polskich. Dzięki zaś temu, jego piśmiennictwo nie tylko jest zbiorem idei, lecz także nieprzecenionym „słownikiem” terminów kształtujących polski język filozofii narodowej. Oryginalność projektu uczonego, będącego częścią działań całej formacji intelektualnej kręgu heglowskiego, odznacza się próbą opisu i wypracowania metod myślenia, opartych na analizie konkretnej kultury na tle kultury ogólnej, co nie wyklucza podejścia tak respektującego związku konkretnego z ogółem, jak i jednoczesnego przeciwstawiania indygeniczności – pankulturowości. Indygeniczność rozumieć bowiem należy jako zbiór postaw badawczych, których nadrzędnym celem jest eksplorowanie konkretnej kultury, jej unikalności, historyczności, ciągłości, poziomu

⁴⁷⁶ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleny, Warszawa 2011, s. 16.

⁴⁷⁷ Por. L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 87.

funkcjonowania (realnego i idealnego) oraz wspólnych wzorców tożsamościowych i wewnętrznych sprzeczności⁴⁷⁸.

Łączliwość tych dwóch, z pozoru, sprzecznych postaw (opis konkretnego na tle ogółu oraz przeciwstawienie konkretnego – ogółowi), Libelt realizuje zwłaszcza w koncepcji historiozoficznej i pojęciu celowości dziejowej. Uznaje narody za nośnik siły dokonującej licznych przemian społecznych oraz wspólnotę naturalną, która może istnieć bez posiadania własnego państwa, rozumianego jako określony, materialny fragment rzeczywistości, czym wskazuje zarówno na historyczne źródła każdej kultury, jak również na wspólny wzorec tożsamościowy. Obydwa te założenia pozwalają zaś na podtrzymywanie trzonowego rdzenia tożsamościowego, który nawet w sytuacji skolonizowania danego narodu, podtrzymuje stosunki społeczne.

Analiza historycznych źródeł kultury pozwala uczonemu na wypracowanie tezy o ciągłości kulturowej. W introdukcji do *Dziewicy Orleańskiej* Libelt wspomina o prapoczątkach wspólnych dla ludzkości:

Ta ludzkość różnoplemienna i różnonarodowa rozrzucona na kuli ziemskiej i sformowana w obszerne społeczeństwa i państwa była w początkowych zawiązkach swoich, wedle wiary ludów, pod wyłączną opieką Bogów, losami jej zajmujących się [...] (DO, s. 4).

Filozof oddaje w ten szczególny sposób „gramatykę tworzenia” zarówno historii, jak i tożsamości narodowej. W tym procesie szczególną rolę odgrywa powrót do zamierzonej przeszłości, która wskazuje na ontologiczność narracji filozoficznej⁴⁷⁹, i która wreszcie pozwala na to, by można było mówić o wyjątkowości konkretnego narodu.

Rozdział *Pisarze stanowiący przejście do filozofii słowiańskiej* stanowi swoiste omówienie najważniejszych głosów filozoficznych, „piękny szereg znamienitych pisarzy polskich, wkraczających już sporym i pewnym krokiem w dziedzinę filozofii słowiańskiej” (SR, s. 354). Obszerny przegląd, na który składa się opis myśli Cieszkowskiego, Bochwica, Królikowskiego, Hoene-Wrońskiego i Trentowskiego, pozwala Libeltowi na skonstruowanie tezy jakoby naród polski dzięki swojej wiedzy odcinał się od pomysłów germańskich i wykazywał potencjał do tworzenia własnej filozofii:

[...] Ta różnobarwność oryginalnych pomysłów dowodzi, że się duch narodowy polski całą okwitością wiedzy w filozofię przelewa. Wiedza ta całkowicie płynie z osobnego

⁴⁷⁸ Zob. P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 371.

⁴⁷⁹ Por. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 23.

narodowego pierwiastka i dlatego od dotychczasowej filozoficznej wiedzy ludów germańskich odchodzi, i nowe, a jak nam się zdaje pełniejsze pierwiastki do filozofii wprowadza (SR, 355).

Polski uczony wskazuje, że wszelkie systemy myślowe tworzone są na podstawie doświadczeń lokalnych, a przekonania teoretyczne wynikają właśnie z lokalnej specyfiki funkcjonowania psychicznego jednostek⁴⁸⁰. Nowym, wyróżniającym Słowian pierwiastkiem jest uprzywilejowanie mistyki oraz silne poczucie wiary w duchowy świat, co u Libelta przejawia się w postaci metafory pełni duszy i martwoty rozumu⁴⁸¹ i pozwala na skonstruowanie trzech podstawowych zarzutów wobec metody Hegla oscylujących wokół wspomnianych wyżej problemów⁴⁸². Uczony twierdzi, że filozofia w duchu heglowskim doprowadza do samowładztwa rozumu, czym podważa tezę o jedności rozumu i ducha (SR, s. 154). Krytyce poddaje także skrajny idealizm, w którym „przed rozumem w pył się obraca wszelka materialność”⁴⁸³, bo filozofia rozumu choć wiele warta, ma także swoje ograniczenia. Rozum i negacja, w których nie ma miejsca na osobowego Boga i nieśmiertelną duszę, nie są w stanie kształtować i tworzyć. Uznaje wreszcie ten rodzaj filozofii za abstrakcję, czyli to, co „oderwało się od wszelkiego kształtu, od wszelkiej materialności i dlatego jest martwe, jest życiem *in potentia*, ale nie żywotem, nie życiem *in actu*” (SR, s. 157).

Ostatni zarzut bardzo mocno wpisuje się w Kantowskie rozumienie władz poznania, które królewiecki filozof szczegółowo opisuje w *Krytyce władzy sądenia*. Tak dla Kanta, jak i Libelta, poznanie czysto intelektualne (*a priori*) wyklucza uwzględnienie uczucia rozkoszy, przykrości, czy pożądania. Tymczasem, jak zauważa oświeceniowy filozof, „krytyka czystego rozumu, tj. naszej władzy wydawania sądów podług zasad *a priori*, byłaby niezupełna, gdyby jako odrębnej jej części nie opracowano krytyki władz sądenia [...]”⁴⁸⁴. Na tym też polu Libelt dokonuje rozróżnienia pomiędzy charakterem filozofii niemieckiej i polskiej. Polski lud, a raczej jego światopogląd, cechuje według autora *Dziewicy Orleańskiej* samowładztwo wyobraźni, zaś żywiołem Niemców jest samowładztwo rozumu. Tego typu rozróżnienie wpisuje tok myślenia Libelta w nurt sporu o charakter polskiej filozofii doby romantyzmu. Wskazując na duchowy wymiar polskiego romantyzmu, uczony przychylił się bowiem do opinii o tym, że romantyzm niemiecki

⁴⁸⁰ Por A. Pankalla, K. Kośnik, *Psychologia indygeniczna ...*

⁴⁸¹ Zob. Tamże, s. 362 (Por. J. Kremer, *Filozofia*, dz. cyt., s. 7 i nast.).

⁴⁸² Zob. A. Walicki, *Karola Libelta filozofia...*, s. XXXIII-XXXIV.

⁴⁸³ Por. L. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, t:2: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 329

⁴⁸⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 6.

cechowała wyższość teoretyczna, której, jak w późniejszych pracach dotyczących polskiego romantyzmu pisano, brakowało polskiej myśli tej epoki⁴⁸⁵. Nie jest to jednak, jakby mogło się wydawać, zarzut w stosunku do polskiej filozofii romantyzmu. To stwierdzenie nie stawia polskiej myśli w stan oskarżenia, ale świadczy o tym, że jest zjawiskiem odrębnym, w inny sposób kształtującym swoje intelektualne oblicze, wynikające z odrębności kulturowej Polski⁴⁸⁶. Nie wyklucza to jednakowoż udziału niemieckiej myśli romantycznej w kształtowaniu się polskiej filozofii i literatury.

Wymierzone przeciwko metodzie Hegla argumenty, to ważny aspekt myśli Libelta. Libeltowska polemika dotyczy istotnego dla nowożytnych filozofów problemu filozofii umysłu, ujawniającego się zarówno w późniejszych, dwudziestowiecznych pismach Ludwiga Wittgensteina, jak i jego kontynuatorów. Polski filozof dostrzega, że „na faktach świata nigdy sprawa się nie kończy i nigdy kończyć się nie będzie”⁴⁸⁷, zaś podważenie odwiecznych dogmatów przez filozofię rozumu źle wpływa na charakter społeczeństwa, a przede wszystkim zaburza jego odwieczną wiarę, która „opiera się całą potęgą wrodzonego instynktu przeciw obaleniu tych prawd, tak ściśle z duchem człowieka połączonych” (SR, s. 140). Ten problem podnosi również Ludwik Feuerbach i Karol Marks, którzy co prawda mają zgoła odmienny stosunek do kwestii wiary niż Libelt (wyznają naturalistyczną etykę religii i filozofii, a Boga traktują jako element alienacji człowieka, a nawet posługują się metaforą *opium dla ludzi*)⁴⁸⁸, jednak zauważają, że religia zaspokaja ludzkie potrzeby i odróżnia ludzi od zwierząt. W wierze człowiek uprzedmiotowia sobie własną świadomość, własny *rodzaj* oraz *istotę*⁴⁸⁹. Stanowi ona, tak w myśli Libelta, jak Feuerbacha, podstawę wieczności oraz świadomości tego, co nieskończone⁴⁹⁰. Tym, co różni Libelta i Feuerbacha jest jednak podejście do samej religii, szczególnie Boga. Niemiecki filozof na kartach *Myśli o śmierci i nieśmiertelności* polemizuje z dogmatem nieśmiertelności osobniczej, wpisując świadomość religijną w antropologiczną treść⁴⁹¹. Feuerbach dąży do rehabilitacji cielesności, zaś Libelt ucieka do świata wiary i świata ponadzmysłowego. System heglowski, sławiący potęgę rozumu,

⁴⁸⁵ Zob. E. Zarych, *Romantycy, myśliciele...*, s. 16.

⁴⁸⁶ Por. S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Lwów 1924, s. 9.

⁴⁸⁷ G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 22.

⁴⁸⁸ „Jako *specimen* więc tej filozofii, której zasadą nie jest ani substancja Spinozy, ani Ja Kata i Fichtego, ani absolutna identyczność Schellinga, ani absolutnych duch Hegla, krótko mówiąc, żadna abstrakcyjna, pomyślana tylko, [...], ale rzeczywista lub, ściślej mówiąc, *najrzeczywistsza istota* [...]” Zob. L. Feuerbach, *Przedmowa do wydanie drugiego „O istocie chrześcijaństwa”*, [w:] Tegoż, *O istocie...*, 9, s. 22.

⁴⁸⁹ Zob. L. Feuerbach, *O istocie...*, s. 39.

⁴⁹⁰ Zob. Tamże, s. 40.

⁴⁹¹ Zob. R. Panasiuk, *Feuerbach: Filozofia Boga i człowieka*, [w:] L. Feuerbach, *O istocie...*, s. XIII i nast.

doprowadził bowiem zdaniem Libelta do stagnacji, bo „[...] kiedy to wszystko działał dla rozumu i rozumem owładnął, nikt nie wiedział ani pojmował, ażeby filozofia mogła iść dalej” (SUI, s. 265)⁴⁹². Jest to także element dwudziestowiecznej myśli Hansa Blumenberga. Niemiecki uczony, podobnie jak wcześniej Libelt, twierdzi bowiem, że w momencie, w którym dałoby się zdefiniować wszystko, przestałaby istnieć konieczność badania historii pojęć i odwoływana się do tradycji. W takiej sytuacji każda refleksja miałaby jedynie charakter krytyczno-dyskursywny, pozbawiający historię jej istotności. Człowiekowi pozostaje więc nie „jasność” tego, co dane, lecz tego, co sam wytarza, co jest rezultatem jego wyobrażeń, przypuszczeń i projekcji⁴⁹³. Także Feuerbach twierdzi, że „o doskonałości człowieka stanowi jego siła myślenia, siła woli, siła serca”⁴⁹⁴.

Wyróżniające się na tle europejskiego heglizmu podejście Libelta do religii, może być uwarunkowane sytuacją geopolityczną kraju pozostającego w niewoli. Ronald Inglehart dowodzi bowiem, że religia w czasie niedostatku i poczucia zagrożenia staje się swoistą ostoją, zaś w sytuacji dobrobytu, nie cieszy się popularnością⁴⁹⁵. Badania tego typu wykorzystuje także psychologia międzykulturowa, przedstawiciele której zauważają, że „religia jest jedną z determinant kultury [...]”⁴⁹⁶. Wynika to z faktu, że każda religia odwołuje się do swojej tradycji i sięga pamięcią do odległej przyszłości liczonej w setkach tysięcy lat⁴⁹⁷, a to przecież oczywiste pragnienie romantyków. W czasie, w którym żył filozof, religia jest więc próbą wyjaśnienia tragicznego losu Polaków, a także stanowi element aksjomatu społecznego zwanego *wysiłkiem wynagrodzonym*⁴⁹⁸. Tego typu epistemologia głosi bowiem, że wysiłek w dążeniu do celu, przyniesie sprawiedliwość według kryteriów słuszności: „Dobre uczynki zostaną nagrodzone, a złe ukarane; Sprawiedliwi koniec końców pokonają złoczyńców”⁴⁹⁹. Wpisuje się to także w aksjomat duchowości, gdyż wiara według Libelta pomaga zrozumieć sens ludzkiego istnienia, bo dla Polaków kościół to zwornik tożsamości narodowej i przestrzeń wolności.⁵⁰⁰

⁴⁹² Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 7-9.

⁴⁹³ Zob. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 8-9.

⁴⁹⁴ L. Feuerbach, *O istocie...*, s. 41.

⁴⁹⁵ Zob. R.F. Inglehart, *Modernization and post-modernization: Cultural, economic, and change in 43 countries*, Princeton University Press, Princeton, 1997 (cyt. za P. Boski, dz. cyt., s. 267).

⁴⁹⁶ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 181 (Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004).

⁴⁹⁷ Zob. Tamże, s. 181-182.

⁴⁹⁸ Zob. Tamże, 308.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 308.

⁵⁰⁰ Zob. Tamże, s. 308.

Szczególne miejsce w Libeltowskich rozważaniach osobowości Boga zajmuje ocena filozofii Barucha Spinozy. Dziewiętnastowieczny uczyony dokonuje swoistej obrony autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* przed zarzutem propagowania panteizmu. Tej kwestii poświęca zresztą swoją rozprawę doktorską *De panteismo in philosophia*. Młody polski filozof uznaje, iż Bóg przez filozofów jest co prawda inaczej postrzegany, niż Bóg objawiony w doktrynie religijnej, ale nie może być mowy o tym, by percypować Go w kategoriach panteistycznych. Do tej kwestii raz jeszcze wraca w *Samowładztwie rozumu*, potwierdzając swoją młodzieńczą tezę:

U Spinozy po raz pierwszy występuje filozofia, od powagi dogmatów religijnych zupełnie wolna i dla tej nieogłędności na coś danego. z taką siłą następstw przeprowadzona. — Mimo tej niezawisłości nie jest to filozofia *bezbożna*. Ci co jej ateizm i panteizm zarzucali, nie pojęli jej wcale. Całą różnicą, ale i wielkim postępem tego systemu, jest, iż Bóg nie jest istotą *zaświatową*, bo świat jest nieskończony i nie ma żadnego *pozaświecia*; jest zatem w świecie, ale dlatego nie jest światem, a tym mniej twory nie są częstkami Boga, który jest jeden sam w sobie, niedzielny, nieskończony. [...] (SR, s. 181-182).

Według uczonego panteizm nie wyklucza uznawania osobowości Boga i nieśmiertelności duszy⁵⁰¹, bo Boska osobowość jest ugruntowana w jedności materii i duchowości⁵⁰². W *Systemie umnictwa* szczegółowo wyjaśnia tę kwestię, argumentując, że w każdej formie jest władza, żywot i ruch, co implikuje przekonanie, iż jest to objawienie woli Boga. Twierdzenie, że Bóg jest w świecie, a świat jest w nim nie oznacza panteizmu, gdyż „jeżeli pojmiemy dalej, że Bóg jest wnętrzem świata, życiem, duszą jego, nie będzie to panteizm, bo my nie utożsamiamy świata z Bogiem [...]” (SUI, s. 65). Filozofia niemiecka przez przyjęcie jedynie wybranych elementów filozofii Spinozy jest wobec tego krokiem w tył na drodze rozwoju myśli. Autor *Filozofii i krytyki* uznaje bowiem, że wrodzony instynkt nie pozwala na obalenie prawd wiary, kształtujących się

⁵⁰¹ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 441.

⁵⁰² Por. EO, s. 51 („Bóg jest początkiem i końcem wszystkiego. Wszystko co jest, jest przez Boga i w Bogu, według nauki Pawła św., że w Bogu się ruszamy, w Bogu oddychamy, w nim wszystko jesteśmy. Tak religia, jak filozofia, chroniąc się od panteizmu u, by nie przypuścić jedności świata i bóstwa, uważają świat fizyczny i społeczny tylko jako objawienie nieskończonej mądrości boskiej, według której wszystko się dzieje. Mądrość Boga, jest myśl Boga rozlana w stworzeniu, przegłądająca po równo wielkością swoją ze ziarnka piasku, jak ze słońce i planetów; wzbudzająca podziwienie równie w uorganizowaniu niedojrzanego okiem żyjątku, jak w szczytnej budowie człowieka. Nie ma tworu, nie ma miejsca któregooby Bóg mądrością swoją nie zappełniał, gdzieby siebie nie objawiał. Nie ma nic, gdzieby Boga nie było. Wszędzie jest Bóg i na każdym miejscu, jest wielkie pojęcie Chrystyamyzmu. Świat więc cały jest myślą Boga”). Szeroko na ten temat uczyony wypowiada się także w rozdziale *Bóg wyobraźni – Ideały* [s. 77-79].

niemal od zarania dziejów, co wyraża w próbie usystematyzowania dziejów, zaczynając od ich początku:

Wiara narodów opiera się całą potęgą wrodzonego instynktu przeciw obaleniu tych prawd, tak ściśle z duchem człowieka połączonych – całą powagą czterech tysięcy lat osłonić je od zagłady pragnie; atoli czym jest ślepa wiara i uczucie ślepe przed siłą przekonywającą rozum? – czym powaga, by też milionów lat, przed wszystko pokonywającą krytyką jego? Zaś przed trybunałem rozumu owe dogmata wieków nie ostały się i – jak okażemy później – ostać się nie mogą (SUI, s. 140).

Wyrzeczenie się przez filozofię tego fundamentu doprowadza zaś do zgładzenia pamięci o przeszłości, stanowiącej o przyszłości, co skazuje ludzkości na nicość, czyli na brak poczucia sensu życia doczesnego:

Aby to straszliwe wyrzeczenie – straszliwe nad wszystko, cokolwiek wyrzeczeniem być mogło, bo zgładzające jednym słowem całą przeszłość i całą przyszłość, zadające fałsz i okrucieństwo religiom wszystkich wieków i wszystkich ludów, skazujących całą ludzkość na nicość [...] (SUI, s. 141).

Podobny problem dostrzega Józef Kremer, który wskazuje na postępujący proces odchodzenia ludzkości od wiary:

Nie mamy się już czego ludzić. Społeczeństwo nie tylko w innych krajach, ale i wśród nas samych przebywa obecnie pod względem religijnym ciężkie przesilenie. Nie tylko w świecie katolickim, ale i we wszystkich innych kościołach chrześcijańskich – coraz otwarcej, coraz jawniej występuje przecząca niewiara⁵⁰³.

Ów stan ciężkiego przesilenia, zdaniem autora *Rysu filozoficznego umiejętności*, doprowadza do sytuacji, w której ludzka dusza pozostaje osamotniona – „W tem opustoszałem sercu dziś ciemno, głucho, mroźno [...]”⁵⁰⁴. Bezreligijne usposobienie wydaje zatrute owoce takie, jak filozofia negacji⁵⁰⁵. To co znamienne, to jednak fakt, że Kremer dostrzega, że omawiany problem w Polsce jest zgoła mniej widoczny niż w krajach zachodnich, bo Słowianie, należąc do nacji o łagodnym, uczuciowym i serdecznym usposobieniu, bronią się przed tego typu deklaracjami. Przyjęcie tejże perspektywy przez Polaków wynika z sytuacji geopolitycznej państwa. Podczas gdy

⁵⁰³ J. Kremer, *Filozofia*, [w:] Tegoż, *Pisma pomniejszych...*, s. 7.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 8.

⁵⁰⁵ Zob. Tamże.

w Europie wraz z Oświeceniem rozpoczął się proces laicyzacji, zniewolona Polska wyłamała się z tej prawidłowości. Jak zauważa Paweł Boski, dla Polaków Kościół i religia w trudnych czasach – za które można uznać tak dwudziestowieczny komunizm, jak dziewiętnastowieczne rozbiory – były „zwornikami tożsamości narodowej”⁵⁰⁶. Zarzucenie przez Europejczyków dogmatów mówiących o osobowości Boga i nieśmiertelności duszy (a szerzej także i chrześcijaństwa) jest więc dla polskich heglistów pierwszym krokiem do zaburzenia poczucia człowieczeństwa rozumianego jako świadome uczestnictwo w dziedzictwie kulturowym. Jest to także droga do wyzbycia się tak ważnej lokalności. Osamotnienie, jakie odczuwają ludzie pozbawieni wiary w możliwość wiecznego trwania, wiąże się bowiem z porzuceniem idei tworzenia dla potomnych. Wszelka ludzka aktywność w tak pojmowanym systemie jest mierzona miarą użyteczności, czyli osiągnięcia pożytku, jakie przynosi tu i teraz⁵⁰⁷.

Odejście od chrześcijaństwa nie stanowi dla polskiej dziewiętnastowiecznej formacji myślowej jedynie porzucenia wiary w aspekcie wyznaniowym, lecz przede wszystkim jest wyzbyciem się tożsamości kulturowej Europy⁵⁰⁸. Hegliści przypisują bowiem sekularyzacji określone straty, wśród których znajduje się upadek autorytetów i wszelkich wartości. Jest to początek procesu, który później Zygmunt Bauman nazwał „płynnością”⁵⁰⁹. Dla myślicieli romantycznej formacji „[...] znikło coś, co było ponoć wcześniej”⁵¹⁰, powodując zarazem przerwanie pewnej ciągłości i wejście w stan niepewności i zakłopotania. Polscy hegliści traktują zeświecczenie przede wszystkim jako kategorię historyczno-teologiczną oraz jako pojęcie pozwalające na interpretowanie historycznych przemian, procesów i powiązań, z tym jednak zastrzeżeniem, że przypisują owemu zjawisku wartość ujemną. Kulturowo-polityczne wyzwalenie się z dominacji teologiczno-kościelnej oraz likwidacja pozostałości średniowiecza⁵¹¹, oznacza nie tyle emancypację umysłowości, co wprowadzenie sztucznego podziału na „ten” i „tamten” świat. Dla Libelta chrześcijaństwo to nie tylko wartości teologiczne, lecz przede wszystkim

⁵⁰⁶ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 374.

⁵⁰⁷ Zob. Z. Bauman, *O sztuce, śmierci...*, s. 208.

⁵⁰⁸ Paweł Boski zauważa: „Chrześcijaństwo należy do trzonowych elementów kultury europejskiej, niezależnie od stanowiska, jakie zajmujemy w sporze o jego zapis w ewentualnej konstytucji UE” (P. Boski, dz. cyt., s. 373).

⁵⁰⁹ Zob. Z. Bauman, T. Leoncini, *Płynne pokolenie*, przeł. Sz. Żuchowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2018 oraz Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

⁵¹⁰ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 12.

⁵¹¹ Por. Tamże, s. 14.

znaczenie kulturowe, w związku z czym sekularyzacja *sensu stricte* nie jest możliwa. Nie jest możliwy powrót do stanu „pierwotnego”, przedchrześcijańskiego, bo rodzi się na tym tle paradoks, który polega na tym, że „świeckość” myślenia da się uchwycić jedynie w kategoriach dla niej sprzecznych. Sekularyzacja bowiem, jak zauważa Blumenberg, może wykraczać poza to, co można dokonać w kwestii rozumienia procesów i struktur historycznych, bo implikuje nie tylko pewną zależność, lecz także zmianę światopoglądową i tożsamościową⁵¹². Ten paradoks, którego w XIX wieku Libelt był świadomy, pozwala na skonstruowanie zaplecza teoretycznego filozofii słowiańskiej, której zadaniem jest połączenie sprzeczności wynikających z dialektycznego systemu autora *Fenomenologii ducha*.

Zamiarem uczonego jest obrona odwiecznych prawd przez przewycięzenie jednostronności filozofii rozumu Hegla. Autor *Dziewicy Orleańskiej* za cel stawia sobie „postęp i walkę na zabój z ciemnością – rozbrat na zawsze z ludźmi wstecznych dążeń” (SR, s. 145). I choć zgadza się z twierdzeniem swojego mistrza o wspólnej treści filozofii i religii (SR, s. 249), to dąży do zrównania statusu ontologicznego i poznawczego pojęcia i wyobrażenia (gdzie *tout court* pojęcie oznacza filozofię, a wyobrażenie – religię)⁵¹³. Na dowód postawionych tez Libelt przywołuje działalność polskich myślicieli, których twórczość stanowi przejście do filozofii słowiańskiej, i których poczynania opierają się na Piśmie Świętym: Floriana Bochwica oraz Ludwika Królikowskiego (SR, s. 306). Przytacza tu także elementy filozofii Józefa Hoene-Wrońskiego, podkreślając wpływ metody dialektycznej na twórczość mesjanisty (SR, s. 330). Tego typu myślenie jest charakterystyczne także dla jednego z ulubionych poetów uczonego – Zygmunta Krasińskiego. W swojej twórczości krytycznej autor *Przedświtu* dochodzi bowiem do wniosku, że dialektyka Hegla może mieć wymiar uniwersalnego klucza epistemologicznego, dzięki któremu można zrozumieć dzieje narodu polskiego. Na wzór heglowskiej tezy, antytezy i syntezy tworzy schemat dziejów, wydzielając epoki bytu, myśli i czynu⁵¹⁴.

Libelt rozumie więc kulturę przede wszystkim jako ciągłą linię określającą charakter współczesnego mu świata. O tego typu przekonaniu świadczą pierwsze strony *Samowładztwa rozumu*, które uczonego poświęca tejom francuskiego historyka i filozofa

⁵¹² Zob. Tamże., s. 19.

⁵¹³ Zob. L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 90.

⁵¹⁴ Por. M. Sokulski, *Stanowisko Polski z Bożych względów. Romantyczne teologie Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Spółczesność teologiczna. Polska teologia narodu 1966–2016*, red. P. Rojek, Wydawnictwo M, Kraków 2016, s. 87-106.

Henriego de Saint-Simona (którym inspirował się August Comte), dotyczącym podziału dziejów na epoki krytyczne i organiczne oraz wydarzeniom historycznym takim, jak szesnastowieczna reformacja, czy rewolucja francuska:

Rewolucja francuska zdawała się adeptom tej nauki ostatecznym następstwem reformacji, a wśród zamętu sprzecznych ze sobą żywiołów socjalnych, wśród tłumnie wyrabiających się pojęć XIX wieku sądzili się być powołani do odbudowania nowego organicznego społeczeństwa (SR, s. 139).

Ilustracją takiego podejścia są także wprowadzające w rozprawę *Estetyka czyli umnictwo piękne (część ogólna)* rozważania na temat przemian kulturowo-religijnych, usytuowane pomiędzy historią starożytnej Hellady a dziejami związanymi z reformacją oraz współczesnymi przemianami świadomości (EO, s. 1-17). Uczony zauważa, że czas wielkich zmian społecznych, zawiązujących się stopniowo, doprowadził do zaburzenia świadomości i tożsamości silnie związanych z tradycją obywateli Europy. Wskazuje także na rozpad wartości kształtujących charakter wspólnoty tradycji oraz na niszczenie fundamentów europejskiego kręgu kulturowego. Sytuację dziewiętnastowiecznej Europy porównuje do powolnego niszczenia budynku, rozpoczynającego się od drobnych pęknięć i rys:

Świat od dawna rozpadł na świat materialnych i świat duchowych stosunków, na obydwóch tych odstaniach pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi. W stanie społecznym porysowały się rozległe jego fundamenty, które składają masy ludu. Wstrząśnienia od dołu porobiły te szczeliny, co sięgły w same ściany budynku, i cement, co je spajał, odpadł. Reformy socjalne stały się gwałtowną potrzebą czasu. Każdy czuje, że częściowe poprawki i koncesje już za późne, że tymi przystawkami ruiny całego budynku nikt nie wstrzyma, ale że radykalnej, powszechnej trzeba reformy – całkowitego odbudowania wedle innego planu (SR, s. 139-140).

Przeszłość jest dla filozofa niezwykle istotną kategorią decydującą o tożsamości człowieka. Równie ważnym kryterium, stanowiącym o samoświadomości narodu, jest kategoria czasu, która określa ciągłość kultury i jej duchowe trwanie. Kultura nie jest jednak tworem ze spiżu, który jest nienaruszalny. Kultura ewoluuje, jest dynamiczna, jest także palimpsestem. W XX wieku pisze o tym między innymi Antonina Kłoskowska. Badaczka zauważa, że kultura tworzy się na przestrzeni długiego czasu i trwa dzięki ciągłości doświadczeń, co nie wyklucza zarazem świadomości zachodzących w niej zmian.

Kultura narodowa jest bowiem „dynamicznym układem, gdyż stanowi rezultat twórczych i odbiorczych działań ludzi”⁵¹⁵.

Spojrzenie na historię i dzieje jako całość, zderzenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, Libelt prezentuje także w pierwszym rozdziale *Samowładztwa rozumu*. Pozwala to na to, by o dziełach wychodzących spod jego pióra mówić w kategoriach specyficznego dla epoki romantyzmu projektu historiozoficznego, w który wypisują się działania o charakterze komparatystycznym. Taką perspektywę rysuje także Cieszkowski, który postuluje konieczność stworzenia ujęcia całościowego, łączącego przeszłość i przyszłość:

Całokształt dziejów, przeto bezwarunkowo i absolutnie trychotomii spekulatywnej podlegać musi, ale aby w niczem wolności rozwoju nie uwłaczać, winniśmy podnieść tu, że nie *część* jakąś dziejów, np. minioną, lecz właśnie ich całość w tak spekulatywny i organiczny sposób pojmować należy. Całokształt zaś dziejów musi się z przeszłości i z przyszłości składać, z drogi którą już przebyliśmy, jak z tej którą przebyć jeszcze mamy [...] ⁵¹⁶.

O tym, że projekt krytyki idealizmu heglowskiego ma znamiona działań indygeniczných świadczy także powtarzająca się w pismach Libelta metafora drzewa:

W ludzie naszym, jak w każdym innym ludzie, nie ma umiejętności, nie ma filozofii, ale jest zapłód osobny, narodowy, pojęć i wyobrażeń; są niby embriony, nasienia, pierwiastki przyszęłego drzewa umiejętności, co się, karmione światłem i atmosferą wiedzy czasu, w świeżym i nowym kwieciu ma rozwinąć. i wydać nowe, kosztowniejsze owoce (SUI, s. 419).

Drzewo oznacza kosmos oraz niewyczerpane życie, a więc nieśmiertelność; jest także symbolem rzeczywistości absolutnej, obrazującym centrum świata. W *Słowniku symboli* można przeczytać także, że wprowadzenie tej metafory stanowi rodzaj pionowego konstruowania przestrzeni, „gdyż proste drzewo wyprowadza podziemne życie ku niebu”⁵¹⁷.

W myśli Libelta tego typu obrazowanie jest niezwykle ważne, ponieważ opiera się na metaforze wrastania, które wiąże się z symboliką wywiedzioną właśnie z formy pionowej. Podziemne życie, na które powołuje się cytowany słownik, u filozofa oddane za pomocą embrionów i nasienia, oznacza narodową tożsamość obywateli ukrytą w ich podświadomości, w głębi. Wzrastanie drzewa (symbolu narodu) możliwe jest z kolei

⁵¹⁵ Zob. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 35.

⁵¹⁶ A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 6.

⁵¹⁷ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 377.

dzięki procesowi fotosyntezy, który uaktywnia się przede wszystkim przy udziale światła. Tę metaforę można więc tłumaczyć, jako uczestnictwo elementów kultury symbolicznej – w tym szczególnie pamiątek przeszłości – w procesie tworzenia się tożsamości. Jej kształtowanie jest bowiem podobne do procesu arboryzacji, w którym rozgałęziają się i przeplatają się elementy układu nerwowego człowieka.

Drzewo (a także las) to także symbol ważny dla Słowiańszczyzny. Słowo las, a więc skupisko drzew, powiązane jest z wyrażeniem *lasa* oznaczającym sito i ażur, kratę splecioną z prętów (najczęściej drewnianych)⁵¹⁸. Dla Słowian las oznaczał „przestrzeń, gdzie pnie i konary rosnących tam drzew tworzyły naturalne sito, którego przebrnięcie, zarówno dla świata słonecznego, jak i człowieka penetrującego leśne ostępy, nie było sprawą łatwą czy banalnie powszednią”⁵¹⁹. Drzewa są ważnym elementem wierzeń słowiańskich, zaś sam *lucus sacer* – las święty, stanowił dla nich miejsce dialogu z zaświatami. Prezentowany przez Libelta model narodu jest swoistym nawiązaniem do pojęcia *arbor mundi* – Drzewa Kosmicznego, które jest centrum i zarodkiem świata oraz osią kosmiczną (*axis mundi*), symbolizującą przede wszystkim jedność i organiczność świata⁵²⁰ oraz słowiańskich wierzeń. Samo-stwarzanie się narodu to nieustanne wzrastanie, powiązane tak z korzeniami (perspektywa patrzenia *w głąb*), jak i gałęziami wspinającymi się ku niebu (perspektywa patrzenia *wszerz*).

Indygeniczność – a więc zorientowanie na lokalność – okazuje się jednym z wielu sposobów na to, by zrozumieć przemiany kulturowe wzmożone w dziewiętnastym wieku, a także by wypracować własny system filozoficzny oparty na zrozumieniu dziedzictwa w wyniku poszukiwania tak podobieństw, jak i różnic. W swoim najważniejszym dziele, w *Filozofii i krytyce*, Libelt daje wyraz świadomości lokalności, która decyduje o pragnieniach, afektach i wreszcie o tym, jak człowiek postrzega świat i jak formułuje w języku swoje myśli. Przyjęta przez uczonego postawa jest odzwierciedleniem wiary w istnienie szczególnego rodzaju omnipotencji narodu, czyli władzy (samo)stwarzania przez ciągłą wiwisekcję tożsamości narodowej⁵²¹. Dla polskich heglistów charakterystyczne jest wykorzystanie tezy o historycznych źródłach narodu i ciągłości

⁵¹⁸ Zob. A. Bańkowski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2: L–P, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 (hasło: *las* oraz *lasa*).

⁵¹⁹ Lis H., Lis P., *Kuchnia Słowian, czyli o poszukiwaniu dawnych smaków*, Wydawnictwo Nasza Księgarnia, Warszawa 2015, s. 252.

⁵²⁰ Por. A.B. Pankalla, K.K. Kośnik, dz. cyt., s. 33.

⁵²¹ Por. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 66 (por. P. Ricœur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 19: „[...] w celu osiągnięcia konkretnego pojęcia [...] trzeba wejść w koło refleksji wyznaczonej przez symbole i mity stworzone przez wielkie kultury”).

kulturowej, a więc perspektywa spojrzenia, którą Paweł Boski nazwa *wszerz*⁵²². Są to jednocześnie elementy postawy indygeniczej, która opiera się na poszukiwaniu związku pomiędzy przemianami kulturowo-politycznymi a świadomością człowieka. Poszukiwanie przez polskich filozofów narodowych związku Słowian z tradycją europejską oraz powrót do średniowiecza i ludowego folkloru stanowi również rodzaj eksploracji *w głąb czasu*⁵²³. Dzięki takiej postawie, jak zauważa Boski, „[...] jesteśmy w stanie lepiej rozumieć nas samych i tłumaczyć tę specyfikę innym”⁵²⁴. Postawa polskich heglistów jest więc naznaczona indygenicznością, bo realizowane są w niej tezy o unikalnej kompozycji każdego systemu kulturowego⁵²⁵, o historycznych źródłach i ciągłości kulturowej, o trzonowych i peryferyjnych wymiarach kultury, o idealnym i realnym poziomie jej funkcjonowania oraz o wspólnym wzorcu tożsamościowym i sprzecznościach wewnętrznych⁵²⁶.

⁵²² Zob. P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 371.

⁵²³ Por. K.K. Kośnik, A.B. Pankalla, dz. cyt., 2018.

⁵²⁴ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s.372.

⁵²⁵ Zob. R. Benedict, dz. cyt.

⁵²⁶ Zob. P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 371.

Rozdział 2. *Piękny szereg znamienitych pisarzy polskich* – o roli literatury w kształtowaniu tożsamości narodowej w piśmiennictwie Libelta

2.1. Libelta poetycki projekt przejścia od filozofii rozumu do filozofii słowiańskiej

Szczególną formą wiwisekcji tożsamości narodowej jest spojrzenie zwrócone ku literaturze. Dla Libelta poezja jest warunkiem *sine qua non* przejścia z filozofii rozumu do filozofii słowiańskiej. Twórczość literacka jest też etapem na drodze wypracowania filozofii narodowej, ponieważ według uczonego jest przejawem mistycyzmu, będącego dla polskich idealistów niezbędną teoretyczną kategorią. Autor *Dziewicy Orleańskiej* w swojej filozofii, na co wyraźnie wskazano w poprzednim rozdziale, łączy elementy filozofii rozumu i czynu z wyobraźnią, co pozwala mu zarówno na respektowanie odwiecznych dogmatów religijnych, jak i dostrzeżenie niebezpieczeństwa każdej formy samowładztwa czy to rozumu, czy – wyobraźni. Polska poezja romantyczna, zdaniem uczonego, charakteryzuje się zaś obecnością obu pierwiastków, dzięki czemu przynosi światu zbawienie:

W ogóle w poezji wieszczej panuje przecucie nowego przyszłego porządku rzeczy; wypowiedziana nieoiledwie pewność, że po tym wieku rozprężenia moralnego i społecznego, po tych czasach niedowiarstwa, nastąpić musi nowa myśl organiczna, która światu przyniesie spokojność, szczęśliwość i zbawienie. Co niegdyś Wergiliusz przeczuwał za Augustowych czasów, że wypełnią się prorocтва ksiąg Sybillińskich, i nowe, wielkie rozpoczną się czasy, to samo przeczuwa u nas poezja rodzima i świtanie nowej ery wypowiada (SR, s. 386)⁵²⁷.

Dla romantyków poezja jest tworem, który niesie za sobą nie tylko prawdę, lecz także przecucie, a więc nowe rozpoznania i wskazówki poruszania się po świecie. Daje także impulsy do kontemplacji różnych zjawisk, a poeta ów stan szczęśliwości, spokojności i zabawienia afirmuje dzięki strategii przyjęcia czucia i wiary ponad poznanie czysto rozumowe. Libelt nie przeciwstawia więc namiętności – rozumowi, lecz pokazuje, że wieszczce prorocтва doprowadzają na granice horyzontu, wcześniej nieosiągalne. Poetyckie obrazy nie podają bowiem gotowych opisów, czy też kalek poznawczych, lecz raczej stawiają przed odbiorcą znaki odczuwania świata. Literatura to więc nie pojedyncze

⁵²⁷ Warto wspomnieć, że Libelt w przypisie cytuje po łacinie słowa Wergiliusza: „Oto ostatni się czas kumejskiej pieśni pojawił, oto na nowo się wieków odradza wielki porządek, zob. Wergiliusz, *Bukoliki* i *Georgiki*, przeł. i opracowała Z. Abramowiczówna, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. 19.

utwory, lecz synteza doświadczeń jednostkowych i kolektywnych, albo inaczej ujmując – doświadczeń konkretnych autorów – poetów, krytyków i filozofów, instytucji i samych odbiorców⁵²⁸.

Wyobraźnia i czucie to elementy właściwe dla ludów słowiańskich, stanowiące o jego charakterze i decydujące o dominacji w stylu uprawiania przez nich nauki i sztuki tendencji do spajania przeciwstawnych sobie światów, co Stachurski nazwa obecnością transcendencji w świecie empirycznym⁵²⁹, a co Libelt ustanawia pierwszym punktem filozofii słowiańskiej. Uczony uznaje, że połączenie mistycyzmu i wiedzy daje możliwość stworzenia harmonijnego systemu filozoficznego⁵³⁰, a zarazem samo-stworzenia. Owo samo-stworzenie wiąże się zaś z swoistym dla romantycznej formacji myślowej przekonaniem o „przejściu nowej idei od narodów Zachodu do narodów Wschodu” (SR, s. 419) oraz usytuowaniu Słowian w historiozofii zwróconej ku celowości i posłannictwu. Filozofowi udaje się dowieść, że na kształt filozofii narodowej mają wpływ zarówno ogólne koncepcje organiczne – sytuujące narody w jednej historii wspólnej dla europejskiego kręgu kulturowego, jak i elementy lokalnej kultury ludów słowiańskich. Wykorzystuje przy tym schemat historiozoficzny Augusta Cieszkowskiego, w którym uznaje się, że przyszłością filozofii jest synteza wszystkich sprzeczności obecnych we współczesności, wyciąganie wniosków z przeszłości i teraźniejszości i dzięki temu przewidywanie przyszłości⁵³¹. Szczególne miejsce w tym schemacie zajmuje literatura, która dla filozofów narodowych stanowi niezbędny element konstruowanych przez nich koncepcji historiozoficznych i ogólnej filozofii, a także efekt substancjalizowania duchowej kategorii, jaką jest naród⁵³². W tkance literackiej tkwi bowiem nasiennik myśli oraz swoiste świadectwo sposobu interpretowania świata, konieczne do tego, by zrozumieć proces kształtowania się narodowości.

Tym mocniej wybrzmiewają więc słowa, stanowiące pierwszy punkt dziesięciu znamion filozofii słowiańskiej: „Pierwiastek jej nie musi zrywać tej jedności świata widomego ze światem niewidomym, ale i owszem położyć ten związek dwóch światów

⁵²⁸ Por. M. Stanisławski, *Drogi rozwojowe dziewiętnastowiecznej literatury polskiej według Wincentego Pola*, [w:] *Obrazy natury i kultura. Studia o Wincentym Polu*, pod red. Małgorzaty Łoboz, Agencja Wydawnicza a Linea, Wrocław 2015, s. 551-564.

⁵²⁹ Zob. L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 91.

⁵³⁰ Por. J. Kremer, *Filozofia*, dz. cyt., s. 8-9 oraz J.G. Herder, *Myśl o filozofii dziejów*, t. 2, dz. cyt., s. 326-328.

⁵³¹ Zob. L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 91 (Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Poznań 1908).

⁵³² Por. S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 142.

za zasadę” (SR, s. 236), będące kontynuacją nauk Adama Mickiewicza, powtarzanych wielokrotnie przez innych artystów, takich jak choćby Maurycy Mochnacki:

Zważmy tedy: w naturze jest postęp ciągły i nieprzerwany od widomego do niewidomego – od materii do pojęcia. A zatem ten sam postęp być musi w rzeczywistej umiejętności przyrodzenia. Co skoro nie podpada zaprzeczeniu, pytam się: co za pewność z świadectwa zmysłów w sferze niewidomego, w krainie ducha, będącego częścią i ostatnią mocą, i najwyższą dzielnością natury? Wszystko zmierza w naturze i ku temu się odnosi, co żadną nie jest rzeczą, a tym samym przedmiotem rozbioru i analizy być nie może⁵³³.

Libelt wyraża wiarę w związek i ciągle oddziaływanie świata niewidzialnego na widzialny, która sytuuje jego wizję w obrębie romantycznego percypowania świata. Kontynuuje to zresztą w trakcie próby połączenia pomysłów filozoficznych ze światopoglądem polskiego ludu oraz z ideami wypracowanymi przez polskich filozofów i poetów. Dzięki temu uczony dokonuje systematycznego ujęcia niezwykle bogatej problematyki ideologicznej polskiego romantyzmu⁵³⁴. Wynikało to, jak twierdzi Andrzej Walicki, z tendencji mediatorskiej filozofa, polegającej na próbie pogodzenia ze sobą przeróżnych kierunków myślowych i ideowych⁵³⁵. Tę skłonność widać już na pierwszych stronach traktatu *Samowładztwo rozumu*, na których filozof określa swoje stanowisko i próbuje odeprzeć zarzuty, które mogą nań spłynąć:

Na samym wszakże wstępie obwarować się muszę przeciw zarzutom, które by mnie spotkać mogły. Stanowisko, które chcę zająć, ma pozór buntu przeciw potędze ducha, zdobytej pracą naukową; ma pozór rokoszu przeciw rozumowi, tej pochodni czasów, przy której zdobyliśmy tyle światła; ma pozór wstecznego ruchu, bo poniżenia rozumu [...]. Tak być nie ma. – Hasłem moim jest postęp i walka na zabój z ciemnością – rozbrat na zawsze z ludźmi wstecznych dążeń. I to pismo nie będzie odszczepieństwem mych zasad przrzucenia się w inny kierunek, który by była zarazem postępem. Lecz nie o to nam jeszcze teraz chodzi. Zastanówmy się raczej nad naturą rozumu, biorąc go już jako *władzę duszy*, już jako *manifestację*, czyli *przedmiotowość ducha*, a to nam w prawdziwym dopiero świetle okaże stanowisko jego dzisiejsze i stanowisko przyszłe, kiedy już filozofia przrzuci się w inną stronę (SR, s. 145).

Filozof zauważa także, że samowładztwo filozofii słowiańskiej opiera się na zjednoczeniu pierwiastków empirycznych, racjonalnych oraz duchowych. Próbuje

⁵³³ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Wirtualna Biblioteka Literatury Polskiej UG, s. 49.

⁵³⁴ Zob. A. Walicki, *Karola Libelta filozofia...*, s. XLII.

⁵³⁵ Zob. Tamże, s. LXXXV.

zatem dokonać syntezy wyobraźni i rozumu, wpisując się w romantyczne łącznie przeciwstawieństw. Powołuje się przy tym na tezy Mickiewicza, zauważając, że „kiedyśmy w prelekcjach Mickiewicza upatrywali świetne pomysły i prawdy, było to skutkiem chwilowej harmonii czucia, rozumu i natchnionej wyobraźni”.

Filozof za ważne dla filozofii słowiańskiej uznaje także poczynania Mickiewicza w Paryżu. I choć wcześniej twórczości poetyckiej autora *Ody do młodości* nie wpisuje w poczet poezji naznaczonej prorocstwem, to jednak twierdzi, iż wyróżnia ją ogniskowanie myśli nie tylko na Polskę, lecz na całą Słowiańszczyznę. Podkreśla także, że mistyczne obrazy poety są pełne zaskakujących, czasem genialnych pomysłów, co wydaje się największą siłą tejże twórczości. Uczony podtrzymuje jednak opinie wygłoszone na temat prelekcji poety opublikowane w latach czterdziestych XIX wieku na łamach „Dziennika Domowego”. Odejście poety od historycyzmu, zdaniem Libelta, sprawia bowiem, że Mickiewicz staje się bardziej natchnionym mówcą niż naukowcem, który dokonuje „rozwarcia ksiąg historii” (SR, 395-419). W tym właśnie aspekcie uczony upatruje mistycyzmu w prelekcjach, uznając je przy okazji za dzieło pełne idei postępu i reorganizacji społeczeństwa, silnie osadzone w Słowiańszczyźnie przez przyjęcie bezpośredniego związku niewidomego i widomego świata. Widzi w tym także negacyjne stanowisko Mickiewicza wobec niemieckiej filozofii rozumu.

Wprowadzenie metafory „rozwarcia ksiąg” przez Mickiewicza, jak sędzę, jest swoistym potwierdzeniem tezy Grzegorza Marca, który rozważając kwestię pamięci jako metafory isticie romantycznej, wskazuje na dużą rolę metafory otwartej księgi⁵³⁶. Rozwarcie przez Mickiewicza ksiąg stanowi obraz pragnień romantyków, które sprowadzają się zarówno do przechowywania pamięci, jak i zdobywania wiedzy o procesie kształtowania światopoglądu i historii w procesie sprzężenia pamięci i narodowej wyobraźni⁵³⁷. Tę metaforę wykorzystuje także Zorian Dołęga Chodakowski:

Wpatrzmy się w ziemię naszą – kto wie, może się okaże, że Słowianie pozostawili nam ją jako świętą księgę, która we wszystkim nie może być zniszczona. Być może, w takim zamiarze tę ziemię według swojego zwyczaju zaklęli, by nigdy nie przestała być dziedzictwem

⁵³⁶ Zob. G. Marzec, *Romantyczne metafory pamięci*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2015, rok VII, s. 184.

⁵³⁷ Por. P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 15-35.

potomków i w tym pragnieniu według swej mądrości i prostoty obdarzyli ją nazwami, by dać świadectwo przyszłym pokoleniom⁵³⁸.

Jest to także ważny element myśli Maurycego Mochnackiego, dla którego pamięć nierozzerwalnie łączy się z wyobrażeniem, i dla którego jest ona gwarantem trwania narodu:

[...] Bo ze snu niemocy przechodzi naród do ciemniejszych leszcze krain [...]. Jeżeli tedy ten lud w powodzeniu swoim, za dni szczęśliwszych, nie miał żadnego mędrca, żadnego dziejopisa, żadnego wieszczka lub artysty, zaginie niepochybnym zatraceniem pamięć jego imienia – zginą szczątki szczątków⁵³⁹.

Autorzy współtworzący polską filozofię narodową, czy też pielęgnujący świadomość narodową, wskazują na to, że język pozostaje nośnikiem sensu, zawierającym w sobie głęboko zakorzeniony przekaz kulturowy – treści konieczne do tego, by dana społeczność mogła świadomie funkcjonować⁵⁴⁰. Bez twórczości literackiej, która dla romantyków jest skryptem archetypicznych komunikatów kulturowych, źródłem wiedzy na temat pochodzenia i ewolucji kulturowej narodu, nie może być zaś mowy o samoświadomości, a zatem i o trwaniu społeczności, czy też narodu. Poezja dlatego jest szczególnym źródłem archetypów kulturowych, że nie podaje na tacy gotowych rozwiązań, lecz daje asumpt do kontemplacji. Staje się swego rodzaju poruszcicielem, a więc przyczyną ruchu myśli, stanowiącego o wolności jednostki i wreszcie całego narodu. Ów ruch zaczyna się zaś tam, gdzie spotykają się skrajności, na jednym biegunie - namiętność, lęk, trwoga oraz złudzenie, na drugim – szczęście, spokój, zbawienie i prawda.

2.2. O roli literatury w procesie samo-stwarzania się narodu

Realizacją wypracowanej przez Libelta filozofii słowiańskiej jest przede wszystkim rozprawa *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*. Tytułowy system umnictwa stanowi element filozofii wyobraźni⁵⁴¹, a pojęcie umysłu oznacza jedność rozumu i wyobraźni, gdyż „umysł [...], jako jednia myśli i umu, jest wyższą potęgą od rozumu i od wyobraźni, jest już możliwością, *potencją* wszystkiego, jako dwójca treść i formę

⁵³⁸ Z. Dołęga-Chodakowski, *O grodziskach*, [w:] Tegoż, „*O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*” oraz inne pisma i listy, oprac. J. Maślanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. 46.

⁵³⁹ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Z. Skibiński, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985, s. 46.

⁵⁴⁰ Zob. A.B. Pankalla, K.K. Kośnik, dz. cyt., s. 131.

⁵⁴¹ Zob. A. Walicki, *Karola Libelta filozofia...*, s. LVII.

ogarniająca [...]” (SUI, s. 458)⁵⁴². Uczony wyobraźnię traktuje jako najwyższą władzę duchową, mającą formującą i kształtującą moc. W swoim systemie filozoficznym stara się jednak łączyć rozum i imaginację, wprowadzając przy tym pojęcia klasyfikujące różne rodzaje wyobraźni, takie jak *obraźnia* – wyobraźnia przypisywana Bogu, stanowiąca akt kreacji, stworzenia; *przeobraźnia* – wyobraźnia należąca do potęg umu, odznaczająca się „tworzeniem się form samych przez się, w materiale stworzonym”⁵⁴³; *wyobraźnia* – czyli wyobraźnia przypisana człowiekowi, rozumiana jako moc wyprowadzania form z czegoś, co już istnieje. Wraz z wypracowaniem klasyfikacji wyobraźni myśliciel wprowadza także rozróżnienie na *formy pierwotne* – stworzone przez *obraźnię*; *formy przechodnie* – wypracowane przez *przeobraźnię* bez udziału woli i wiedzy oraz *formy pochodne* – należące do mocy wyobraźni i powstające w wyniku przetwarzania istniejącego (SUI, s. 473 i następ.). Formułuje zatem system w oparciu o trzy największe dlań wartości, czyli o Boga, naturę i ludzkość:

Rozum, wyobraźnia i wola jest trójcą władz duchowych – jest jednością zupełną i całkowitą, w której nic nie ma pierwszego, ani ostatniego, nic przedniejszego, ani pośledniejszego; ale każda jest odwieczną, równą i niezmierną potęgą, albowiem wszystko troje jest jednym duchem (SUI, s. 438).

Charakterystyczne jest przy tym klasyfikowanie „porządku rzeczy” w myśl zasady boskiej trójcy. Filozof wymienia bowiem trzy potęgi wszelkiego kształtowania (wymienione już *obraźnia*, *wyobraźnia* i *przeobraźnia*) oraz przypisuje im trzy formy (także podzielone na trzy rodzaje, w obrębie których wymienia trzy ich podrodzaje): *pierwotne* (objawiające się w świecie: siły, gatunki i kształty; w ludzkości: ideały, ustawy i czyny oraz w Bogu: wszechmoc, nieśmiertelność i czas), *pochodne* (wzięte z form pierwotnych boskich: *człeczokształty*, *światokształty* oraz *świętokształty*; wzięte z form pierwotnych ludzkości: *pięknokształty* [sztuki piękne], *calokształty* [organizmy umiętne i społeczne] oraz *dziejokształty* [pamiętki, pomniki, nazwy]; wzięte z form pierwotnych natury: *ciałkocształty* [ucieleśnienie sił – praca], *pracocształty* [system nauk przyrodniczych – stany], *tworocształty* [wyrazy – płody]) oraz *przechodnie*.

⁵⁴² Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej...*, s. 72: „Nie um ani podrzędny, z umu wynikający rozum, lecz imaginacja przybiera w właściwe stroje wszelkie kształty, na jaśnią wywołane z pamięci. Owdzie znowu nad te zwierciadlaną wywyższa się wyobraźnię daleko silniejsza władza – twórcza, gwiazdzista, niepodzielna fantazja, i w całym tym systemie cywilizacji moc swoją szeroko rozpościera”.

⁵⁴³ A. Walicki, *Karola Libelta „Filozofia...”, s. LVIII.*

Jest to system skomplikowany, ale przemyślany, wyrażający w swej formie romantyczne dążenie do spajania różnych nurtów, prądów, pojęć⁵⁴⁴. Jest także odzwierciedleniem prób tworzenia oglądów całościowych, nienastawionych jednak na skończoność i schematyczność charakterystycznych dla Hegla. Trudno się zresztą oprzeć wrażeniu, że system zaproponowany przez polskiego uczonego jest odwzorowaniem systemu nauki Niemca, zwłaszcza zaś filozofii ducha. Jest to jednak odwzorowanie krytyczne, bo w swoich *kształtach* autor *Estetyki i Krytyki* odżegnuje się od kategorii skończoności i wskazuje nie tyle na wymiar subiektywny, obiektywny i absolutny, co na kształtujący. Dla Libelta bowiem sztuka kształtuje dzieje, zaś Hegel twierdzi, że jest to *innobyt*, w którym nie tkwi żadna wartość filozoficzna, a jedynie piękno formy zmysłowej. *Innobyty* mogą – w pojęciu Hegla – projektować formę prawdy, jednak co do zasady to ludzki intelekt doświadczenie estetyczne przeradza w doświadczenie duchowe. Zgodnie z tym twierdzeniem funkcją dzieła sztuki – jest uświadomienie prawdy o istnieniu⁵⁴⁵, co oznacza przeświecanie przez zmysłowo-konstrukcyjną tkankę dzieła treści duchowych. Przeświecenie owe nie jest jednak *sensu stricto* komplementarnym elementem sztuki. Wymaga zaangażowania umysłu, który pozwala w sztuce rozpoznać siebie⁵⁴⁶. W tym aspekcie Libelt wykazuje podobieństwo do swojego mistrza, jednak wyznacza także swoją słowiańską ścieżkę myślenia. Według polskiego uczonego sztuka krąży pomiędzy dwiema formami, mianowicie pomiędzy *pięknokształtami* (odpowiadającymi w jakimś stopniu Hegłowskiemu *innokształtom*) oraz *dziejokształtami*, co uzasadnia twierdzenie, że zwłaszcza poezja jest żywym materiałem. O ile bowiem Polak wyszczególnia *pięknokształty*, które mogą być utożsamiane z rozpoznaniem Hegla, o tyle wypracowanie pojęcia *dziejokształtu* pozwala polskiemu uczonemu na wpisanie literatury w poczet „żywych” pamiątek, które decydują o tożsamości człowieka i mobilizują do czynu, stanowiąc zarazem pomost pomiędzy przeszłością a przyszłością:

[...] ten świat pamiątek jest światem symbolicznym, on sam nie wypowiada czynu; trzeba z wiedzą czynu do jego pamiątki przystąpić, aby ją przez ten kształt na nowo poznać i odświeżyć. Kto nie zna historii, przejdzie obojętnie wedle kamienia pod Lutzen, przy którym Gustaw Adolf wielką duszę wyzionął. Stepy Ukrainy okryte są mogiłami, do których

⁵⁴⁴ Odmiennie zdanie na ten temat ma Zdzisław Kaczmarek, który system Libelta uznał za niepotrzebne rozwinięcie systemu Hegla. Por. Z. Kaczmarek, dz. cyt., s. 55, 63, 67, 68, 69-70, 71, 164.

⁵⁴⁵ Zob. P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Thee Polish Journal of the Arts and Culture, Kraków 2014, s. 175.

⁵⁴⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, dz. cyt., s.186.

przywiązane powieści ludu kozaczego, ale podróżny obcy nie odgadnie tych pamiątek z kurhanów, które mu nic nie powiadają (SUI, s. 264-265).

Pięknokształty, będąc formami elastycznymi, przewijają się więc w całym ludzkim pojęciu o rzeczywistości, bo ich pochodność jest rezultatem procesów kształtujących nie tylko jedną formę pierwotną, lecz wiele, wśród których jest tak upostaciowanie mocy Boga, jak i ludzkości oraz natury. *Pięknokształty* idealizują wszystkie formy i wszelkie stosunki. *Dziejokształty* i pamięć odgrywają zaś szczególną rolę w kształtowaniu świadomości ludzkiej, ale nie można zapomnieć o tym, że równie ważny, co sama sztuka, jest intelekt interpretatora, który winien posiadać pewien zasób wiedzy, pozwalający na zestawianie pozornie odległych, niezwiązanych ze sobą wydarzeń historycznych czy dzieł literackich. I pozornie niemal idealnie wpisuje się to w Hegłowskie pojęcie o tym, że sztuka sama w sobie nie jest „żywa”. Libelt twierdzi, że ważnym jest intelekt, który pozwala, by z przeżycia estetycznego wynieść doświadczenie duchowe. Jednak tym, co oddala polskiego uczonego od rozpoznania mistrza, jest fakt, że według Hegla intelekt pobudza sztukę, zaś według Libelta sztuka pobudza intelekt. *Dziejokształty* to „nić wiążąca nie tylko szczególne pojęcia, ale całe szeregi rozumowań i wszystkie imaginacji obrazy [...]” (SR, s. 267)⁵⁴⁷. Język, sztuka, nauka, historia i obyczaj są szczególnymi elementami kultury symbolicznej narodu, specyficznymi „wycinkami” systemów kulturowych powiązanych związkami syntagmatycznymi⁵⁴⁸ i nawet jeśli dotyczą duchowości, to mogą być uznane za pamiątkę. Jeśli bowiem sięgnąć do antropologii przedmiotu, da się zauważyć, że

przedmioty stanowią system, że są materializacją i obiektywizacją istniejących w danej kulturze systemów wartości, ale też, że ich używanie wytwarza społeczną i kulturową rzeczywistość, że aktualizuje jej zasady; że są rzeczami wykonanymi, nie tylko w sensie materialnym, ale przede wszystkim społecznym; że ich używanie nie sprowadza się do stosowania ich jako narzędzi, ale przenoszą one znaczenia i je chronią, że są funkcjoznakami, obiektami przejściowymi, że reprezentują tożsamości zbiorowe i indywidualne (...) ⁵⁴⁹.

Pamiętki, także literatura, stanowią przede wszystkim uniwersum kulturowe jednostek i zbiorowości, pozwalając na identyfikację i poczucie tożsamości. Istotą syntagmy kulturowej, w myśli Libelta szczególnie *dziejokształtów*, jest ewokowanie

⁵⁴⁷ Jest to cytat zaczerpnięty przez Libelta z dzieła Maurycego Mochnackiego *O literaturze polskiej w wieku XIX*, s. 66.

⁵⁴⁸ Zob. A. Kłóskowska, *Kultury narodowe ...*, s. 38.

⁵⁴⁹ M. Krajewski, *W stronę socjologii przedmiotów*, [w:] *W cywilizacji konsumpcyjnej*, red. M. Golka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Poznań 2004, s. 8.

innych elementów kultury, budowanie złożonych relacji na rdzeniu, jakim jest kanon⁵⁵⁰, a także założenie, że istnieje wspólnota, która ten specyficzny wycinek rozumie w ramach wspólnych wartości, ale i którą ten wycinek kształtuje. I choć do zrozumienia kreacyjnej mocy sztuki konieczny jest intelekt, to jednak nie można sztuki nazwać wyłącznie wartością estetyczną. To zbliża polskiego uczonego do nowoczesnych teorii literatury, które sztukę łączą ze skorelowanymi aktami tworzenia, percepcji i recepcji. Według Libelta zadaniem sztuki jest nie tylko otwarcie odbiorcy na głębię własnej duchowości, lecz przede wszystkim jest to asumpt do kreacji. Swoista symbioza piękna i dziejów, wynikająca z częściowego przejścia myśli heglowskiej i jednoczesnego odrzucenia jej niektórych aspektów, jest zaś potwierdzeniem teoretycznych dywagacji filozofa na temat znaczenia literatury dla kształtowania się polskiej myśli narodowej, a także stanowi teoretyczną podstawę historiozofii opierającej się na zderzeniu pozornie przeciwstawnych dyskursów.

Ta koncepcja nie odbiega także od postulatów innych romantycznych twórców filozofii narodowej, co wskazywać może na typowo polski styl myślenia o literaturze, wyróżniający się na tle europejskiej filozofii, zwłaszcza recepcji heglowskiej. Podobne myślenie o narodzie odnaleźć można bowiem w pismach Kazimierza Brodzińskiego i Maurycego Mochnackiego. Zarówno Libelt, jak i dwaj wymienieni uprzednio krytycy, łączyli bowiem tezy Schellinga, Hegla oraz Herdera, co pozwalało im traktować naród jako podmiot osadzony w dziejach, kształtujący swoją tożsamość w akcie twórczym⁵⁵¹. Sztuka dla autora *Dziewicy Orleańskiej* stanowi pole rozwoju wyobraźni, w którym urzeczywistnia się kształtowanie i boski wymiar. W poezji urealniamy się bowiem ideały wyrobione na ludzkiej mowie, „[...] będącej żywym materiałem, urobionym i urabiającym się przez samego ducha” (SR, s. 242). Z uwagi na to, że jako materiał wykorzystuje słowo, stanowi ona także objaśnienie wszelkiej myśli. Myśl Libelta opiera się zatem na schemacie podobnym do tego, który zaproponował Mochnacki. Chodzi o rolę, jaką krytyk przypisywał fantazji i wyobraźni, o ich udział w kształtowaniu tożsamości narodowej. Sztuka, jak się zdaje, w Libeltowskim systemie, ma charakter twórczy nie tylko w linearnym znaczeniu, lecz także w sensie dziejotwórczym. Uczony porównuje bowiem artystę do Stwórcy podejmującego akt stworzenia, zarówno uzewnętrzniając swoje usposobienie, jak i kreując rzeczywistość.

⁵⁵⁰ Por. A. Szpociński, dz. cyt., s. 75.

⁵⁵¹ Por. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 47.

Koncepcję rozumienia sztuki, piękna oraz powiązanej z nimi dziejowości Libelt rozwija najpełniej w trzech ostatnich tomach *Filozofii i Krytyki*, poświęconych zagadnieniu estetyki (w tomie czwartym: *Estetyka czyli umnictwo piękne. Część ogólna*, w tomie piątym: *Estetyka czyli umnictwo piękne. Piękno natury* oraz w tomie szóstym: *Estetyka czyli umnictwo piękne. Piękno natury plastyczne*). Podobnie jak cała filozofia słowiańska, tak i Libeltowska estetyka jest zasadzona na przekonaniu o korespondencji sztuk, ich wzajemnym przenikaniu się i uzupełnianiu się. W teoretycznej refleksji uczonego odnaleźć można bowiem elementy analiz porównawczych, a także próby poszukiwania analogii pomiędzy różnymi dziedzinami artystycznymi⁵⁵². W przedmowie do pierwszej części *Estetyki czyli umnictwa pięknego* (składającej się na tom czwarty *Filozofii i krytyki*) filozof podkreśla wpływ nauk Hegla na postrzeganie przezeń kategorii estetycznych, jednak tak jak poprzednio, tak i tu zaznacza, iż na drodze refleksji koniecznym jest odstępstwo od pojęć wypracowanych przez mistrza. Filozofii czystego rozumu brakuje bowiem tego, co jest charakterystyczne dla sztuki – potęgi wyobraźni FiK4, s. 10).

Znamienną jest także refleksja na temat kategorii takich, jak piękno i dobro oraz osadzenie ich w ogólnej koncepcji rozwoju człowieka. Rozumienie piękna, opisane na kartach *Estetyki czyli umnictwa pięknego*, wpisuje się w próbę stworzenia ciągłości dziejowej, łączenia prapoczątków z teraźniejszością:

Piękno więc, dla tego, że było bezpośrednim działaniem na zmysły, czego nie posiada ani dobro, ani czyn dziejowy, objawić się musiało razem z człowiekiem, czy on wyszedł z ręki Stworzyciela, jak poucza religia, czy wyłonił się ze zwierząt, jak chcą mieć Darwiniści (FiK4, s. 2).

Te słowa wskazują także na rolę, jaką Libelt przypisuje sztuce (objawiającej się najpierw w naturze, a następnie w ludzkich wytworach), bo jak się okazuje, poczucie piękna (choć w plemionach pierwotnych czysto instynktowne i oparte na poczuciu pożyteczności) towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Koncepcja sztuki afirmowana przez Libelta wydaje się więc naznaczona zarówno recepcją niemieckiej filozofii, jak i krytycznym jej zaprzeczeniem. Z jednej bowiem strony Libelt – uczeń Hegla – kontynuuje nauki mistrza, z drugiej – postuluje, by poezję potraktować jako narzędzie kształtowania i wychowywania jednostki do życia w kolektywie, odchodząc od wyrosłego u schyłku XVIII wieku twierdzenia, jakoby poezja była wartością samą w sobie.

⁵⁵² Por. I. Puchalska, *Improwizacja poetycka w kulturze polskiej XIX wieku na tle europejskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 391.

Widać tu także wyraźny wpływ trwającej w Polsce tego czasu recepcji myśli Kanta, bo w przytoczonym wyżej fragmencie polski uczonej wyraźnie artykułuje przekonanie o tym, że piękno jest formą celowości, jednak takiej, która jest bezinteresowna (*die Zweckmäßigkeit*). Libelt powiela bowiem Kantowskie przekonanie o tym, że obserwacja piękna jest bezcelowa, bo „obudza od razu w nas upodobanie, z którego sobie zdać sprawy nie umiemy” (FiK4, s. 2). Zauważa także, że kontemplacja piękna, choć w naturze swojej bezcelowa, pozostawia na duszy ludzkiej ślady, co pozwala z kolei na ukucie twierdzenia, że poezja będąc bezcelowa jednocześnie jest źródłem archetypicznych postaw kulturowych. Poezja sama w sobie celu nie ma, nie narzuca też doktryn, nie moralizuje i nie uczy, tak jak nie czyni tego piękno, jednak oddziałuje na czytelnika, a jej nieoczywistość wzmacnia kreacyjną, poruszającą moc. W sztuce nie chodzi bowiem o oczywistość przekazu, czy też o umoralnianie i podporządkowanie jej celom społecznym, lecz o pobudzanie myśli. Libelt rozpatruje więc poezję nie w kategoriach rywalizacji pomiędzy pięknem a prawdą, czy pomiędzy powinnościami społecznymi a estetycznymi, ale w aspekcie relacji pomiędzy estetyką a percepcją myślową. Poezja będąc sztuką samą w sobie kształtuje charakter odbiorcy nie przez wprost wypowiedziane dyrektywy, lecz wywoływanie w jego duszy afektów.

W Libeltowskich fragmentach poświęconych poezji widać więc dość silną inspirację estetyką Kanta, opisaną w *Krytyce władzy sądzienia*. Można w nich odnaleźć jednak nie tylko analogiczne poglądy, ale niemal całe definicje i objaśnienia istoty tej gałęzi sztuki. Za przykład może posłużyć zgodność Libeltowskich rozpoznań z twierdzeniem niemieckiego uczonego zapisanym w paragrafie 53. pierwszego rozdziału *Krytyki władzy sądzienia*:

Wśród wszystkich [sztuk pięknych] naczelne miejsce zajmuje poezja (która niemal w zupełności zawdzięcza swe powstanie genialności i najmniej poddaje się kierownictwu przepisów czy przykładów). Rozszerza ona umysł przez to, że daje wolność wyobraźni i w obrębie danego pojęcia, wśród nieograniczonej różnorodności możliwych, zgodnych z tym pojęciem form, ukazując nam tę, która wiąże jego unaoczniające przedstawienia z takim bogactwem myśli, jakiemu żaden wyraz językowy nie jest zupełnie adekwatny [...]. Poezja krzepi umysły, pozwalając mu odczuć jego wolną, samorzutnie działającą i niezależną od determinacji przyrody władzę rozważania przyrody jako zjawiska i wydawania o niej sądów poglądów, jakich ona sama przez się w doświadczeniu nie nasuwa ani zmysłowi, ani intelektowi [...] ⁵⁵³.

⁵⁵³ I. Kant, dz. cyt., s. 261-262 i następ.

Filozofia krytyczna królewieckiego filozofa stała się w okresie porozbiorowym najbliższą, dostępną, Polakom nowoczesną myślą. Recepcja pism Kanta, zapoczątkowana jeszcze w epoce preromantyzmu między innymi przez Jędrzeja Śniadeckiego, a kontynuowana przez kolejne pokolenia romantyków, umożliwiła wypracowanie instrumentarium teoretycznego dla filozofii narodowej, wyrosłej z przeświadczenia o świecie nieuniwersalistycznym⁵⁵⁴. Dla Libelta zaś system krytycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza zaś Kanta, to ważna inspiracja na drodze ku przejściu od filozofii ludowej do narodowej, bo ów krytyczny system, stawiał na samodzielność umysłową, w czasach zniewolenia konieczną do tego, by utrzymać wolność – na początku duchową, później – państwową i terytorialną.

Libeltowskie zainteresowanie filozofią Kanta oraz formułowanie tez podobnych do tych, które królewiecki filozof wypracował, to wynik kilkudziesięcioletniej pracy naukowej preromantyków, zachęcających młodych adeptów wiedzy do tego, by kształcili się w duchu filozofii krytycznej. Polacy potrzebowali bowiem edukacji filozoficznej, czego świadectwo dał na przykład Feliks Joński w wykładzie z 1809 roku pod tytułem: *Jakiej filozofii potrzebują Polacy?*. Próby ukonstytuowania filozofii narodowej polegały na wykształceniu samodzielności myślenia młodych Polaków, wdrukowania w adeptów wiedzy przeświadczenia o społecznej właściwości filozofii, a także poczucia zakorzenienia, które od wierzeń ludowych prostą drogą poprowadziłyby do wytworzenia uniwersalistycznego systemu filozofii narodowej.

Na kartach *Estetyki czyli umnictwa pięknego* uczony dokonuje także podziału sztuki na trzy gałęzie, wśród których wymienia sztuki formalne, treściowe oraz społeczne. Ten podział wynika z doświadczeń lekturowych i naukowych filozofa, na które składały się między innymi *Panteon wiedzy ludzkiej*. W *Przedśłowiu do Estetyki czyli umnictwa pięknego (części ogólnej)*. Filozof zarysowuje koncepcję estetyki zwartą w dziele Bronisława Trentowskiego, wyraźnie zaznaczając, iż jest to myślenie szczególnie ważne dla teoretyków estetyki. Zarysowany przez Libelta koncept jawi się jednak także jako krytyczna refleksja nad nim. Podział na *artystykę* – naukę o sztukach pięknych, na *kallizofię* – naukę o rodzajach piękna przedmiotowego oraz na *prototypikę* – naukę o pięknie przedmiotowym oraz rozłam przedmiotów sztuki na empirię (kształty), na spekulację (brzmienie) oraz na człowieczeństwo (słowa), dla Libelta są wadliwe, gdyż ich autor nie przewiduje, iż słowo i brzmienie są pojęciami uzupełniającymi się, a swoistą właściwością

⁵⁵⁴ Por. J. Skoczyński, J. Woleński, dz. cyt., s. 242-243.

człowieka jest nie tyle samo słowo, co jego żywotność. W związku z tym uczony proponuje rozłożenie sztuki na trzy człony, opierające się na percepcji wzrokowej, słuchowej i mówionej. W ich obrębie dokonuje jeszcze bardziej szczegółowych rozróżnień (wymienia między innymi siedem gatunków sztuk kształtowanych, czyli plastycznych, kilkanaście rodzajów sztuk wzrokowych pozostających na granicy twórczości i techniki, sztuki słuchowe, w skład, których wchodzi muzyka, śpiew i deklamacja oraz sztuki mówne, do których należą proza wzorowa, krasomówstwo i poezja).

Szczególnie ważne w kontekście prowadzonych w rozprawie analiz jest zaadaptowanie przez Libelta tej myśli Trentowskiego, która odnosi się do piękna ujawniającego się w trzech wielkich „powiatach”: w dydaktyce, dramatyczności i epice. Sztuka dydaktyczna stanowi bowiem apoteozę, upostaciwienie w ludzkim świecie pojęć boskości, niebiańskości i duchowości. Powinnością artysty jest wobec tego nie tyle kopiowanie obrazów natury, co podnoszenie jej rangi do wzniosłości, nieziemskości i boskości. Najdogodniejszymi dydaktycznymi przedmiotami dla estetyki są zatem sielanka, bajka i klechda. Kolejne „dydaktyczne powiaty” rozkładają się zaś na fantazję (piękności czysto duchowe, które artysta snuje *a priori* i w oderwaniu od rzeczywistości, więc *a posteriori*. Należą do niej wszelkie alegorie, personifikacje i symboliczne przedstawienia idei) oraz liryczność (zwrócona ku przyszłości i idealizmowi, może przepływać w pole polityki. opiewając polityczne dytyramby, ody, pieśni, epigramaty i satyry). Stanowią ją także „powiat” historyczny, etyczny i naukowy. Pola teoretyczne w myśli Trentowskiego przeciwstawione są polom praktycznym, w obrębie których dominuje dramatyczność rozumiana jako druga ważna część kallizofii. Dramatyczność rozbija się z kolei na komiczność i tragiczność, a różnica pomiędzy nimi jest tylko etyczna. Obok nich Trentowski wyróżnia dramat właściwy, którego zadaniem jest opiewanie terażniejszości.

Trzecim obwodem kallizoficznym jest epiczność, której celem jest przyglądanie się przeszłości („Jest opowieść poetyczna o minionych wielkich czasach” (EO, s. 41). Tego typu sztuka rozwija obrazy wojen, bohaterstwa i przemian dziejowych. Epiczność dzieli się zaś zgodnie z podziałem na epoki, zatem na starożytną (dominacja heroizmu, przeznaczenia oraz fatum), średniowieczną (w epepei heroizm zostaje zastąpiony rycerskością, a fatum – klątwą kościelną) i nowoczesną (brak prawdziwego eposu, zastąpienie herosów i rycerzy, wyćwiczonym wojskiem na czele z generałami). Prototypika z kolei jest pierwowzorowością:

Znaczy ona pierwowzorowość, czyli rodzaj wykonywania sztuk pięknych przez sztukmistrzów. Są to niejako różne światła estetyczne, w których artysta wedle osobistej skłonności swojej, dzieło sztuki przedstawia. Gdzie występują osobistości, tam rodzić się musi antynomia estetyczna. Po raz pierwszy pokazują się tu przeciwieństwa, spór i walka (EO, s. 42).

Na przeciwległych jej biegunach znajdują się w pierwszej kolejności klasycyzm i romantyzm. Kolejna antynomia, plastyczność i eteryczność (symboliczność), odpowiadają w swych założeniach dwóm uprzednio wymienionym nurtom, bowiem klasycyzm zawsze jest plastyczny, romantyzm jest zaś zawsze eteryczny/symboliczny, dając obraz „raczej cudowny, niż rzeczywisty, raczej nadnaturalny niż naturalny” (EO, s. 43). Eteryczność można jeszcze podzielić na spirytualność („[...] jeżeli z obrazu wygląda raczej dusza niż ciało”), nimbiczność („[...] jeżeli artysta jakim uroczym blaskiem [*nimbus*] oblewa swój przedmiot”) oraz nubiczność („[...] jeżeli postacie artystyczne zdają się więcej z niebiańskich obłoków [*nubes*], niżeli z cielesności ukształtowane” (EO, s. 43). Do innych antynomii zalicza jeszcze serdeczność i humorystyczność, sentymentalność i mantyczność oraz jowialność i trywialność.

Refleksja teoretyczna Libelta na temat sztuki i estetyki jest bez wątpienia powiązana z systemem filozoficznym przezeń proponowanym. Wynika bowiem, jak zauważa Iwona Puchalska, z żywego zaangażowania politycznego i patriotycznego jej autora, a także z faktu, iż jest to pochodna filozofii czynu, propagowanej przez polskich filozofów narodowych⁵⁵⁵. Osadzenie sztuki w duchu narodowym, próby poszukiwania w niej dziedzictwa (także jego utrwalanie) oraz przypisywanie poezji i muzyce roli nadrzędnej wpisuje się w to założenie najpełniej. Powoduje także uwznioślenie filozofii, którą Libelt proponuje traktować nie tyle jako naukę ścisłą, lecz rodzaj sztuki. „Rozumiem – pisze Libelt – że jak miłym jest oczom nasz świat, dla tego, że piękny; tak i miłą stanie nam się filozofia, gdy ją dopatrzymy w arcydziełach sztuki [...]” (FiK4, s. 48). Filozofia winna więc wzmagać ruch myśli, kształtować charakter, a nie podawać gotowe formuły wychowawcze. W tym bowiem postulatcie klaruje się przekonanie o konieczności samostwarzania się, a więc uczestnictwa w procesie krytycznego doświadczania i budowania poczucia tożsamości. Wydaje się więc, że rozważania estetyki przełożyć można na każdą dziedzinę ludzkiej aktywności, bo każda z nich jest rezultatem działania człowieka. Tak sztuka, jak i filozofia, gramatyka, czy nawet matematyka, naznaczone są przez człowieka.

⁵⁵⁵ Zob. I. Puchalska, dz. cyt., s. 391.

Każda aktywność zdaje się następstwem relacji pomiędzy myślą a przedmiotem, a więc ulega językowi, wyjętemu nie z poziomu nieokreślonej czy z góry naddanej abstrakcji, lecz ze świata, w którym porusza się jednostka (FiK4, s. 49).

Przedstawione w *Samowładztwie rozumu* omówienia, komentarze, interpretacje oraz analizy zjawisk filozoficznych i literackich są niezwykle ważne z punktu widzenia niniejszych rozważań, ponieważ rzucają światło na kwestię obecności języka poetyckiego w wypowiedzi filozoficznej uczonego, wyjaśniając przede wszystkim cel wprowadzania poetyckich metafor do wywodu oraz równorzędnego traktowania przez romantyków języka filozofii i literatury. Pierwszym czytelnym nawiązaniem do literatury w tym dziele jest przywołanie w rozdziale *Charakterystyka filozofii słowiańskiej* słów Zygmunta Krasieńskiego, zapisanych w przedmowie do poematu mesjanistycznego *Przedświt*: „Czym nuty w akordzie, tym one w człowieczeństwie, różnaitością i zgodą zarazem” (SR, s. 228)⁵⁵⁶. Stanowią one ugruntowanie tezy o różnorodności narodowej, przejawiającej się na przykład w sposobie myślenia i filozofowania. Powinność stworzenia filozofii narodowej jawi się więc jako efekt przejścia przez dziewiętnastowiecznego filozofa oświeceniowego dziedzictwa myśli Herdera, zwłaszcza zaś etnicznego rozumienia pojęcia narodu. Przywołanie Krasieńskiego świadczy także o tym, że dla polskich filozofów narodowych poezja, stanowiąca element kultury symbolicznej narodu, jest niezwykle ważna⁵⁵⁷. W efekcie, zarówno filozofowie, jak i poeci, stają się prekursorami wyznaczania kulturze narodowej roli nie tylko etnicznej i politycznej, lecz przede wszystkim symbolicznej. Tak jak dla akordu konieczne są pojedyncze nuty, tak dla narodu istotą są rozmaite i zgodne zarazem jednostki. Wszelka harmonia wynika bowiem z różnorodności.

Najwięcej literackich cytatów znajduje się w rozdziale *Mistycyzm jako przejście do filozofii słowiańskiej*. Po przedstawieniu teoretycznych dywagacji na temat powiązania mistycyzmu z kształtowaniem się filozofii słowiańskiej, Libelt przechodzi do omówienia polskich kierunków mistycyzmu w rodzimej poezji. Dokonuje swoistej systematyzacji zagadnienia, zauważając, iż w literaturze polskiej objawy mistycyzmu można obserwować od dawna (z niewielkim nasileniem), a twórczość Mickiewicza, Zaleskiego, Słowackiego i Krasieńskiego jest jego apogeum. Zauważa, iż „[...] nigdy u nas literatura nie przedstawiała tak wydatnego wieszczego oblicza, jak to widzimy na płodach piśmiennictwa od lat dopiero

⁵⁵⁶ Por. Z. Krasieński, *Przedmowa do „Przedświtu”*, [w:] Tegoż, *Pisma Zygmunta Krasieńskiego. Wydanie jubileuszowe*, t. 6, Gebethner i Wolff, Kraków–Warszawa 1912, s. 313.

⁵⁵⁷ Por. M. Sokulski, *Wieszczowie i czyny prorocze. Zygmunta Krasieńskiego rozważania o poezji i poetach w kontekście genezy prorocstwa „Przedświtu”*, „Ethos” 2019, nr 3, s. 213-232.

trzydziestu” (SR, s. 374). Za pierwsze dzieło o znamionach silnie wieszczych nie uznaje poezji Stefana Garczyńskiego, Kazimierza Brodzińskiego czy Stanisława Trembeckiego (polemizując przy tym ze zdaniem Mickiewicza na ten temat⁵⁵⁸), lecz *Irydion* Zygmunta Krasieńskiego. Próbę wpisania przez Mickiewicza poezji Garczyńskiego, Brodzińskiego i Trembeckiego w grono dzieł wieszczych uczony porównuje do prób odczytania przez Laktancjusza tekstu *Eklogi IV* Wergiliusza jako mesjańskiego proroctwa, a warto przypomnieć, że interpretacja tego tekstu wśród teologów budzi wiele kontrowersji:

Śmiemy twierdzić, że tak mało pomienieni pisarze myśleli o tym, co w kilka urywkowych ich wierszy Mickiewicz włożył usiłując, jak mało Wergiliusz w znanej czwartej *Eklogii* swojej myślał o proroctwie Jezusa Chrystusa, które tam Laktancjusz i Euzebiusz upatrywali. Przynajmniej jak tu, tak tam, poeci bez własnej wiedzy i woli stali się prorokami (SR, s. 374).

Wybór dramatu, jako najdoskonalszej formy wyrazu pragnień czasu, nie jest przypadkowy. W *Systemie umnictwa* Libelt wyjaśnia, iż to właśnie dramat pokazuje ludzkie życie w pełnej krasie:

[...] Dramat idealizuje oświatę życia ludzkiego. Jeżeli ta oświata zdjęta z tła dziejowego, gdzie się odbywa walka ideału z rzeczywistością, będzie tregadya; jeżeli ta sama walka odbywa się w społecznych stosunkach, będzie dramat w szczególnym znaczeniu (*Schauspiel*); jeżeli ideał wystawiony jest w przeczeniu, to jest w tym, czym nie jest, będzie komedia [...] (SR, s. 243).

Przyjęcie tejże perspektywy wynikać może z dziedzictwa oświeceniowego, które stało się gruntem pod przekonanie, że teatr ma ważne znaczenie w kształtowaniu postaw obywatelskich⁵⁵⁹. Oznacza to przypisanie dramatowi (i literaturze w ogóle) znaczenia społecznego, gdyż jak zauważa Janusz Degler – jego wartość „wzrasta niewspółmiernie w czasach wielkich przemian w życiu narodów, w okresie przełomów historycznych, zmian ustrojowych i klasowych”⁵⁶⁰. Romantyczny dramat, obierający za cel ukazanie walki jednostki rozpiętej pomiędzy Losem a Opatrznością, okazał się formą najlepiej oddającą ferment kulturalny pierwszej połowy XIX wieku.

⁵⁵⁸ Tę kwestię Libelt podnosi także w artykule *Prelekcje Mickiewicza*, w części drugiej: *Autorowie Stanisławowscy. Zdraycy*. Polemizuje tutaj ze zdaniem Mickiewicza, jakoby poeci pokroju Garczyńskiego byli prorokami. Zob. Tegoż, *Prelekcje Mickiewicza: Autorowie...*, s. 135 i nast..

⁵⁵⁹ Zob. M. Lesiak, *Romantyczne uniesienia. O dualistycznej naturze dramatu słów kilka*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie” 2010, nr 3267, s. 146.

⁵⁶⁰ J. Degler, *Problem dramatu historycznego w polskiej krytyce literackiej lat 1830–1848*, „Prace Literackie” 1963, nr V, s. 30.

Tę tezę potwierdzają refleksje Libelta zawarte w jego licznych próbach krytycznoliterackich i teatralnych. W literackiej rozprawie *Mazepa. Tragedya w 5. aktach przez Juliusza Słowackiego*⁵⁶¹, w której uczony ocenie poddaje dramat napisany przez Juliusza Słowackiego w Paryżu w drugiej połowie 1839 roku, we wstępie wskazuje, że właśnie ta forma doskonale oddaje walkę sił, w obliczu których rozgrywają się losy narodu. Podkreśla także rolę tragicznych wydarzeń w kształtowaniu poetyckiej wizji rzeczywistości, których *clou* to dostarczanie niezliczonych treści potrzebnych do aktu stworzenia dzieła⁵⁶². Istotną osią interpretacyjną dramatów romantycznych jest kategoria wpływu na wybory bohaterów Losu i Opatrzności, stanowiących o specyficznej przestrzeni ich egzystencji oraz ich uwikłaniu w poczucie zamknięcia w tragicznej pułapce⁵⁶³. Dramat, jako forma łącząca w sobie różnorakie sposoby ekspresji, jest także niemalże doskonałą syntezą doświadczenia jednostki i kolektywu, a dla polskiego heglisty ten aspekt zdaje się równie ważny, co społeczna funkcja literatury. Jest to bowiem świadome nawiązanie do koncepcji Hegla i Schellinga. Dramat umożliwiał romantykom poznanie dziejów, był swoistą wiwisekcją konfliktów rządzących ludzkim jestestwem i szansą na śledzenie pewnych stałych prawideł, określających rzeczywistość⁵⁶⁴.

Za pewnego swojej proroczej wiedzy uczony uznaje więc Zygmunta Krasieńskiego, który w *Irydionie* wydanym w 1836 roku objawił swoje wieszczce przeczucie po raz pierwszy w historii polskiej literatury. Libelt dokonuje przy tym krótkiego streszczenia dramatu, a także przywołuje kilka najważniejszych cytatów (SR, s. 375-376)⁵⁶⁵. Za pełne objawienie wieszczej wiedzy autora uznaje jednak *Nie-Boską komedię*, w której poeta „[...] oddał [...] najpiękniejszą sztuką wydatny *haut-relief* przyszłej walki nowej i starej Polski; walki żywiołu szlacheckiego, który dotąd sam był narodem [...] – z żywiołem ludu, dobijającego się praw swoich [...]” (SR, s. 376). Co prawda, w swojej interpretacji myśliciel podkreśla fakt, iż Krasieński dokonał przełożenia obrazów rewolucji francuskiej na polskie realia (przez co dramat nie współgra z pierwiastkiem słowiańskim), jednak uznaje *Nie-Boską komedię* za dzieło prawdziwe, pełne żywego kolorytu, sprawiające, że widać w nim

⁵⁶¹ Zob. K. Libelt, *Mazepa. Tragedya w 5. aktach przez Juliusza Słowackiego*, „Tygodnik Poznański” 1840, nr 13, z. 30 (por. Tegoż, *Pisma pomniejsze*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1851, s. 215-225).

⁵⁶² Por. W. Hahn, dz. cyt., s. 216.

⁵⁶³ Zob. M. Kalinowska, *Los, miłość, sacrum: studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2003.

⁵⁶⁴ Zob. M. Lesiak, dz. cyt., s. 148.

⁵⁶⁵ Por. Z. Krasieński, *Irydion*, [w:] Tegoż, *Pisma. Wydanie jubileuszowe*, Kraków–Warszawa 1912.

Polskę „z całą rażą sprzecznoscią jej żywiołów społecznych wśród oświecenia europejskiego” (SR, s. 377).

Ten sąd wyraźnie wpisuje się w romantyczne przekonanie o supremacji dramatu ponad inne rodzaje literackie. Ciekawe dla dziewiętnastowiecznej formacji myślowej są bowiem konstrukcje obrazujące mechanizmy funkcjonowania jednostek w określonych warunkach takich, jak na przykład dynamiczna rewolucja. Tak więc, opisując *Irydion*, Libelt podkreśla ewokowanie przez poetę rewolucyjnego szału z pełnym jego kolorytem. Przywołane przezeń fragmenty dramatu pokazują zaś nie tylko samą treść utworu i jego walory artystyczne, lecz przede wszystkim prowadzą do potwierdzenia tezy, że te swoiste literackie kalki wydarzeń historycznych mają ważne znaczenie dla romantyków, bowiem pokazują prawa rządzące historią:

Widzimy, że autor czysto przedrzeźniał sceny rewolucji francuskiej i dał nam obraz rewolucji zniszczenia, a nie rewolucji społecznej organicznej, która choć nie obejdzie się bez czynów, co plamić będą świętość jej celów, to jednak w religijności ludu, w zdrowym rozumie mas, w łagodności ich charakteru, mieć powinna tarczę obronną przeciw dziełu samego rozuzdania namiętności i samego zniszczenia (SR, s. 378)⁵⁶⁶.

Przyjęcie przez Krasieńskiego obcych wzorów rewolucyjnych wynikało z uznania przezeń idei pesymistycznej antropologii o proveniencji augustiańskiej oraz zaczerpniętych z tradycji francuskiej koncepcji dziedziczenia zła według Josepha de Maistre’a⁵⁶⁷. Pomimo to, iż kalki Krasieńskiego wydają się obce polskiej specyfice kulturowej, dla Libelta dramat ten jest niezwykle prawdziwy, zwłaszcza zaś prawdziwa jest prorocza scena rozmowy Pankracego z Henrykiem. Poczucie prawdy nie wynika bowiem tylko z technicznych umiejętności pisarza, lecz przede wszystkim jest „[...] koniecznym następstwem wmyślenia się autora dramatu w walkę dwóch pierwiastków wśród własnego narodu” (SR, s. 379).

Uczony snuje więc refleksję o zakorzenieniu autora w konkretnym czasie i miejscu, co powiązane jest z myśleniem hermeneutycznym, i co pozwala także na wzmocnienie tezy o konieczności kohezji przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Nasiąknięcie duszy poety nie jest bowiem wynikiem odcięcia się od skostniałej wyobraźni przodków, lecz stanowi element jego łączności z przeszłością. Swoją tezę interpretacyjną potwierdza parafrazą

⁵⁶⁶ Por. Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 120; 58-62; 89-96.

⁵⁶⁷ Zob. M. Sokulski, *Apokaliptyczna wizja dziejów w Nie-Boskiej komedii*, [w:] *Zygmunt Krasieński w świetle i cieniu myśli romantycznej*, red. M. Strzyżewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 45.

słów *Chóru głosów* z czwartej części *Nie-Boskiej komedii*: „[...] za to żeście nie kochali, nie czcili nic, prócz was samych i myśli waszych, potępieni będziecie, potępieni na wieki!”⁵⁶⁸. Uczony potwierdza tym przywołaniem rolę przeszłości, a także wpisuje swoją filozofię słowiańską w historiozofię romantyczną oraz refleksję hermeneutyczną, objawiającą się przez zestrojenie sprzecznych pierwiastków. Przywołanie cytatu przez myśliciela jest także próbą ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem, jakie rodzi się, gdy brakuje autorytetów i pokory, co dzięki wizjom apokaliptycznym chce pokazać także Krasiński w *Nie-Boskiej komedii*⁵⁶⁹.

Wydaje się, że tak dla poety, jak i dla uczonego, ważna jest kwestia wolności człowieka w stosunku do Boga. Jakkolwiek Opatrzność decyduje o losach świata, to jednak człowiekowi został powierzony pewien zakres obowiązków, wśród których doniosłe znaczenie zarówno filozofowie, jak i poeci romantyczni przypisywali tradycji i pamięci. Słowa *Chóru głosów*, stanowiące w pierwotnym swym znaczeniu oznakę interwencji sił nadprzyrodzonych i karę, w interpretacji Libelta oznaczają więc konieczność pielęgnowania przeszłości. Przytoczone słowa z dzieła Krasińskiego są także paralelne w stosunku do poczucia kryzysu, rozkładu i zbliżającej się katastrofy. Mają związek z proponowanym przez Libelta systemem umnicznym, w którym uczony jasno artykułuje dogmat harmonii i celowości istnienia. Dzieje ludzkości, w których ważnym etapem jest rewolucja, nie są bowiem według Libelta dziełem przypadku, nie są także działaniem bez rozumu, czy też bezkarnością czynów, dowolnością wypadków, bo naznacza jest sam Bóg. Analizując formy przechodne w ludzkości myśliciel zauważa, że

„[...] w tej nieskończoności kominacji pomysłów boskich, co się w postaci duchów oblekły musi być harmonia, cel i mądrość nieskończona, zstąd pokazuje się jasno, że co się w ludzkości i przez ludzkość pomysłami, a następnie czynami rozwija, ma także harmonię, cel i mądrość; innymi słowy: że dzieje ludzkości nie są zamętem przypadkowości [...] FiK3cz1, s. 158).

W analizie form przechodnych w naturze zauważa z kolei, że próżnia nie istnienie, w związku z czym działanie wszelkich sił, naznaczone najwyższą mądrością Boga, ślepym być nie może (FiK3cz1, s. 137). System umnictwa, oparty na przenikającej się różnorodności form, wyklucza wszelką przypadkowość.

⁵⁶⁸ Z. Krasiński, *Nie-Boska...*, s. 128.

⁵⁶⁹ Por. M. Sokulski, *Apokaliptyczna wizja...*, s. 42-43.

W tym kontekście interesujące jest Libeltowskie odwołanie się w interpretacji *Nie-Boskiej komedii* do zagadnień związanych z Fatum i Nemezis. Uczony, kierując się systemem umnicznym, zauważa bowiem, że owe kategorie, zwłaszcza Nemezis, posłużyły Krasieńskiemu za wskazówkę, i poprowadziły go do przedstawienia obrazu rewolucji jako strasznego odwetu. Uznaje jednak zabieg ten za odejście od kolorytu słowiańskiego, gdyż według niego dzieło osnute zostało wokół pierwiastka, którego nie ma w ludach słowiańskich. Tymczasem, wzorce europejskie są ważne w kształtowaniu świadomości polskiego narodu, jednak koniecznym jest nie tyle machinalne ich przepisywanie, co ich adaptowanie do polskiej specyfiki myślenia i postrzegania świata. Każdą bowiem ideę „biorca”, przynależącą do danego obszaru kulturowego, powinien poznać, a następnie – co najważniejsze – przemyśleć i wziąć z niej tylko to, co dla niego istotne i przede wszystkim zgodne z narodowym sposobem percypowania. Podstawowym zadaniem pisarza jest więc nie tyle przepisywanie pomysłów zagranicznych, co takie ich wykorzystanie, które jest zgodne z potrzebami wartościami narodowymi.

Ku tej interpretacji widzie filozofa nie tylko propagowana przez historyków i filozofów dziewiętnastowiecznych wizja Słowian jako narodu posiadającego wrodzoną łagodność, lecz także analiza językowa. Libelt uważa bowiem, że w wyobrażeniach polskiego ludu zatarły się pojęcia zemsty dziejowej i rodzinnej, które wciąż trwają na przykład w germańskich słowach *Sühne* (zadośćuczynienie lub odkupienie win) i *Blutrache* (krwawa zemsta, wendeta).

Uczony nader często odwołuje się do etymologicznych dywagacji, sięgając przy tym do najdawniejszych źródeł i świadectw literackich. To postawa charakterystyczna jest dla działań indygenicznych, bo dzięki „śledzeniu w czasie pewnych głównych tematów i odkrywaniu współczesnych odpowiedników w przeszłości jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć nas samych [...]”⁵⁷⁰. Działania językowe pozwalają bowiem na wysnucie tezy o etniczności kategorii narodu, objawiającej się przede wszystkim w jedności rodu, na którą składają się cechy wyróżniające-konkretne zbiorowości. Tego typu zabiegi językowe umacniają poglądy Libelta także w momencie, gdy rozważa państwowość:

Nieszczęśliwy to wyraz w naszym języku „państwo”, mający wyrażać to, co Francuz nazywa *l'etat*, a Niemiec *Staat*. Trudno nie przypuścić, że gdy się poczynały u nas rozwijać pojęcia idei socjalnych i politycznych, ową najwyższą ideę polityczną narodu, pojmwano

⁵⁷⁰ P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 372.

w garstce uprzywilejowanych panów, i ich rządy, ich korporacje, której reszta narodu służyła tylko za narzędzie, za niewolnika, nazwano państwem; nie inaczej, jak w familijnym kole, państwem zowie się pan, żona i ich dzieci, a reszta służbą, czeladzią, poddanymi [...] (SR, s. 65)

Tę procedurę badawczą uczony wykorzystuje także w obrębie rozważań skupionych na kategorii rozumu:

Filozofia niemiecka wprowadziła na oznaczenie rozumu dwa osobne wyrazy. Rozum, jako rozum ludzki, jako władzę pojmującą samą zmysłowość, nazwali *Verstand*, jako władzę pojmującą samą umysłowość, nazwali *Vernunft*. Pisarze polscy biedzili się nad wyszukaniem w języku dwóch wyrazów z podobną różnicą znaczenia i używali ku temu wyrazów rozum i rozsądek albo rozum i um [...]. Skąd to pochodzi? Czy że obydwie znaczenia są rzeczywiście tylko jednym znaczeniem? Czy że naród niewyrobiony jeszcze do pojęcia, poczucia i ustanowienia przez dwa osobne wyrazy rzeczywistej tych dwóch władz różnicy [...] (SR, s. 145-146).

Poszukiwania etymologiczne Libelta niewątpliwie wiążą się z postrzeganiem przezeń filologii, na którą składają się w jego myśleniu trzy narzędzia: gramatyka, hermeneutyka i krytyka. W tym wypadku chodzi oczywiście o gramatykę, która jest „kluczem zrozumienia języka” (F, s. 224). Potwierdza to także dużą językową świadomość uczonego i wskazuje na wiedzę filozofa w zakresie praktyk językowo-kulturowych⁵⁷¹. Dzięki działaniom etymologicznym dochodzi bowiem do przekonania, że w językach określonych narodów, ukryta jest emocjonalność ich członków, zaś struktury leksykalno-gramatyczne zdają się to obrazować. We współczesnych badaniach językoznawczych tego typu refleksja zamyka się w pojęciu skryptu kulturowego⁵⁷². Dramaty Krasińskiego, choć odchodzą w dużej mierze od specyfiki polskiej kultury w wyniku kalkowania prawidłowości francuskiej, obrazują jednak mechanizmy zachowań jednostek wobec skrajności, wikłając je jednocześnie w pułapkę. Te obrazy dla romantyków pokroju Libelta są konieczne do tego, by zrozumieć siebie, odnaleźć drogę w mroku dziejów w czasie burzenia fundamentów.

⁵⁷¹ Potwierdza to także porównanie zadań sztuki do nauki języków obcych, którego Libelt dokonuje na kartach *Estetyki czyli umnictwa pięknego*: „Gramatyka jest układem prawideł językowych, i uczymy się gramatyki języków obcych. Ale te prawidła są z języka zdjęte, i nie język od reguł, ale reguły od języka zależą. [...] Zastosowanie więc prawideł gramatycznych do języka jest tylko o tyle podobnym, o ile te prawidła już są w języku zawarte, i na odwrót języki z ogólnego organizmu mowy ludzkiej wypływają [...]” (EO, s. 49).

⁵⁷² Zob. A. Wierzbicka, *Emocje, język i „skrypty kulturowe”*, [w:] *Język – umysł – kultura*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 163–189 oraz Taż, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.

Romantyczne pragnienie odnalezienia klucza do zrozumienia historycznych prawidłowości rządzących ludzkim jestestwem oraz objaśnienie niepokojów związanych z dziewiętnastowiecznymi przemianami kulturowymi, żywo obecne w dramacie, przetrwały jednak także w poezji wieszczej. Najsilniejszego przecucia, które stanowiło o wartości poezji, Libelt upatrywał bowiem w wierszu Krasińskiego *Syn cieniów*, składającym się na *Trzy myśli pozostałe po śp. Henryku Ligenzie zmarłym w Morreale 12 kwietnia 1840 r.* (1840)⁵⁷³. Po przywołaniu utworu, we właściwy sobie sposób, uczony dokonuje objaśnienia, stanowiącego jednak nową jakość przez swój interpretacyjny potencjał:

Każda idea wcielona, w chwili triumfu, sądzi siebie najwyższą, gdy tymczasem już w jej lonie nasiona nowej idei się rozpleniają [...] (SR, s. 382).

Zdaniem Libelta wiara w Boga i nieśmiertelność, tak silnie eksponowane w tekście Krasińskiego, pomagają ludziom zrozumieć świat, a także pozwalają na urzeczywistnienie się idei posłannictwa narodowego – osiągnięcia poczucia celowości życia. Także kolejny wiersz autora *Irydiona* staje się dla uczonego potwierdzeniem głoszonych przezeń tez, bo jak sam zauważa, „śliczny i malowany obraz takiego narodu, co w trudach, mękach i walkach, wierny idei, którą od Boga odebrał, [...], przedstawia nam poeta w następnym widzeniu sennym [...]” (SR, s. 384). Dokonuje w tym miejscu przytoczenia fragmentów utworu *Sen Cezary*⁵⁷⁴ (także będącego częścią *Trzech myśli Henryka Ligenzy*). W kolejnej części cytuje ostatni z wierszy wchodzących w skład myśli Ligenzy, *Legenda*⁵⁷⁵. W podsumowaniu syntetyzuje zarówno treść przywołanych wierszy, jak i prowadzone interpretacje:

Taki więc jest postęp trzech myśli poezji proroczej. Pierwsza wskazuje potęgę nowej myśli, pochodną z ducha nieśmiertelnego; druga daje obraz narodu umęczonego dla tej myśli; w trzeciej idea miłości i równości wstępuje w świat i dopełnia się królestwo niebieskie [...] (SR, s. 386).

Tym stwierdzeniem Libelt wpisuje się w nurt czterech fantazji rządzących romantycznym poznaniem: fantastyki, ludowości, historii i patriotyzmu. Oto bowiem, analizując dramat i poezję, uczony odwołuje się do udziału czucia, tradycji słowiańskiej, dziejowości i wreszcie poświęcenia w imię ojczyzny.

⁵⁷³ Zob. Z. Krasiński, *Pisma*, dz. cyt., s. 247-248, 249-250.

⁵⁷⁴ Por. Tamże, s. 255, 262-268.

⁵⁷⁵ Por. Tamże, s. 276, 280, 281, 283.

Po obszernym omówieniu zagadnienia początków polskiej poezji wieszczey – ze szczególnym naciskiem na twórczość autora *Nie-Boskiej komedii* – filozof dokonuje drugiego już na kartach *Samowładztwa rozumu* nawiązania do *Przedświtu*. Przywołanie to wyraźnie wpisuje się w nurt romantycznych fantazji. Przede wszystkim, we właściwym sobie stylu, Libelt zderza poezję romantyczną z tradycją antyczną, sytuując jej rozwój (a przez to także i filozofii słowiańskiej) w procesie przemian dziejowych. Porównuje najpierw dzieje rewolucji francuskiej do powolnego podupadania republiki rzymskiej, zerwania się w umysłach Georgesa Dantona, Louisa de Saint-Justa i Maksymiliana Robespierre, cieni Mariusza, Sylli i Katyliny, zaś w Napoleonie – Juliusza Cezara, co stanowi zresztą bardzo czytelne nawiązanie do przedmowy do *Przedświtu*, w której Krasieński pisze:

Discite historiom exemplo moniti! – Lat dwa tysiące upływa, a te same znaki rozciągnęły się po falach czasu – ostatnie podrzuty Rzeczypospolitej rzymskiej odbiły się w strasznym, epileptycznym zadrgnieniu Rewolucji francuskiej. – Zerwały się cienie Mariusza, Sylli, Katyliny pod krwawą postacią Dantona, St.-Justa, Robespiera – wreszcie dni Cezara przelały się w dni Napoleona! [...] ⁵⁷⁶.

Postawa Napoleona, dająca nowopowstałym w środkowej i wschodniej Europie państwom, przypominała poetom i filozofom XIX wieku, poczynania starożytnych władców. W czasach, które Dzięduszycki określił mianem rewolucyjnego próchna ⁵⁷⁷, znalazł się bowiem bohater – Napoleon – dający na wzór Aleksandra Wielkiego i Juliusza Cezara poczucie ładu i porządku. To zaś sugerowało nadejście ery panowania królestw, które „jak niegdyś od Karola Wielkiego żywot swój wywodzić będą” ⁵⁷⁸. W czasie, w którym Libelt pisał swoją rozprawę, nie poddano jeszcze krytycznej analizie poczynania Napoleona, a sam filozof uległ dziewiętnastowiecznemu zapatrzeniu w niezmierną sławę władcy, którą upajał się także i sam Adam Mickiewicz. Przywołanie przez Libelta nawiązania do *Przedświtu* są jednak także zawierzeniem tradycji i szacunkiem wobec dziejów. Wniosek Libelta na ten temat opiera się bowiem na przekonaniu, że wyczekiwanie przez narody na nową myśl, podobne jest do tego, które towarzyszyło czasom przed narodzeniem Chrystusa, a wobec tego najważniejsze są boskie prawidła, co utwierdza przywołanie słów Krasieńskiego „Pokaż się nam, Panie!” (SR, s. 387) ⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ Tegoż, *Przedmowa do „Przedświtu”*, dz. cyt.

⁵⁷⁷ Zob. W. Dzięduszycki, *Wiek XIX...*, s. 6.

⁵⁷⁸ Tamże, s. 6.

⁵⁷⁹ Zob. Z. Krasieński, *Przedmowa do „Przedświtu”*, dz. cyt., s. 308.

W tej części autor powraca także do twierdzeń zainspirowanych Herderowską myślą, traktującą Słowian jako ten naród, w którym objawi się idea ludzkości. Dokonuje przy tym niemal dosłownego przytoczenia słów Krasińskiego z wielokrotnie cytowanej przedmowy do *Przedświtu*:

[...] W narodowości, której krzywdą ludzkość pogwałcona, najsilniej zadrgnąć musi, najjaśniej zabłysnąć idea ludzkości. Poezja więc przepowiada, iż objawi się to w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną (SR, s. 388).

Z kolei Krasiński pisze:

Właśnie przez naszą narodowość, umęczoną na krzyżu Historii, objawi się w sumieniu Ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną – i że Kościół Boży na tej ziemi to nie tylko to lub ono miejsce, ten lub tamten obrząd, ale cały planeta i wszystkie, jakiegokolwiek być mogą, stosunki tak osobników, jak narodów między sobą!⁵⁸⁰.

Nawiązania do *Przedświtu* znaleźć można także w tomach *Estetyki czyli umniactwa pięknego*. Słowa: „Drogi przed nam i otwarte są inne, zgińcie me pieśni, w stańcie czyny moje”⁵⁸¹, cytowane przy okazji omawiania przez filozofa związków filozofii i religii, umacniają tezę o organicznym związku tych dwóch dyscyplin, a także o tym, że filozofii potrzebne są czyny, tak jak wierze – dobre uczynki:

Jak wiara bez dobrych uczynków martwą jest, tak mądrość bez cnoty i poświęcenia niepłodna. W życiu, w czynach, jest druga połowica filozofii (EO, s. 65).

Widać zatem, że autor *Psalmsów przyszłości* jest dla myśliciela niezwykle ważnym poetą. Libelt wpisując słowa Krasińskiego w treść wywodu filozoficznego, wskazuje bowiem zarówno na romantyczne pragnienia opisania i wyjaśnienia celowości istnienia, jak i na powinowactwo dyskursu filozoficznego i literackiego, czyli wzajemne przenikanie się treści filozoficznych i poetyckich.

Jeszcze wyraźniej swoje uwielbienie dla wieszczej poezji romantycznej, zwłaszcza autora *Irydiona*, Libelt oddaje w interpretacji poematu *Przedświt*. Słowa poety uznaje za anielski głos zza światów, pełen wiary, miłości i uroku, a jego twórczość przy okazji wynosi ponad filozoficzne traktaty Friedricha von Raumera czy Friedricha W.J. von Schellinga:

⁵⁸⁰ Tamże, dz. cyt., s. 315.

⁵⁸¹ Tegoż, *Przedświt*, cyt. wg K. Libelt, *Estetyka czyli umniactwo piękne (część ogólna)*, dz. cyt., s. 65.

Co Fryderyk Raumer dziejowym, śmiałym wypisał piórem; co filozof Schelling, mówiąc o dzisiejszej niemocy politycznej, z katedry w Berlinie wypowiedział, to w anielskim uroku poezji wyśpiewał poeta, porównując narody, jako harmonię społeczną [...] (SR, s. 389).

Odczytanie pism Krasińskiego przez Libelta stanowi element działań charakterystycznych dla myślenia hermeneutycznego. Filozof zauważa, iż „poezje te prorocze stanowią w sobie zupełne koło” (SR, s. 389), a to z kolei prowokuje do traktowania jej jako przecucia i mistycznego widzenia przyszłości, opartego na obrazach przeszłości pełnej zniszczeń. Tutaj także pojawia się metafora budowania przyszłości na ruinach. Kultura narodowa jest bowiem palimpsestem, który przechowuje pamięć o tym, co było, wpływając na to, co jest i co będzie. Poezja stanowi dla filozofa także objawienie nowych idei oraz znanie filozofii słowiańskiej (za które uznaje czyn), co podkreśla przywołując słowa Krasińskiego „Zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje!”⁵⁸². Przy tej okazji autor *Dziewicy Orleańskiej* dostrzega elementy rozwoju polskiej poezji narodowej. Zauważa, że w ciągu trzydziestu lat polska poezja zmieniła się na tyle mocno, by dostrzec w niej istotne różnice widoczne na poziomie wpływu na nastroje narodowe. Poezję Krasińskiego cechuje bowiem niespotykana energia, zaś dzieła innego polskiego piewcy narodowego – Franciszka Karpińskiego – odznaczają się smutkiem, konaniem bez nadziei⁵⁸³.

W rozdziale poświęconym zagadnieniu mistycyzmu jako przejścia do filozofii słowiańskiej nie brakuje także refleksji na temat twórczości poetyckiej Mickiewicza. Poezję autora *Ballad i romansów* Libelt uznaje za drobniejsze wieszczzenia grupujące się około twórczości Krasińskiego, bo jego zdaniem w *Dziadach części trzeciej*, w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* i w wierszu *Do matki Polki*, poeta prezentuje nie tyle swój wieszczy potencjał, co umiejętność konstruowania obrazów męczeństwa narodowego. Jedynym wierszem, w którym pojawia się prorocstwo, w interpretacji Libeltowskiej, jest wiersz *Do B... Z...:*

[...] Ale całą siłę proroczą stoczył w krótki wierszyk i znany powszechnie do Bohdana Zaleskiego. *Słowiczku mój, a leć, a piej* itd. Nie natrafimy w poezjach Mickiewicza na nic piękniejszego nad te 15 wierszy; taki w nich wdzięk natchnienia i taka siła prorocza (SR, s. 390).

⁵⁸² Tegoż, *Przedświt*, dz. cyt., s. 365.

⁵⁸³ Libelt powołuje się na wiersz Karpińskiego *Żale Sarmaty nad grobem Zygmunta Augusta*.

W omówieniu zjawiska poezji wieszczej uczony odwołuje się także do twórczości Józefa Bohdana Zaleskiego, który co prawda rzadko uciekał się do przepowiadania przyszłości, ale jednocześnie wykazywał wieszczą tendencję. Za przykład filozofowi posłużył fragment wiersza *Ze snu*:

Co nam się śni i co nie śni,
Wszystkie naszych dziejów dziwy,
Świat żywy, i nieżywy,
Wnet jak jawa zabrzmią w pieśni!⁵⁸⁴.

Za inne pieśni wieszczce autorstwa Zaleskiego filozof uznaje *Ducha od stepów*⁵⁸⁵, *Stepową mogiłę*⁵⁸⁶, *Zarankę*⁵⁸⁷, *Oboję wiosnę*⁵⁸⁸ i *Bojanicza*⁵⁸⁹. Zauważa jednak, iż wieszczczenie przerasta możliwości poety, bo „[...] ile razy lot swój poeta ku wieszczaniu posunie, tyle razy korona wiara strąca go z onych wysokości ducha [...]” (SR, s. 390), a za przykład uznaje utwór *Niepokój*⁵⁹⁰. Interpretacji twórczości Zaleskiego filozof dokonuje także w kontekście wpływu na poetę nauk Towiańskiego (objawiające się na przykład w wierszu *Bojanicz*). Za najwybitniejsze dzieło artysty uznaje poemat *Przenajświętsza rodzina*⁵⁹¹, którego walorem jest plastyczność oddająca koloryt boskości.

Poddając ocenie zjawisko poezji wieszczej, Libelt odwołuje się także do twórczości Słowackiego, którą podobnie jak w przypadku dzieł Mickiewicza, uznaje za twórczość pozbawioną siły przeczucia i jasnego spojrzenia w przyszłość. Za mistyczne uznaje jedynie dwa dramaty: *Ksiądz Marek*⁵⁹² i *Srebrny sen Salomei*. Pierwszy z wymienionych ocenia jako najszczytniejsze dzieło wieszczy, w którym walka toczy się pomiędzy siłami dobra i zła, i w którym urzeczywistnia się romantyczne przeczucie:

[...] autor rozlubował się w proroku Marku , a nie mogąc go wyjąć z czasu i okoliczności, w których się obracał, mimowolnie zlał całą potęgę ducha swego w charakterze Marka , stopił go z jego miłością ojczyzny i wiary i w śród upadku walącego się w gruzy

⁵⁸⁴ Por. B. Zaleski, *Ze snu*, [w:] *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego*, t.2, Lwów 1877, s. 25.

⁵⁸⁵ B. Zaleski, *Duch od stepów*, Lipsk 1847.

⁵⁸⁶ Tegoż, *Stepowa mogiła*, [w:] *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego...*, s. 79-82.

⁵⁸⁷ Tegoż, *Zarankę*, [w:] *Poezje Józefa B. Zaleskiego*, t. 1, Petersburg 1851, s. 226-228.

⁵⁸⁸ Tegoż, *Oboję wiosna*, [w:] *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego*, t. 1, Lwów 1877, s. 246-247.

⁵⁸⁹ Tegoż, *Bojanicz*, [w:] *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego*, t. 4, Lwów 1877, s. 198-201.

⁵⁹⁰ B. Zaleski, *Niepokój*, [w:] *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego*, t. 4, Lwów 1877, s. 216-219.

⁵⁹¹ B. Zaleski, *Przenajświętsza rodzina*, Warszawa 1898.

⁵⁹² Omówienia tego dramatu Libelt dokonuje w artykule zamieszczonym na łamach „Dziennika Domowego”. (Zob. K. Libelt, *Ojciec Marek [rozbiór krytyczny]*, „Dziennik Domowy” 1844, nr 6-9).

wielkiego ojczystego państwa, wyśpiewał przyszłość narodów i taką siłą natchnienia, że zda się, iż słyszysz trąbę archanioła, powołującego umarłych do zmartwychwstania (OjMa, s. 195).

Twórczość autora *Grobu Agamemnona* w refleksji krytycznoliterackiej filozofa podlega w znaczniej mierze surowej ocenie. W analizie rozprawy *Mazepa. Tragedya w 5. aktach przez Juliusza Słowackiego* zarzuca poecie niespójność, brak powiązań pomiędzy aktami oraz przeplatanie tragiczności, elementami komedii (Maz, s. 195). Przy jednoczesnym zachwycie nad *Księdzem Markiem*, podkreśla także fakt, że Słowackiego cechuje kalejdoskopowy sposób obrazowania:

Rozrzucone są przedmioty jakby w pojedyncze osobne różnobarwne kamyki, które się dopiero w perspektywie ducha, potrącone siłą wyobraźni, w jeden obraz składają. Stąd pochodzi, że w dramatach Słowackiego jedni tej jedności obrazu całkiem nie widzą, inni inne obrazy sobie składają (OjMa, s. 213).

Stosunek Libelta do Słowackiego wynika nie tylko z krytycznej oceny jego twórczości literackiej (z oceny walorów literackich tej twórczości), lecz także z „zamieszania”, jakie zrodziło się w trakcie ustalania składu symbolicznej trójki wieszczów. Libelt wydał *Samowładztwo rozumu* w 1845 roku. W opublikowanym w Paryżu w 1846 roku wierszu *Do mistrzów słowa* Stanisław Egbert Koźmian zwraca się zaś do „litewskiego mistrza słowa” (Adama Mickiewicza), do „ukraińskiego mistrza słowa” (Bohdana Zaleskiego) oraz do „tajemniczego mistrza słowa” (Zygmunta Krasińskiego)⁵⁹³, pomijając Słowackiego. To zlekceważenie autora *Beniowskiego* wynikało z zarzutów krytyków literackich, którzy twierdzili, że jego twórczość pozbawiona jest idei narodowych, jednocześnie będąc obfitą w przesadną fantazję i artyzm⁵⁹⁴. Pierwszym krokiem do złamania tej tendencji był głos Kraińskiego w sprawie Słowackiego zapisany na kartach *Kilku słów o Juliuszu Słowackim* w 1841 roku. Dopiero około roku 1864, można mówić o wejściu Słowackiego w skład trójcy. Opinia Libelta wpisuje się zatem w nurt krytyki literackiej charakterystycznej dla lat czterdziestych dziewiętnastego wieku.

Przywołanie przez Libelta najważniejszych, najcelniejszych przykładów poezji mistycznej, nastawionych na wieszczonictwo, pokazuje nie tylko rozkwit tego nurtu twórczości, lecz przede wszystkim sytuuje jej rozwój w próbach skonstruowania obrazu

⁵⁹³ S.E. Koźmian, *Do mistrzów słowa*, [w:] Z. Krasiński, *Lisy do Koźmianów*, opr. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1977, s. 490, 492, 488.

⁵⁹⁴ Por. M. Strzyżewski, *Zygmunta Krasińskiego „Kilka słów o Juliuszu Słowackim” jako tekst krytycznoliteracki*, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Wydawnictwo UMK, Toruń, 2001 s. 411.

przyszłości całej ludzkości. Filozof uznaje to także za cechę polskiej poezji, a Polskę sytuuje w samym środku tej idei, co daje możliwość snucia idei posłannictwa narodowego (misjonizmu):

Lecz ta Polska, będąca punktem środkowym wieszczania naszych poetów, nie jest to państwo polityczne, w niepodległości na wzór innych mocarstw, lecz jest to idea nowa, która wciela się w Polskę, i ma z niej zrobić naród przewodny karawanie innych narodów [...]. Pojęcie więc tej idei, rozgłosne w poezji wieszce, jest jej filozoficzną stroną. I to jest, co nazywam *przejściem* do filozofii słowiańskiej (SR, s. 392).

Wplatanie poezji w tok wypowiedzi filozoficznej, umacnianie, potwierdzanie tez przez wersety utworów romantycznych poetów, jest wyrazem zarówno historiozoficznej koncepcji Libelta, jak i spełnieniem postulatu o charakterze filozofii słowiańskiej, która, jego zdaniem, dopełnia się w wieszce poezji. Omówienie rozpraw poruszających problematykę narodową w aspekcie ich komparatystycznego potencjału wymaga zatem znajomości prawideł filozofii słowiańskiej. Stanowią one bowiem rodzaj propedeutyki, swoistego metodologicznego objaśnienia. Pomimo to, że dla wielu badaczy *Filozofia i Krytyka* stanowi pracę systematyzującą różne nurty polskiej filozofii i literatury narodowej (a więc posiadającą znamiona wtórności), należy zaznaczyć, iż dzieło to wskazuje na romantyczne tendencje Libelta do spajania przeciwstawnych pojęć, kierunków, nurtów, a przez to – tworzenia specyficznego programu filozoficzno-kulturowego, szczególnie mocno objawiającego się w rozprawach poświęconych szczegółowym zagadnieniom związanym z narodem i państwem.

Rozdział 3. Fuzja horyzontów. Intertekstualność w pismach Karola Libelta

3.1. Intertekstualne praktyki Libelta

Myślenie porównawcze, charakterystyczne dla stylu pracy Libelta, jest konsekwencją kulturowego (i lekturowego) uposażenia uczonego, którego – zgodnie z propozycją Calire Kramersch – należy traktować jako *heteroglossic narrator*, tj. jako osobę ukształtowaną na pograniczu geograficzno-kulturowym, posługującą się wieloma językami. Libelt, będąc spadkobiercą swoich słowiańskich przodków, poszukuje miejsca w świecie, a systemem, który umożliwi mu zarysowanie kulturowej wspólnoty komunikacyjnej, staje się literatura. Literatura, będąca warunkiem *sine qua non* podtrzymywania tożsamości narodowej w sytuacji politycznego zniewolenia narodu, jest bowiem szczególnym aktem dialogu, gdyż prezentuje drogi poruszania się po świecie skomplikowanych relacji, stanowiąc wsparcie proponowanych przez filozofa tez, niejednokrotnie będąc także uzupełnieniem *stricte* filozoficznych rozważań.

Specyficzne podejście do udziału literatury w kształtowaniu narodowej tożsamości oraz ukazywaniu w niej ducha narodu, wskazuje także na to, że żaden tekst kultury nie istnieje w próżni, a dosłowne czytanie filozofii Libelta mogłoby jedynie mieć wymiar badania izolowanego. Tymczasem, wypowiedź filozoficzna autora *Dziewicy Orleańskiej*, jest tworem uwikłanym w mnogie konteksty, określane przez wzajemne relacje wypowiedzi filozoficznej i wypowiedzi literackiej. Historiozofia oparta na celowości istnienia, a także poszukiwaniu nici łączącej dzieje, nie mogłaby bowiem istnieć bez znajomości innych tekstów oraz świadomego ich wykorzystywania w konstruowaniu nowej jakości filozoficznej. Ta swoista intertekstualność w tekstach Libelta ujawnia się zarówno przez atrybucje, czyli realizację w tekście właściwości formalnych charakterystycznych dla poezji, jak i przez umieszczanie w traktatach cytatów.

Wplatanie w toku wywodu Libelta fragmenty utworów nazywać nie będziemy aluzjami, lecz cytatami. W rozważaniach Jana Grzeni nad cytatem i aluzją literacką pojawia się propozycja, by o cytatach mówić wtedy, gdy autor nastawiony jest na cudzy komunikat, zaś o aluzjach literackich, gdy twórca poddaje tekst swoistej „obróbce”, nadając mu nowych sensów⁵⁹⁵. Kierując się tezą Grzeni, działania Libelta trzeba określić mianem

⁵⁹⁵ Por. J. Grzenia, *Cytat a aluzja literacka*, [w:] *Z problemów współczesnego języka polskiego*, pod red. A. Wilkonii i J. Warchali, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 112.

cytatu, choć nie do końca jest to tak oczywiste. Libelt w zdecydowanej większości przywołuje fragmenty utworów, wyselekcjonowanych zgodnie z własnym zamysłem interpretacyjnym, jednak, co do zasady, pozostaje wierny macierzystemu sensowi dzieła. To więc, że wybierane przez uczonego fragmenty dzieł pojawiają się w nowym otoczeniu kontekstowym i wchodzą w relacje z tekstem głównym, nie pozbawia ich właściwości cytatu.

Bezpośrednie nawiązania do innych dzieł, realizowane przez wplatanie w tok wywodu cytatów lub umieszczanie ich jako motta na początku rozdziałów, buduje przede wszystkim poczucie wspólnoty – nie tylko artystycznej, lecz także kulturowej. *Koinè* literatury i filozofii w twórczości Libelta realizuje się w próbie ukonstytuowania myślenia, które dziś moglibyśmy nazwać interdyscyplinarnym. Cytaty, którymi posługuje się autor *O miłości ojczyzny*, nie są wszak częścią ozdobą wywodu naukowego tudzież oznaką instrumentalnego potraktowaniem tekstu literackiego, lecz pełnią funkcję kodów kulturowych, które znane są określonej grupie i które wreszcie zapraszają do dialogu, nie zawsze oczywistego, jednak zawsze prowokującego do odkrywania nowych sensów⁵⁹⁶. Z jednej więc strony, utwory literackie, które Libelt przywołuje w swoich traktatach, wprowadzają w sedno wywodu filozoficznego, stanowiąc jakby objaśnienie i wsparcie proponowanych tez; z drugiej, są integralną częścią tekstu rozpraw i tworzą poczucie wspólnoty dialogicznej.

Warto jeszcze zauważyć, że w wywodzie Libelta cytat przypomina raczej praktyki artystyczne niż naukowe. Według klasycznej definicji, cytat „powinien być na tyle samodzielną jednostką treściową, ażeby do jego zrozumienia nie było potrzebne sięganie do kontekstu”⁵⁹⁷. Tymczasem, w dziełach Libelta, cytat choć zwykle graficznie wyróżniony w pierwodrukach i wydaniach następnych, nie podlega formalnym rygorom cytowania. Uwagę zwracają pomyłki w zapisie oraz brak odsyłaczy. Nie świadczy to jednak o niekompetencji filozofa. Cytaty, na które Libelt się powołuje, przynależą do wspólnoty kulturowej, a także wiążą traktaty z tradycją intelektualną i artystyczną. Jeśli więc źródło cytatu nie jest opisane, to tylko dlatego, że jest dla członków polskiej społeczności źródło oczywiste. Przy ocenie tych działań pamiętać trzeba, że romantyczna sztuka pisania prac naukowych różniła się znacząco od współczesnej praktyki naukowej

⁵⁹⁶ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Cytat*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 2002, s. 86.

⁵⁹⁷ *Encyklopedia wiedzy o książce*, red. A. Birkenmajer, J. Trzynałowski, H. Więckowska i in., Ossolineum, Wrocław 1971, s. 440.

Tymczasem, jak zauważa Marek Stanisław w pracy *Światy i życie. Metafory poezji w polskiej krytyce literackiej doby romantyzmu*, „ulegając rozpowszechnionym zwyczajom badawczym, od romantycznej krytyki oczekujemy dokładnie tego, czego spodziewamy się po każdej innej wypowiedzi metaliterackiej: klarownie wyłożonych poglądów na literaturę, ścisłości wyrażen [...]”⁵⁹⁸.

Pomyłki zaś mogą być rezultatem cytowania utworów z pamięci, co również świadczy o doniosłym znaczeniu tekstów literackich w życiu naukowców. Na doskonałą pamięć i rozległą wiedzę Libelta wskazuje zresztą jego krewny Henryk Szuman, który zauważa, że uczonego posiada „zapas wiedzy, iż nim jak o chlebem cudownym zgłodniałe rzesze nakarmić był mocen i że dany mu był dar nauczania, który każdy przedmiot naukowy umiał uczynić przystępnym i łatwo pojętym, który rozjaśniał, nie gmatwał, który prawdziwie oświecał”⁵⁹⁹. Pomyłki, które zdarzają się Libeltowi, czasami wydają się jednak nieprzypadkowe; mają też wpływ na interpretację – zarówno tę, którą snuje sam uczonego, jak i tę, której dokonują późniejsze pokolenia. Zmiany te wskazują bowiem na afekty, które targają Libeltem w sytuacji zniewolenia ojczyzny. Trzeba jednak podkreślić, i to z całą stanowczością, że te „afektywne pomyłki” zmieniają, co prawda, interpretację, jednak nie powodują zerwania z macierzystym kontekstem cytowanego utworu. Przeciwnie – cytaty najczęściej zapraszają do dialogu, który jest kontynuacją podjętych w nich dyskusji estetycznych i kulturalnych. Ciągłe są więc cudzą myślą, która zachowuje znaczeniową wartość.

Do „afektywnej pomyłki” dochodzi na przykład w rozdziale drugim rozprawy *O miłości ojczyzny*, w którym uczonego przywołuje wersety z wiersza Ignacego Krasickiego *Hymn do miłości ojczyzny*. Interesujące jest zwłaszcza przekształcenie pierwszego i ostatniego wersetu przywołanego fragmentu utworu Krasickiego. W oryginale zapisano „**Święta** miłości kochanej ojczyzny” [pod. M.U.]. Cytat zapisany przez Libelta to zaś „**Słodka** miłości...” [pod. M.U.].

Klasyczne już interpretacje dzieła Krasickiego wyraźnie wskazują na to, iż rozpoczęcie apostrofy do ojczyzny od patetycznego epitetu „święta” ma za zadanie uwznioślić wypowiedziany komunikat, a późniejszy pleonazm „miłości kochanej” ten efekt ma łagodzić, okraszać liryczny komunikat spontanicznością. Libelt zaś cytuje wiersz z błędem, który – być może omyłkowo – tejże patetyczności utwór pozbawia. „Słodka”

⁵⁹⁸ M. Stanisław, *Światy i życie...*, s. 12.

⁵⁹⁹ H. Szuman, dz. cyt., s. 33.

miłość na myśl przywodzi bowiem nie wzniosłość, lecz na wskroś romantyczne poddanie się zmysłom, a co więcej wzmacnia spontaniczność, która pierwotnie równoważyła patetyzm. Uczony nadaje więc lirycznemu komunikatowi autora *Myszeidy* jeszcze bardziej osobisty ton oraz wdrukowuje światopogląd swojej epoki w tekst osiemnastowieczny.

Dziwi to jednak nieco w kontekście tego, jaką żywotnością charakteryzował się zastosowany przez Krasickiego epitet „święta”. Pojawia się on w późniejszych wierszach *Dzieci u matki* Franciszka Karpińskiego, *Gość w Heilsbergu* Stanisława Trembeckiego, *Sztuka rymotwórcza* Franciszka Ksawerego Dmochowskiego, a także w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* Stanisława Staszica. Jak zauważa Roman Wołoszyński, epitet ten wspierał szczere patriotyczne natchnienie, pobudzone przez przeżycie obywatelskie⁶⁰⁰. Jego realizacja, pomimo zakazu przedruku wiersza po ogłoszeniu wyroku na Filaretów oraz upadku powstania listopadowego również była aktywna, bo tekst, pomimo działań Nikołaja Nowosilcowa, ciągle istniał w pamięci uczonych i poetów.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że przetworzenie Libelta jest wynikiem ulotności i tak niemal doskonałej pamięci uczonego oraz wypadków historii, które odesłały wiersz w niepamięć. *Hymn* Krasickiego, jak wspomniano, po zaostrzeniu represji wobec Polaków, funkcjonował jako akt reminiscencji, powstały w wyniku kształcenia formacyjnego. Czy jednak przetworzenie Libelta jest przypadkowe – trudno jednoznacznie orzec. Ta „pomyłka” niesie za sobą przekonanie, że afekty wyraźnie wpływają na interpretowanie rzeczywistości, a także ją określają. To, czego Krasicki być może nie umiał wyrazić i nie mógł w XVIII wieku, Libelt, doświadczony powstaniem narodowym, potrafił wyartykułować. Transformacja „świętości” w „słodycz” może więc oznaczać, że filozof w swoich rozmyślaniach kieruje się romantycznym światopoglądem, który nakazuje mu przerzucić punkt ciężkości z uczuć obywatelskich na uczucia osobiste. To zaś sugeruje, że przekształcenie to nie jest wynikiem ustnego, a więc z czasem zniekształconego, przekazywania kolejnym pokoleniom treści wiersza, lecz może być zabiegiem świadomym, czyli amplifikacją jakościową. Uczony transformuje bowiem pierwszy epitet utworu w taki sposób, że zmienia także relacje emocjonalne w nim zilustrowane. To zaś umożliwia mu uwypuklenie stawianych później tez.

Nieścistości pojawiają się również w ostatnim wersecie utworu Krasickiego, w którym Libelt słowo *poczciwe* zapisuje jako *prawdziwe*: „Czuję cię tylko umysły **prawdziwe**” (OM, s. 6) [pod. M.U.], w oryginale zapisano wszak: „Czuję cię tylko umysły

⁶⁰⁰ R. Wołoszyński, dz. cyt., s. 91.

pocziwie⁶⁰¹ [pod. M.U.]. Różnica jest dość istotna. Współczesna, jednak bliska także językowi polskiemu, jakim posługiwał się Libelt, słownikowa definicja słowa *pocziwy*, mówi o ‘życzliwości wobec otoczenia’, zaś słowo *prawdziwy*, wskazuje na kategorię prawdy, zgodności z rzeczywistością, a w tym konkretnym polu kontekstowym – jest określeniem nobilitującym.

By jednak lepiej zrozumieć istotę tej zmiany, należy sięgnąć do genezy leksemu stosowanego przez Krasickiego. Ta procedura pozwala wytyczyć hipotezę, że wskazana jednostka systemu słownika języka polskiego zmieniła z czasem swoje znaczenie. Geneza *pocziwości* wskazuje na słowo *cześć*, którego prasłowiańska forma *čьstь niosła znaczenia mieszczące się w polu pojęć szacunku i kultu⁶⁰². W języku staropolskim jednostka *pocziwy* (‘godny czci, poważny szanowany’⁶⁰³) jest realizowana zgodnie z pierwotnym wzorem, czego przykładem są dzieła Mikołaja Reja *Żywot człowieka pocziwego* oraz Łukasza Górnickiego *Dworzanin polski*. Cechą pozytywnie wartościowanych bohaterów tychże utworów nie są źle rozumiane dobrotliwość i naiwność, lecz uczciwość i mądrość. W takim samym znaczeniu stosował je również Krasicki, dla którego *pocziwy* oznaczał właśnie człowieka rozumnego, dzielnego i uczciwego.

Samuel Bogumił Linde w Słowniku języka polskiego, wydanym w latach 1807-1814, wskazuje jeszcze na pierwotne znaczenie leksemu *pocziwy*⁶⁰⁴. Słownik Wileński z 1861 roku przyjmując tę samą wykładnię, definiując jednostki *pocziwość* jako ‘cześć, dobre imię, dobra sława, honor’, *pocziwie* jako ‘sprawiedliwie, zacnie, honorowie, jak należy’, *pocziwiec* jako ‘człowiek sprawiedliwy, honorowy, zacny, postępujący jak należy’ oraz *pocziwy* jako ‘chlubny, cześć przynoszący, zaszczytny’⁶⁰⁵. Wskazywałoby to na, iż w czasach, w których żył Libelt, słowo *pocziwie* było traktowane jako synonim określenia *prawdziwie*. Trzeba jednak pamiętać, że język jest zjawiskiem ruchomym, dlatego autorzy wyżej wymienionych słowników mogli nie zaobserwować zmiany znaczenia lub źródła, z których korzystali podczas swojej pracy nie zdążyły zanotować tej transformacji. Słownik Warszawski z 1908 roku pod redakcją Adama

⁶⁰¹ I. Krasicki, *Hymn do miłości ojczyzny*, [w:] *Klejnoty poezji staropolskiej*, red. G.B. Baumfeld, Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, Warszawa 1919.

⁶⁰² Etymologię leksemu *pocziwy* przyjmuję za W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 450.

⁶⁰³ ‘Pocziwy’, [w:] *Słownik staropolski*, t IV (P), red. nac. S. Urbańczyk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1970-1973, s. 214.

⁶⁰⁴ ‘Poczić’, [w:] S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t 2, cz. II [P], Warszawa 1811, s. 777-778.

⁶⁰⁵ ‘Pocziwie’, ‘Pocziwiec’, ‘Pocziwość’, ‘Pocziwy’, [w:] *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861.

Kryńskiego i Władysława Niedźwiedzkiego bowiem na tę zmianę już wskazuje⁶⁰⁶, a Aleksander Brückner w swoim *Słowniku etymologicznym języka polskiego* notuje:

Pocziwy, *pocziwość*, obok *poczesność*, *poczesność*, tłumaczą jeszcze r. 1500 wyłącznie łac. 'honestus' ('szanowny'), 'honor' ('cześć'), chociaż już w ciągu 16. wieku schodzą, jako *pocliwy*, *ucliwy*, do humorystyki: »*pocliwem paniąteckiem*« przedrzeźniano gwaraę chłopską już około r. 1670; później *honor*, *szanowny*, ubiły zupełnie rodzime słowa, w imię wszechwładnej już łaciny, i my dziś jedyny naród, co ma *honor* łaciński, nie własny⁶⁰⁷.

Stopniowo znaczenie *poczciwości* przeniosło się w kierunku naiwnej dobrotliwości, rozumianej, jak wskazuje Brückner, prześmiewczo. Między wiekiem XV a wiekiem XIX *poczciwy* znaczył tyle, co 'czcigodny, honorowy, uczciwy', by później zejść na 'epitet głupca-niedołęgi'⁶⁰⁸. Na przełomie XVIII i XIX wieku zaszły istotne zmiany społeczne, w wyniku których, rdzeń leksemu *poczciwy* (*poćciwy*) czyli *cześć*, przestała określać poczynania szlachty⁶⁰⁹. Krasicki, który posługiwał się jeszcze językiem średniopolskim *poczciwość* traktował jako synonim *uczciwości*, ale Libelt, który żył i tworzył w II połowie XIX wieku, odczuwał już nowe znaczenie. Dziewiętnastowieczny uczony mógł więc zechcieć wyzbyć się pułapki językowej, „uwspółcześnić” i „uwznioślić” przywołany fragment. Pocziwe uczucie, w jego rozumieniu, opierało się na czynach z serca płynących, które bez udziału pierwiastka prawdziwego rozumu mają znamiona fanatyzmu i zaślepienia, bo „bez gwiazdy przewodniej rozumu, równie do zguby jak do zbawienia powieść mogą” (OM, s. 9). Dla heglistów kategoria prawdy jest kategorią nadrzędną, w związku z czym w ich interpretacjach to właśnie *prawdziwość* winna charakteryzować „dobrą” miłość do ojczyzny. Charakterystyczne dla Libelta (a także innych filozofów wywodzących się z formacji heglowskiej – na przykład Kremiera i Cieszkowskiego) jest częste odwoływanie się do metafory „światła” i „oświeclania”, co wskazuje na ważną rolę „rozumu” i „prawdy” w kształtowaniu świadomości narodowej. Rozum jest bowiem „pochodnią czasów, przy której zdobyliśmy tyle światła” (SR, s. 145).

Zamiana słów dokonana przez Libelta ma więc znamiona zarówno afektywne – bo wprowadza do cytatu słowa, które oddają stan emocjonalny człowieka pozbawionego

⁶⁰⁶ 'Poczciwy', [w:] *Słownik języka polskiego*, A. Kryński i W. Niedźwiecki, Nakładem prenumeratów i Kasy im. Mianowskiego w drukarni Gazety Handlowej, Warszawa 1908, s. 321.

⁶⁰⁷ 'Poczliwy', [w:] A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 424.

⁶⁰⁸ Zob. 'Poczciwy', [w:] A. Bańkowski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2: L–P, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000, s. 651.

⁶⁰⁹ Zob. R. Pawelec, *Żywoty ludzi pocziwych, skarbu cnoty strzegących - słowa cześć i cnota w dawnym języku polskim*, [w:] *Humanizm w języku polskim. Wartości humanistyczne w polskiej leksyce i refleksji o języku*. Neriton, Warszawa 2011, s. 57.

wolności – jak i wartościujące – bo wymienione frazy wartościują zjawisko cierpienia, a także mądrości, co wiąże się z wprowadzeniem do filozofii słowiańskiej nie tylko pierwiastka czucia, lecz także rozumu. Miłość do ojczyzny powinno cechować zaangażowanie rozumu nastawiające uczucia na odpowiedni tor, pozwalające wyzbyć się błędu, jakim jest miłość „szalona, [...] bez miary, ślepa, [...] nie namyślająca się w niczym, nie kładąca nic na szali rozsądku, [...]” (OM, s. 5).

Słowa Krasickiego, w nieznacznie przekształconej formie, w rozważaniach Libelta jako motto, pojawiają się po raz kolejny w rozdziale dziewiątym. Tutaj również cytowaniu podlega wiersz *Hymn do miłości ojczyzny*. W rozprawie *O miłości ojczyzny* zapisano:

Dla ciebie zjadłe smakują trucizny,
Dal ciebie więzy, pęta niezelżywe.
Kształcisz kalectwo przez chwalebne blizny,
Gnieździsz w umyśle rozkosze prawdziwe.
Byle cię tylko można wspomóc, wspierać [pod. M.U.],
Nie żał żyć w nędzy, nie żał i umierać (OM, s. 65).

Ostatni werset według oryginału winien brzmieć: „Byle cię można wspomóc, byle wspierać”. Niemniej jednak, nie jest to zmiana na tyle istotna, by mogła wpłynąć na interpretację filozofa. Poglądy dotyczące państwowości i powinności wobec ojczyzny zgadzają się bowiem z przesłaniem zawartym we fragmencie utworu. Obowiązkiem obywatela jest poświęcenie na rzecz wolności ojczyzny. To, co w języku poetyckim postuluje Krasicki, u Libelta objawia w postaci tezy:

Tu po raz pierwszy widzimy, że ojczyzna po swych córach i synach wymaga poświęceń, a nawet krwi i życia w ofierze. I nie dziw. Ojczyzna przechodząc w państwo zdobywa sobie żywot, a żywot wszelki jest ze krwi (OM, s. 73).

Poetycka metafora blizn, obecna w wierszu Krasickiego, w traktacie *O miłości ojczyzny* także znajduje swoje objaśnienie:

Więc gromadzą się zastępy synów ojczyźnie na ratunek. I niebawem okryte pobojowiska trupem, kalectwa i blizny świadczą o poświęceniu się jej obrońców (OM, s. 79).

Zauważyć warto, że autor *Hymnu* wprowadza inwentarz słów jednoznacznie kojarzących się z hańbą – *zjadłe trucizny, pęta, kalectwo, blizny, nędza* – który jednocześnie przewartościowuje, naddając wartościom pejoratywnym odcienia chwalebne – *smakuje*,

niezływe, rozkoszy prawdziwe. To samo w swoich rozważaniach czyni Libelt, bo w cytowanej wyżej wypowiedzi, dokonuje transformacji wartości negatywnie konotujących: *pobojowisko, trup, kalectwa i blizny* w stany szczęśliwe takie, jak poświęcenie. Uczony, podobnie jak osiemnastowieczny poeta, próbuje w ten sposób zasugerować, że w wyniku niekończących się negacji rodzi się prawdziwa rozkosz.

Podobnie, jak w przypadku motta zapisanego w rozdziale drugim rozprawy, dzieje się w przypadku cytatu zastosowanego w rozdziale czwartym. W tej części introdukcję stanowią słowa wiersza *Duma Lukierdy, czyli Luidygardy* Franciszka Karpińskiego, przez filozofa zapisane w formie:

Powitajcie wiatry od wschodu,
Z wami do mojego rodu,
Poszlę skargę obciążoną,
Miłością moją **skrwawioną** [pod. M.U.]

W oryginale ostatni werset zakończony jest podobnym słowem, mianowicie: „Miłością moją **skrzywdzoną**” [pod. M.U.]. Zdaje się, że ta zamiana rzutuje na całościowy ogląd zestawienia. Kiedy bowiem filozof posługuje się mocniej nacechowanym pod względem emocjonalnym słowem ‘skrwawiony’, wyraźnie wskazuje na uczucie, jakie targa rodakami pozbawionymi swobód i suwerenności swojej ojczyzny. *Skrwawiona* oznacza naznaczoną krwią, a więc w tym przypadku odartą z ziemi. Określenie *skrzywdzona*, zastosowane w oryginale przez „śpiewaka Justyny”, jest jakby za bardzo sentymentalne dla naznaczonego traumą utraty wolności Libelta.

Istotny jest jednak także domniemany powód przywołania tego wiersza już na początku traktatu. Można sądzić, iż dla uczonego nie tylko ważna jest sama zawartość utworu, jego potencjał interpretacyjny, lecz także jego wartość dla rodzących się w Polsce ruchów preromantycznych. Wiersz Karpińskiego z 1782 roku uważany jest za zapowiedź tego czasu z uwagi na to, iż poeta obrał niezwykłą jak na swój czas tematykę oraz użył nowych środków poetyckich⁶¹⁰. Co więcej, tematyka wiersza, która dotyczy historii nieszczęśliwych losów średniowiecznej Ludgardy, uduszonej z rozkazu męża króla Przemysła, wraz z obraną formą pieśni, opartej na konstrukcji powtarzającej się skargi, pozwala Libeltowi na zobrazowanie cierpienia, jakie spotkało pozbawionych ziemi rodaków zarówno tych, którzy żyją na uwięzi, jak i tych, którzy musieli opuścić kraj

⁶¹⁰ Por. M. Klimowicz, *Oświecenie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 349.

i nierzadko umierać na emigracji. Wiersz Karpińskiego, jak podają źródła, jest także nawiązaniem do słynnych *Pieśni Osjana*, które dla sentymentalistów były niezwykle ważną lekturą⁶¹¹. Dały one początek formułowania nowych wizji średniowiecza oraz pozwoliły spojrzeć na przeszłość z innej perspektywy.

Przywołany przez filozofa cytat ma znaczenie nie tylko retoryczne i dookreśla snute refleksje, lecz także pokazuje szeroką wiedzę myśliciela na temat przemian kulturowo-literackich, które wpływają także na ogólne postrzeganie rzeczywistości. Chodzi bowiem o zainicjowanie przez sentymentalistów prób odkrywania folkloru i kształtowania nowego stosunku do narodowej historii, tak silnie objawiającego się w romantycznych pismach literackich i filozoficznych. Skrwawienie, obecne w Libeltowskim przekształceniu cytatu, wydaje się nawiązywać również i do tego aspektu, gdyż wskazuje na doniosłe znaczenie przekonania o tym, że nie ma winy bez kary oraz że każde przewinienie spowoduje upłynięcie krwi, symbolizującej wyrządzone zło i ciągle go przypominające.

Odwołanie do poezji Karpińskiego pojawia się także w eseju *Towarzystwa i towarzyskość*. Nawiązanie do sielanki *Pacierz staruszka* oddaje tezę o czerpaniu rozkoszy z łączności z naturą. Libelt dokonuje przy tym syntetycznego omówienia wiersza poety, które sprowadza kilku zdań:

[...] Im więc bliżej człowiek natury, im mniej kunsztowny, tym skłonniejszy do podobnych uczuć, tym je widoczniej na zewnątrz objawia [...]. Czule i trafnie je określił nasz Karpiński w sielance: *Pacierz staruszka*. Już mu kij podbiera zgrzybiałą starość, już jedną nogą w grobie stoi, ale jeszcze go cieszą promienie wschodzącego słońca i widok tego wszystkiego, co żyje, młodzi się i cieszy (TT, s. 144).

Cytuje kilka wybranych wersetów z początku utworu Karpińskiego: „Pastuszek na ugorze, ptaszek na gałęzi Opiewa słodką radość, co mu serce więzi. Harcują tłuste capy, byk się zbija z bykiem, każdy hucznym wesele okazując rykiem” (TT, s. 144)⁶¹². Ucieka się przy tym do swoistej pochwały ludu, który potrafi odnaleźć uciechę z obcowania z naturą. Zauważa, że „w dojrzałym wieku, w klasach ludu oświeceńszych człowiek więcej jest kunsztownym niż naturalnym” (TT, s. 144), przez co stwarzany jest nowy świat pełen wyszukanych i nienaturalnych uciech dyktowanych modą, czy regułami towarzyskimi. Autor *Dziewicy Orleańskiej* poświadcza,

⁶¹¹ Zob. Tamże.

⁶¹² Por. F. Karpiński, *Pacierz staruszka*, 1770.

że człowiek nowożytny obserwuje naturę nie tylko po to, by ją bezrefleksyjnie naśladować, lecz także po to, by poznać prawidła jej funkcjonowania i w rezultacie twórczo je wykorzystać⁶¹³. Obserwacja natury w dobie wielowymiarowych transformacji z jednej strony wpisuje człowieka w niezależną od jego woli Bożą kreację, z drugiej też – wzmaga odwagę do twórczego przeciwstawienia się, zmieniania i przebudowywania, a więc korzystania z daru, jakim jest wolna wola. „Widok tego wszystkiego, co żyje, młodzi się i cieszy” – jak pisze Libelt – to więc pocieszenie, znak życia, lecz także wiara w możliwość przechwycenia doskonałości natury.

W rozdziale trzecim rozprawy *O miłości ojczyzny* filozof wychodzi od pytania zadanego przez Wincentego Pola w wierszu *Pieśń o ziemi naszej*:

A czy znasz ty, bracie młody,
Twoje ziemie, twoje wody,
Z czego słyną, kędy giną,
W jakim kraju i Dunaju?

Uczony prowokuje czytelnika do zastanowienia się nad łącznością człowieka z ziemią, na której się urodził i wychował. Wybierając zaś literacką formę pytania, Libelt zaprasza do dialogu. Kontynuuje też przesłanie o tym, że człowiek jest częścią miejsca, w którym się urodził i w którym wzrastał. Przywołanie fragmentu utworu akurat Wincentego Pola nie pozostaje bez znaczenia, bo to właśnie tego poetę i działacza politycznego dziwiętnastowiecznej Galicji, powszechnie uznawano za piewę polskiego etosu patriotycznego⁶¹⁴. Jednak przyczyna przytoczenia cytatu z *Pieśni o ziemi naszej* to nie tylko kwestia poszanowania godnej naśladowania postawy patriotycznej Pola, lecz także wyraz mediatorskiej postawy Libelta. Autor *O miłości ojczyzny* w swoich pismach wielokrotnie bowiem starał się pogodzić zarówno różne kierunki estetyczne, jak i polityczne, a przy zachowaniu postawy głęboko patriotycznej, pozostawał także otwarty na dziedzictwo zagraniczne. Poświęcony zagadnieniu przywiązania do ojczyzny rozdział, pozornie opiera się na tezie o łączności fizycznej człowieka z ziemią: „Nie można zaprzeczyć, by pomiędzy ziemią a człowiekiem tę ziemię zamieszkującym nie było bezpośredniego fizycznego powinowactwa” (OM, s. 9). Gdyby jednak zagłębić się w treść Liebltowskiego komunikatu, to zwraca w nim uwagę również uwzględnienie pierwiastka

⁶¹³ Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 42.

⁶¹⁴ Zob. M. Stanisławski, *Europejski wymiar...*, s. 532.

obcego w kształtowaniu kultury narodowej. Choć oryginalność danej kultury wynika z posiadania własnej emanacji, to właśnie postawa otwartości na „obcość” warunkuje świadome trwanie i tworzenie odrębnego „ducha narodu”.

Wprowadzony przez Libelta cytat odpowiada więc formule rozważań i staje się dookreśleniem poglądów wpisanych w tok rozprawy. Warto bowiem wiedzieć, że Wincenty Pol w swoim czasie był poetą i krytykiem literackim, który traktował o problemie oryginalności polskiej kultury na tle europejskim. To w jego twórczości literackiej i krytycznej Libelt mógł, odnaleźć niezliczone inspiracje na temat stosunku tego, co „swoje” do tego, co „obce”⁶¹⁵. Przez przywołanie fragmentu *Pieśni o ziemi naszej* Libelt wpisuje się więc w dziewiętnastowieczną dyskusję o wzajemnym oddziaływaniu na siebie kultury polskiej i europejskiej oraz pogodzeniu sprzeczności wynikających z chęci połączenia wartości narodowych z ponadnarodowymi. Marek Stanisz, opisując działalność krytycznoliteracką Wincentego Pola, nazywa to zjawisko dylematem pisarza, „który stara się pogodzić XIX-wieczne postulaty narodowości i oryginalności z myśleniem w kategoriach ponadnarodowych, z uwzględnieniem kontekstu europejskiego”⁶¹⁶; i to samo można powiedzieć o Libelcie. On także zauważa, podobnie jak Pol, że o charakterze narodowym decydują otaczającej jednostkę warunki polityczne, społeczne i geograficzne. Te warunki zaś nie są zupełnie niezależne od tego, co dzieje się na całym świecie. Przy poszanowaniu postawy patriotycznej Libelt, podobnie jak autor *Pieśni o ziemi naszej*, wierzy, że etnocentryzm nie jest warunkiem *sine qua non* kształtowania oryginalnej kultury. Podstawą kształtowania się kultury narodowej jest bowiem, oprócz pielęgnowania pierwiastków rodzimych, otwartość na różnorodność. Jeśli więc Libelt swój rozdział rozpoczyna od słów *Pieśni o ziemi naszej*, to próbuje poinformować czytelnika, że osią jego poglądów jest twierdzenie, że „żadna narodowość nie stoi odosobnieniem ani nienawiścią, lecz wcieleniem się w europejską oświatę i w zakon miłości chrześcijańskiej”⁶¹⁷ oraz że rozwój narodu wynika nie tylko z wartości rodzimych, lecz także z ogólnoeuropejskiego kontekstu, rozciągniętego w czasie i w przestrzeni.

Kolejne uzupełnienie treści filozoficznych cytatem wyjętym z poematu (pieśni II) Jana Pawła Woronicza *Świątynia Sybilli* to rozpoznanie potwierdzają:

⁶¹⁵ Zob. Tamże, s. 533.

⁶¹⁶ Tamże, 534.

⁶¹⁷ W. Pol, *Pamiętnik do literatury polskiej XIX wieku. W dwudziestu prelekcjach mianych w Radnej Sali miasta Lwowa, stenografowanych pod dyrekcją Lubina Olewińskiego, profesora stenografii w Uniwersytecie Lwowskim*, słowo wstępne S. Pilat, Lwów 1866 (za M. Stanisza, *Europejski wymiar...*, s. 536).

Pan przestrzeni o brzegi dwóch mórz partej,
Podałem ojcom waszym znajome wam prawa,
Gruntem ich dobro ludu i narodu sława.
Na ich głos te zarośla wasze i bagniska,
Zmieniły się w pracownych przychodniów mrowiska.
A ta Wisła ich znowu polem ocucona,
Wlokła na brzegi Indów wasz zysk i imiona.

Podobnie, jak w przypadku przywołania fragmentu wiersza Karpińskiego *Duma Lukierdy* oraz *Pieśni o ziemi naszej* Pola, przytoczenie poematu Woronicza, stanowi swoiste określenie poglądów na historyczność. Można domniemywać, że jest to wyraz koncepcji historiozoficznej Libelta. *Świątynia Sybilli* Woronicza jest poematem historycznym, literackim przeglądem najważniejszych wydarzeń i postaci związanych z Polską, próbą heroizacji historii kraju, podkreślenia męskości i waleczności ludu słowiańskiego w opozycji do głoszonej apoteozy spokoju Herdera⁶¹⁸ oraz udowodnienia, że tożsamość nie kształtuje się w wyniku zjawisk pojedynczych, lecz wysoce zróżnicowanych.

Nie bez znaczenia jest przywołanie słów zjawy Kazimierza Wielkiego w rozdziale poświęconym prawu i ustawom, które stanowią jedne z najważniejszych trzonów państwa. Średniowieczny monarcha uznawany jest za jednego z najwybitniejszych władców. Jak ważny jest dla Libelta, potwierdzają słowa zawarte w rozdziale siódmym rozprawy:

I my Polacy, możemy spojrzeć z dumą na czasy Kazimierza W., kiedy ten król chłopków kładł fundamenta akademii krakowskiej; jedną ręką podniósł mury i bogactwa Polski, a drugą kreślił jej prawa w Wiślicy [...] (OM, s. 58).

W pieśni II poematu Woronicza słowa wypowiedziane przez ducha króla wskazują na przyczynę upadku polskiej państwowości. Dla Libelta są mottem pokazującym, jak ważne dla państwowości jest prawodawstwo. Zakończenie utworu literackiego: „Nie zagrzebie waszego rodu ta mogiła/ Troja na to upadła, aby Rzym zrodziła”, choć nie przywołane w traktacie filozofa, stanowi równie istotny kontekst, wskazujący na podobne myślenie o przeznaczeniu dziejowym do tego, które prezentowali romantycy-literaci w swojej twórczości.

⁶¹⁸ Por. Z. Dołęga Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, oprac. J. Maślanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. 21: „Sławianie, w tym stanie rzeczy i ręką przyrodzenia czczony kierowani, nie mogli być ludem nieczynnym ani uśpionym. Wojna dla ubezpieczenia i rozszerzenia bytu, a w pokoju łowy, rola rzemiosła pewne obrzędy połączone z wielkimi gramami i uczciami były ich powszechną zabawą, znamienitym i płci obojga wspólnym zatrudnieniem”.

Przywołanie Kazimierza Wielkiego tak w poemacie Woronicza, jak i w rozważaniach Libelta, jest nawiązaniem do terytorialnej koncepcji narodu oraz jej związku z mitami politycznymi, zwłaszcza z mitem o imperium polsko-słowiańskim⁶¹⁹. Nawiązując do postaci związanej z najlepszymi czasami Polski, Libelt wpisuje się w myśl narodowościową skupioną na marzeniach o imperializmie oraz odbudowie państwa w granicach sprzed 1772 roku⁶²⁰. Jest to powrót do czasów, w których Rzeczpospolita była jednym z najważniejszych państw na międzynarodowej scenie politycznej, a nawiązanie do rządów Piastów i Jagiellonów jako wzorca godnego naśladowania zyskuje wymiar fantazmatu imperialnej Polski rozciągniętej na wielkich połaciach ziemi. Pisał o tym także Mochnacki w artykule *Restauracja polski*. Epokę władania Piastów uznawał za wzór: „Nie utopia mędrkujących teoretyków, ale starożytna monarchia bolesławowska lub jagiellońska znajdzie przyjaciół i właściwe umieszczenie w teraźniejszym porządku rzeczy”⁶²¹. Zarówno słowa krytyka, jak i liczne utwory poetyckie autorów związanych z kręgiem ziewończyków, wskazują na Bolesława Chrobrego, jako władcę kluczowego dla tworzenia projektu wielkiej Polski od morza do morza. Mit pierwszego króla zajmował w ich twórczości miejsce wyjątkowe, jednak postaci, takie jak Władysław III Warneńczyk, Jan I Olbracht czy właśnie Kazimierz Wielki były równie istotne. Mit Bolesława pozwolił także na łączenie narracji słowiańskiej z chrześcijańską, bo choć wskazywano na brutalne obejście chrześcijan w stosunku do pogan, to właśnie postawa tego władcy oparta na budowaniu imperium słowiańskiego w połączeniu z chrześcijańskim dziedzictwem⁶²², umożliwiła wejście Polski na międzynarodową scenę polityczną.

Wpisanie w traktaty filozoficzne tak różnych głosów literackich to wyraz postawy mediatorskiej uczonego. Z jednej bowiem strony, Libelt wierzy w znaczenie pierwiastka narodowego – wyrażonego w postaci postulatu konieczności poszanowania ziemi ojczystej i jej pierwotnego dziedzictwa; z drugiej, jest także przekonany o tym, że wszelki postęp narodu jest rezultatem przyjęcia i przerobienia wzorów zagranicznych, bo tylko wtedy można mówić o tym, że dana grupa rozwija się. Pamiętać bowiem trzeba, że „europejskość” to nie kategoria uniwersalna, ale raczej suma różnych doświadczeń i sposobów widzenia świata. Tak więc zarówno kultury narodowe winny czerpać z ogółu,

⁶¹⁹ Por. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 102 i nast.

⁶²⁰ Por. *Postępowa publicystyka emigracyjna 1831–1846. Wybór źródeł*, oprac. W. Łukaszewicz, W. Lewandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1961.

⁶²¹ M. Mochnacki, *Restauracja Polski*, [w:] Tegoż, *Pisma wybrane*, wybór i przypisy R. Janiec, wstęp J. Szacki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 275.

⁶²² Por. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 112-113.

jakim jest Europa, jak i ów ogół winien czerpać z poszczególnych dziedzictw narodowych. Pragnienie Libelta jest więc próbą syntezy z pozoru przeciwstawnych wartości, bo choć to, co obce budzi dysonans, to jednak jest konieczne do tego, by zrozumieć siebie.

W tym kontekście równie ważne, choć niepozorne, wydają się przywołane w rozdziale szóstym *O miłości ojczyzny* przysłowia (przez Libelta nazwane narodowymi i słowiańskimi) – *Co kraj, to obyczaj* – i jego warianty w języku rosyjskim i serbskim (*Szto gorod, to nrwa* oraz *Koliko krajiw, koliko običaji*) (OM, s. 36), które stanowią wstęp do rozważań nad narodowością. Wskazują one nie tylko na zespół poglądów określających cechy narodowościowe, lecz także na poszukiwanie dziedzictwa narodowego w tradycji, przede wszystkim w folklorze słowiańskim. W dużym stopniu, przywołane tutaj aforyzmy, odpowiadają Goetheańskiej nauce, płynącej z zbioru *West-östlicher Divan*, cytowanego we fragmencie jako motto w *Sonetach krymskich* Mickiewicza. Te formuły odpowiadają cytatorowi „Wer den Dichter will verstehen, / Muss in Dichters Lande gehen”, co znaczy: „kto chce zrozumieć poetę, musi jechać do kraju poety”. Słowa niemieckiego poety i uczonego oddają zarówno potrzebę zgłębienia wiedzy na temat tego, jak warunki społeczne i przyrodniczego danego kraju kształtują artystów, jak i stanowią poetycką figurację tezy, że rzeczywistości należy doświadczać, nie zaś ją opisywać. Poeta i filozof winieni zatem cierpliwie przyglądać się obserwowanym zjawiskom, wzywać się w strukturę świata wartości kulturowych, dla każdej grupy, czy to narodowościowej, czy plemiennej, odrębnych. Wywiedziona w traktacie etymologia słowa naród dookreśla to stanowisko:

[...] Tak też zawsze w języku naszym pojmovano naród, że pojęcie to odnoszono do *rodu, rodowości*. Naród u pisarzy XVI wieku znaczy urodzenie, ród, *familię, gatunek*, np. w statucie litewskim powiedziano jest «*urzędów naszych prostego narodu ludziom dawać nie mamy, ale szlachcie*». Jeszcze wyraźniej natrafiamy u Wereszczyńskiego w jego *Regule króla chrześcijańskiego*, że «Agatokles, król sycylijski był zduńskiego narodu (garncarza synem)». Crescencjusz, wymieniając gatunki psów, mówi: «naród psów trojaki znajdujemy: jeden łowczy itd. Rej w swoim *Zwierciadle powiada*: «Matki około dziewczynek powinny pilnować mieć, gdyż to jest naród mdły, a na wszystko snadnie nałomny itp.»

Należałoby stąd zrobić wniosek, że kiedy lud także nazywano narodem, nie miano nic więcej na celu, jak oznaczyć w tym ludzie jedność rodu [...] (OM, s. 38).

Libelt swoją koncepcję historiozoficzną wzmacnia także dzięki przywołaniu słów Metropolity z Supraśla żyjącego na przełomie wieku XVI i XVII – Hipacjusza Pocieja.

W rozdziale poświęconym kwestii oświaty i powiązanego z nią piśmiennictwa powołuje się na fragment zaczerpnięty z kazań i homilii duchownego⁶²³, w brzmieniu: „Pociecha ojcu, domowi ozdoba, syn z nauk w ojczyście powraca progi” (OM, s. 56). Wykształcony człowiek jest chlubą narodu, bowiem oświata jest „tchnieniem nasiennym, którym zapładzało się pierwsze każdego narodu życie” (OM, s. 57). Oświata jest konieczna, by prawdziwie kochać swoją ojczyznę oraz zyskać umiejętność odnajdywania źródeł tej miłości w języku i literaturze. Co więcej, jest to warunkiem koniecznym rozwoju ojczyzny:

Światło narodu nie jest światło sztuczne, ani pożyczone, ale z ducha narodowego, a zatem z całości narodu rozwijające się, i z masy wysyła w górę geniusze, jako szeroko świecące meteory. Ani więc z góry na dół, ani z dołu do góry iść ma oświecenie, ale z całości narodu odrazu wydobywać się i świecić (OWL, s. 165).

Uzupełnieniem omawianej części wywodu O miłości ojczyzny jest przekład (nieustalonego autorstwa⁶²⁴) wiersza Friedricha Schillera *Die Resignation*:

Zapłacę kiedyś ci na drugim świecie,
Oddaj mi młodość swą –
– «Nic mej ufności w tobie nie rozmicie,
Wezmę nagrodę, choć na drugim świecie,
Poświęcam rozkosz, i młodość mą.»
«Daj mi niewiastę drogą sercu twemu,
Oddaj mi Laurę twą» -
– «Przyszłość nagrodą żalowi czułem,
Rzucam kochankę drogą sercu memu,
Ze łąką w oku poświęcam ją –⁶²⁵.

Wiersz Schillera, opisujący sytuację duszy przechodzącej do wieczności, wymieniającej swoje poświęcenia w ziemskim świecie, stanowi dla Libelta podbudowę do wysnucia tezy o konieczności poświęcenia młodości na rzecz oświaty, która gwarantuje porzucenie niezgody pomiędzy uciechami cielesnymi a duchowymi. Pojawiająca się w utworze próba pogodzenia przeciwstawnych pojęć: nadziei i przyjemności (*Hoffnung*

⁶²³ Zob. Hipacjusz Pocięj, *Kazania i homilie Męza Bożego nieśmiertelnej sławy i pamięci, Hipacjusza Pocięja, Metropolity Kijowskiego, Halickiego i całej Rusi... z ruskiego języka na polski przetłumaczone*, Supraśl 1714.

⁶²⁴ Zob. A. Walicki, *Przypisy do rozprawy O miłości ojczyzny*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo...*, s. 555.

⁶²⁵ F. Schiller, *Die Resignation*, [w:] K. Libelt, *O miłości...*, s. 60.

und Genuss), wywodzących się jeszcze z wieku XVIII, zdaje się w myśli Libelta także przejawiać. Filozof proponuje bowiem młodzieży:

Oto poświęcenie twoje, młodzi uzdolniona, abyś czyniąc rozbrat z rozkoszami ciała rozmiłowała się w oświacie z miłości dla tej oświaty i z miłości dla ojczyzny. Są i tak rozkosze wyższe i trwalsze, które czuje serce prawe i umysł ukształcony [...] (OM, s. 61).

Jest to także wyraz koncepcji, wedle której w sytuacji kryzysowej dla narodu obywatel stoi przed koniecznością porzucenia indywidualnych pragnień na rzecz służby wobec państwa. Nawiązanie do niemieckiego poety wynika z kolei z zainteresowań Libelta, które oscylowały nie tylko wokół zagadnienia polskiej literatury, lecz także niemieckiej. W Poznaniu w 1841 roku uczony wygłosił kurs historii literatury niemieckiej, wydany przez Bibliotekę Warszawską i przedrukowany w zbiorze *Pism pomniejszych*⁶²⁶.

Równie często, co nawiązania do Krasickiego, w myśli Libelta przewijają się aluzje do twórczości poetyckiej Mickiewicza. W rozprawie *O miłości ojczyzny* pojawia się przekształcony cytat z *Pieśni Wajdeloty z Konrada Wallenroda* Mickiewicza („Nie było szczęścia w domu, bo go nie było w ojczyźnie” (OM, s. 81), który u Mickiewicza brzmi: „Szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie”⁶²⁷). Słowa te posłużyły Libeltowi do zobrazowania więzi człowieka z ziemią ojczystą, a także połączenia dziedzictwa oświecenia z przekonaniami romantycznymi:

Wyrzekł w tych kilku słowach [Mickiewicz – przyp. M.U.] ową nierozzerwaną jedność krajowca z ojczyzną, na jedność żywota ugruntowaną. Jej klęski, są klęskami jej dzieci; jej szczęście, ich szczęściem. Kiedy więc ojczyzna żałobą okryta, wesela prywatnych osób wydają się jakby gdyby płąsły na cmentarzu, wśród grobów rodziców, sióstr i braci (OM, s. 81).

Prócz parafrazy słów *Pieśni Wajdeloty* w rozdziale dziewiątym, filozof w rozdziale jedenastym swojej rozprawy przytacza wiersz wieszczka *Do B...Z*:

Słowiczku mój! a leć, a piej!
Na pożegnanie piej
Wylanym łzom, spełnionym snom,
Skończonej piosnce twej!

Słowiczku mój! tve pióra zzuż,

⁶²⁶ Zob. Tegoż, *Kurs historii literatury niemieckiej*, [w:] Tegoż, *Pisma pomniejsze*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1851, s. 1-98.

⁶²⁷ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, Drukiem Karola Kraya, Petersburg 1828.

Sokole skrzydła weź,
I w ostrzu szpon, zołoto-stron
Dawidzki hymn tu nieś!

Bo wyszedł głos, i padł już los,
I tajne brzemie lat
Wydało płód! i stał się cud!
I rozraduje świat⁶²⁸.

Tę kwestię uczony poszerza o fragmenty (niedokładnie przepisane) kazań Piotra Skargi⁶²⁹. Nie jest to jednak jedyne oświeceniowe dziedzictwo wykorzystywane przez Libelta do wzmocnienia głoszonych przezeń tez. W rozdziale dziesiątym, poświęconym Kościołowi, rozpoczyna bowiem od słów Franciszka Bohomolca, polskiego jezuita, jednego z prekursorów polskiego oświecenia: „I kościół jest matką, jako jest ojczyzna” (OM, s. 83). W rozprawie na temat odwagi nie brakuje także odniesień do klasyki dzieł polskiej literatury. Jednym z nich jest nawiązanie do *Dworzanina* Łukasza Górnickiego, które filozof potraktował jako świadectwo dawnych starań o kształcenie młodzieży (OO, s. 22-23).

Wzorce literackie funkcjonują u Libelta także w tekstach poświęconym kwestiom pedagogicznym, takim jak na przykład rodzina. W części pierwszej rozprawy *O emancypowaniu się stosunków familijnych*, podnoszącej kwestię udziału kobiet w życiu nie tylko rodzinnym, ale i społecznym, autor zauważa, iż „nie mamy dotąd dostatecznie opracowanej historii niewiast [...]” (OE, s. 71). Swoje tezy o powinności poszanowania kobiet sytuuje także w obrębie rozważań przykładów przejawiających się w licznych dziełach literackich, mitologicznych czy historycznych. Kiedy mówi o przewadze kobiet nad mężczyznami przytacza bowiem dzieje postaci, takich jak Herkules, Jakub, Kleopatra, Dydona (bohaterka *Eneidy* Wergiliusza), Holofernes (biblijna postać ze starotestamentowej Księgi Judyty, wódz Nabuchodonozora, pragnący posiadać Judytę, przez nią zamordowany), czy Jean-Paul Marat, (francuski polityk rewolucji francuskiej, zasztyletowany podczas kąpieli przez związaną politycznie z Żyrondą Charlotte Corday):

W surowości obyczajów leży despotyzm egoizmu nie cierpiący nic równego obok siebie. Jeżeli zaś Herkules uległ Omfalii, Jakub lat czternaście Rachelę wysługiwał, jeżeli

⁶²⁸ A. Mickiewicz, *Do B...Z*, 1841.

⁶²⁹ Zob. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, opr. S. Kot, Kraków 1925, s. 64-65, 186.

Dydo, Kleopatra nie tylko sercami mężów, ale i nad nimi samymi władaly – dowodzi to jedynie, że siła wdzięków kobiety, byle się na niej poznać umiała, zawsze i wszędzie nad materialną siłą mężczyzn odnosiła zwycięstwo. Jak dziś, tak i dawniej były niewiasty silnej woli, wielkiego usposobienia i przyrodzoną sobie bronią, władzą wdzięków. wytrącały berło z silnej dłoni męża [...]. Tą siłą złudzony legł Holofernes od miecza Judyty i w dwadzieścia i pięć wieków później Marat padł w podobny sposób z ręki Karoliny Corday [...] (OE, s. 72).

Stosunek żony do męża Libelt rozpatruje więc nie tylko w kategoriach społeczno-filozoficznych, lecz także literackich i historycznych, wpisując swoje rozważania w działania komparatystyczne mające na celu ukazanie złożoności procesów zarówno polityczno-społecznych, jaki i filozoficzno-literackich. Poezja jest dla Libelta odzwierciedleniem odwiecznego emancypowania kobiet i ich piękna:

W poezji więc po wszystkie czasy występuje niewiasta, przez tryumf piękności emancypowana, bo zidealizowana urokiem wdzięku, ścieląca pod drobne stopy swoje berła i miecze i całe roje mężczyzn (OE, s. 72).

Uczony rozpatruje kwestię wolności i poszanowania kobiet w różnych kulturach, poczynając od tych, które rodziły się na Wschodzie i w Starożytności, w chrześcijaństwie, skończywszy na czasach jemu współczesnych. Dzieła literackie, podobnie jak w rozprawie *O miłości ojczyzny*, tak i tutaj, są umocowaniem społeczno-filozoficznych tez podnoszonych przez autora. Kiedy bowiem wypowiada się na temat uprzedmiotowienia kobiety, sprowadzenia jej powinności do roli opiekunki ogniska domowego przez starożytnych Greków i Rzymian i jednoczesnym traktowaniu kobiecości jako elementu społecznie ważnego, powołuje się na *Iliadę* Homera i *Alkestis (Alcesta)* Eurypidesa, uznając je przy okazji za najdawniejsze pomniki, w których zaklęta jest wiedza. W jego myśleniu objawia się próba spojenia wizji narodu przez odwołanie do kategorii kobiecości. Agnieszka Graff wyjaśnia to w ten sposób:

Obok mitów założycielskich i opowieści o nadchodzącym zagrożeniu (napaści wroga czy rozpadzie od środka), istotnym spoiwem nacjonalistycznej wyobraźni, służącym naturalizacji pojęcia narodu, są obrazy i narracje związane ze sferą seksualności i płci: kobiece alegorie narodu (Matka Rosja, Brytania, Germania, Marianna, czy nasza Polonia) i wizje narodu jako kochającej się patriarchalnej rodziny. Stabilizującą funkcję pełni też usytuowanie kobiet poza dynamiką zmian historycznych – obsadzenie ich w roli tego, co niezmiennie, co gwarantuje ciągłość zbiorowej tożsamości⁶³⁰.

⁶³⁰ A. Graff, *Nacjonalizm*, [w:] *Pleć Kulturowa. Encyklopedia*, cyt. wg M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 19.

Literatura i publicystyka literacka to także dla Libelta obraz obyczajowości, czego wyraz daje w części poświęconej stosunkowi żony do męża w Polsce, w której przedstawia dzieje kobiet i traktowania kobiecości od czasów słowiańskich, po jemu współczesne. Za takie źródła uznaje czasopismo naukowo-literackie wydawane z inicjatywy Józefa Ignacego Kraszewskiego „Athenaeum. Pismo Poświęcone Historii, Literaturze, Sztukom, Krytyce itd.”, satyrę *Żona modna* Krasickiego, czy *Cztery wesela: szkic fantastyczny* Kraszewskiego. W ramach podsumowania, swoistego docenienia roli kobiety, zwłaszcza jako matki, przytacza werset wiersza *Matka obywatelka* Franciszka Książnina:

Gdy się kraj cały zdumiewać
Nad każdym twej cnoty czynem,
A sława będzie mi śpiewać,
Żeś moim synem.

Poetyckie słowa są potwierdzeniem tezy, wedle której rola kobiety jest niezmiernie wartościowa, bo:

Jeżeli na czole męża osiada дума, gdy się do jego osoby wiąże szereg wielkich czynów, i skronie jego jako wieńcem grono dziatek otacza, które wychowuje i sposobi narodowi na przyszłych obywateli i obywatelki, kiedy doczeka się pociechy, którą Książnin w *Matce obywatelce* tak pięknie opisał [...] (OE, s. 110).

Wynika to z koncepcji kobiecości przyjętej przez romantyków. Kobieta jest bowiem dla nich ucieleśnieniem stałości, a sam wyraz ojczyzna, jak wskazuje Rudaś-Grodzka w interpretacji przemiany Gustawa w Konrada, łączy w sobie męski pierwiastek ojca, z żeńską końcówką fleksyjną, oddając jego doskonałość⁶³¹. Ojczyzna staje się jednocześnie Ojcem i Matką, przy czym rola kobiety jest bardzo ważna, bo:

Matka patriarchalno-narodowa jako rodzic idealny i samowystarczalny, negując możliwość alternatywnej rzeczywistości, dominuje w życiu społecznym i prywatnym. Nie ma więc ucieczki od matki. Tak rozumiana władza matczyna, legitymizująca kolejne pokolenia Polaków, wyjaśnia brak silnego Ojca w naszej kulturze, który został przez nią unicestwiony⁶³².

⁶³¹ Zob. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 77 i następ.

⁶³² Tamże, s. 79.

Matka zarówno dla filozofów i poetów tego czasu jest figurą kształtującą i podtrzymującą tradycję, a także poczucie spokoju, odejście od uczucia zawiści. Synowie narodu permanentnie połączeni są z matką, przez co pierwiastek narodowy nie może obyć się bez kobiecości.

3.1 Pomiędzy Cyceronem a Ignacym Krasickim: próba syntezy „starej” i „nowej” kultury

Osobne miejsce w pracy należy się jednemu z najbardziej interesujących zabiegów, jakich Libelt dokonał w swojej twórczości, czyli zderzeniu w wprowadzających w rozprawę *O miłości ojczyzny* wersetów z *Pism filozoficznych* Cycerona, „O, ojczy, o, ojczyzno, domu Priama!” (*O pater, o patria, o Priami domus!*)⁶³³ oraz fragmentu wiersza *Hymn do miłości ojczyzny* Ignacego Krasickiego „Słodka miłości kochanej Ojczyzny!” [*sic!*], które są zestawieniem świata starożytnego i świata nowożytnego, a także swego rodzaju hołdem oddanym starożytności. Cyceron, obok Plutarcha i Herodota, był dla romantyków tym twórcą, którego rozpoznanie kształtowały postrzeganie dziewiętnastowiecznych poetów i uczonych, z kolei wiersz Krasickiego postrzegano jako ogólną aluzję do dziejów porobiorowych, która aktualna była także w romantyzmie⁶³⁴.

Libelt zderzając słowa antycznego mówcy z wersetami poety mu współczesnego pokazuje już na wstępie, że swoje postrzeganie, swoją filozofię wpisuje w projekt obrazu ciągłej rzeczywistości (historii), która jawi się jako „grunt, cel i zarazem zamysł, na którym wspiera się romantyczne poznanie”⁶³⁵. Potwierdza to w przedostatnim rozdziale rozprawy, w którym odpowiada na zadane sobie wcześniej pytania o sens rozlewu krwi:

[...] Odpowiedź na te pytania daje przeszłość ubiegła i myśl ludzka w tej przeszłości, pojmująca rozwijającego się ducha. Nic przypadkiem się nie dzieje. Włosy głowy twojej da policzone. A jeżeli w naturze wypadki są ślepej konieczności, praw nicofnionych następstwem, to w życiu człowieka i narodów ten sam duch do postępu się rozwija, który owe prawa konieczne przyrodzeniu zakreślił (OM, s. 96).

⁶³³ Cyceron, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Korantowski, J. Śmigaj, Z. Cierniakowa, komentarz i posłowie K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, t. 3, s. 613.

⁶³⁴ Por. Wołoszyński, *Tadeusza Mikulskiego rozprawa o hymnie „Święta miłości kochanej ojczyzny ...”*, „Pamiętnik Literacki” 1959, nr 50, ¾, s. 74.

⁶³⁵ J. Ławski, dz. cyt., s. 11.

Przeszłość jest więc kategorią łączącą ludzkość w całość, a także stanowi wyraz przekonań misjonistycznych polskiego uczonego, bo „narody nie są igraszką losu, ale są materiałem ducha [...]”, oraz mają „[...] pewne powołanie, pewne posłannictwo, które od Boga odebrał i które spełnić jest celem jego żywota” (OM, s. 96). Takie postrzeganie Libelt ujawnia także w rozprawie *Nauczyciel pod względem narodowym*:

Przeszłość narodu stanowi jego dzieje, przyszłość rozwija się przez jego posłannictwo. Jako człowiek pojedynczy nie znałby sam siebie i nie mógł mieć żadnych wyraźnych ani uczuć, ani by niczym bez znajomości dziejów swoich, z których się i terażniejszość rozwija i przyszłość wysuwa. Zaś im rozleglejsza w narodzie jest znajomość dziejów, tym silniejsze i rozleglejsze musi w nim być narodowości uczucie, bo z całego ubiegłego żywota narodu płynące (N, s. 290).

Wprowadzające w Libeltowską rozprawę cytowanie jest zatem szczególnym rodzajem sprzężenia „starej” i „nowej” kultury, wpisującym się w romantyczne tendencje do łączenia pozornie przeciwstawnych sobie pojęć⁶³⁶. Jest to także próba zarówno wpisania Słowian w dziejowość, jak i pokazania, że ten niedoceniany dotąd lud należy do najstarszych plemion europejskich⁶³⁷. Interpretacja znajduje swoje potwierdzenie w rozprawie *Samowładztwo rozumu*, w której Libelt za istotę filozofii słowiańskiej uznaje połączenie elementów duchowych (naznaczonych samowładztwem wyobraźni) i rozumowych, swoistą harmonię czucia, rozumu i wyobraźni według pomysłu Mickiewicza (SR, s. 419). Tego typu pojęcie filozofii pozwala uczonemu na zestawienie tekstów literackich pochodzących z różnych epok i podejmujących (pozornie) różną tematykę:

Zjawisko to na pozór nadzwyczajne, które mesjanizm Towiańskiego, charakter prelekcji Mickiewicza i prorocze wieszczania poezji naszej w dzisiejszym wieku oświaty przedstawiają, jest przecie bardzo naturalne, jeżeliśmy pojęli przejście nowej idei od narodów Zachodu do narodów Wschodu. Idea ta, będąca obwieszczającą się myślą Boga, [...] musi być ideą posłanniczą narodu i dlatego z soków korzeni jego, z rozległego łona ludu wyjść i wydobyć się musi (SR, s. 419).

Uczony kontynuuje antyczną tradycję dziejopisarstwa, świadomie wpisując się w model cyklicznego schematu historii. Rozwija także przekonanie o kulturowej ciągłości

⁶³⁶ Por. Tamże, s. 11.

⁶³⁷ Por. J. Lelewel, *Dzieje Polski*, Drukarnia J. Węckiego, Warszawa 1829, s. 14 (Lelewel pisał, że „tak wielki i liczny naród jak słowiański, nie przychodzi, tylko na miejscu wzrasta”, wpisując Słowian w historię Europy, stawiając ich obok najstarszych ludów tego kontynentu).

dziejów, które antyczni dziejopisarze, tacy jak Herodot, realizowali dzięki porównywaniu starożytnych narodów (Persów, Greków i Kallatierów)⁶³⁸. Swoje rozpoznania polski uczony kontynuuje zaś w rozprawie *O odwadze cywilnej*, w której również wychodzi od Cycerona i zderza go z tezami współczesnych mu uczonych. Wprowadza bowiem wówczas łacińską sentencję: *Cedant arma togae, concedant laurea laudi* [Niechaj zbroja ustąpi przed togą, a wawrzyn przed sławą], nie tylko dookreślającą jego poglądy na temat poruszany w rozprawie, lecz także stanowiącą po raz kolejny zabieg sytuujący jego poglądy w ogólnej, europejskiej świadomości kulturowej. Objaśnienie, filozoficzną interpretację tej sentencji, zamieszcza na kolejnej stronie dzieła:

[...] Dopiero pierwszy Cicero, śmiało wyrzec – czy słusznie, później się okaże – że się ma rzecz przeciwnie, że pierwszeństwo należy się krzesłu senatorskiemu, a nie buławie, i że zasługi cywilne wyższe są od wojennych. Zdanie to znakomitego mówcy rzymskiego, ale nie bardzo odważnego żołnierza, poszło na karb tchórzostwa autora, i znowu jak dawniej, mianowicie w rycerskich czasach średniego wieku, sława oręża ćmiła wszystkie inne obywatelskie zasługi (OO, s. 4).

Drugim cytatem, stanowiącym motto, są zaś słowa francuskiego sędziego i polityka Hyacinthe Corne'a przepisane z jego rozprawy *Du courage civil et de l'éducation propre à inspirer les vertus publiques* [pol. *Odwaga cywilna i edukacja cywilna jako inspiracja dla cnót publicznych* – tłum. M.U.]: *Relevés a l'adignité de citoyens, il nous faut des vertus civiques*⁶³⁹ [pol. *Godności obywateli potrzeba cnót obywatelskich* – tłum. M.U.]. Myśl Corne'a stanowi dla Libelta argument za tym, by mówić o dwóch rodzajach odwagi: wojskowej i cywilnej (o której wyobrażenie było nikłe w porównaniu z odwagą związaną z władaniem oręża). Przytaczane są kolejno słowa francuskiego filozofa odnoszące się do istnienia w naturze człowieka dwóch różnych odwag, a także konieczności podejmowania walki na niemal każdym polu życia. Podobnie jak w rozprawie *O miłości ojczyzny*, tak i tu Libelt daje wyraz swojej koncepcji historiozoficznej sytuującej narody w jednej historii:

Człowiek jedną ręką pracuje na własność, drugą zastania ją od napaści. Odkąd społeczność ludzka w narody uorganizowana, wydzieliła obowiązki obrony i przelała je na stan osobny, podzielono ją na stan wojskowych i cywilnych (OO, s. 3).

⁶³⁸ Zob. R. Bod, dz. cyt., s. 43-44.

⁶³⁹ Por. H. Corne, *Du courage civil et de l'éducation propre à inspirer les vertus publiques*, Paris 1828.

W rozprawie, która jest swoistym potwierdzeniem, kontynuacją poglądów zawartych w *O miłości ojczyzny*, nie brakuje również odwołań do antycznych klasyków poezji. Dzieje się tak na przykład w momencie, gdy Libelt przedstawia swoje tezy o miłości, która stanowi o konieczności walki za ojczyznę. Wówczas to powołuje się na słowa Horacego: *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* [pol. choćby cały świat się zawalił, on zginie w ruinach nieustraszony]. Wskazuje przy tym na miłość do ojczyzny, która pozwala na wydobycie z siebie pokładów odwagi, a także chęci oddania za kraj życia. Uczony zauważa także, że człowieka współczesnego cechuje bojaźń przed utratą dóbr doczesnych, co podkreśla wprowadzenie łacińskiej sentencji *Nimium timemus mortem, exilium et pauperatem* [pol. Zbyt boimy się śmierci, wygnania i ubóstwa], przypisywanej Brutusowi i Cynceronowi, a także Camile Desmoulinowskiemu związanemu z rewolucją francuską.

Poruszane przez filozofa zagadnienia, odczucia, emocje, towarzyszą ludzkości niemal od początku. Wpisanie w wywód filozoficzny tych sentencji wskazuje na uniwersalizm, a także na ciągłość procesu rozwoju społecznego, który wraz z doświadczaniem przeformułowania paradygmatów poznawczych do języka wypowiedzi literackiej i filozoficznej wprowadza dość uniwersalne znaki przypuszczeń i ocen, na podstawie których kształtuje się podstawa danej epoki – tutaj nowożytności⁶⁴⁰. Libelt pokazuje w ten sposób aktualność haseł głoszonych przez starożytnych uczonych, a rozwój narodowy sytuuje w rozwoju jednej historii. Świadczy o tym także powołanie się na postawy znanych Rzymian:

Wielkie, nieugięte i nieskalane charaktery, jak Cyneasze, Brutusy, Katony, na tych dwóch filarach oparli hart duszy swojej: na przekonaniu i miłość wolności, a przez nią sprawy publicznej (OO, s. 8).

Praktyka Libelta jest zatem osadzona w tradycji poszukiwania zasad i schematów, decydujących między innymi o historii narodów. Wskazują na to także nierozzerwalnie powiązane z tym zagadnieniem tropy i figury, takie jak schemat powstania, rozkwitu i upadku, metafora pierwszego tchnienia czy wreszcie topos młodości i starości. Paralela zastosowana przez Libelta we wprowadzeniu do rozprawy *O miłości ojczyzny* zdaje się bowiem odzwierciedlać romantyczną pochwałę młodości i witalności, gdyż sprzężenie tradycji i nowoczesności jest równoznaczne z łączeniem tych skrajnych pierwiastków⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 29.

⁶⁴¹ Por. J. Ławski, dz. cyt., s. 11.

Młodości jest nie tylko nadzieją dla kraju, lecz także pewnego rodzaju spoiwem europejskiej tradycji. Kultury młode nie odcinają się od przeszłości, a wręcz żywią się jej pamiątkami, budując własne poczucie tożsamości narodowej:

Pieśni nasze narodowe, te najrzewniejsze, które dolę ojczyzny malują, a kiedy je krasna, dziarska pieje młodzież, wyraz po wyrazie, ton po tonie, wsiąka i napawa gąbczastą wyobraźnię podrastającej dziatwy, mołojcom męstwo się zapala, bohaterska odwaga wstępuje w czułe serca dziewicze, a sędziwa myśl matron i mężów ginie w ułudnej krainie marzeń, unosząc się po pamiątkach przeszłości (OM, s. 4).

Jednocześnie jednak powinnością młodości jest respektowanie szacunku wobec starość, bo poszanowanie tradycji, u Libelta objawiające się między innymi w pielęgnowaniu przez młodzież zwyczajów, czy odśpiewywaniu pieśni narodowych, jest gwarantem poczucia zakorzenienia w świecie⁶⁴². Pieśni są ważne, bo jak zauważa Julian Maślanka, „w okresie romantyzmu wyniesione zostaną na wyżyny i spełniać będą dwie zasadnicze funkcje: po pierwsze, staną się tworzywem dla poezji, po drugie zaś, awansują do roli twórczości samoistnej i jako pieśni gminne będą w pojęciu wielu romantyków – sztuką samą w sobie”⁶⁴³.

Tę koncepcję w swoim czasie intensywnie rozwijał Zorian Dołęga Chodakowski, dla którego pieśni są składową tak ważnej dlań kultury ludowej. Uczony zauważa bowiem, że w języku i w pieśniach zachowana została dawna obyczajowość, dając impuls do zwrotu w stronę kultury ludowej rozumianej jako źródła narodowości⁶⁴⁴. Myślenie o pieśniach narodowych, jako podstawie słowiańsko-narodowej tożsamości, przejawia się także w pismach poetów związanych z grupą literacką Ziewonia. Ziewończycy postulowali powrót do tradycji ludowej, która miała stać się głównym elementem tworzenia tożsamości narodowej. Goszczyński wskazuje na przykład na rolę pieśni ludowych w kształtowaniu poczucia przynależności i kultywowania tradycji:

A naprzód przez poezję sławiańską rozumie się tylko albo pieśni starożytne, pomiędzy ludami sławiańskiego plemienia odszukane, ale też nowoczesne natchnięte przez ducha powyższych. Po wtóre, poezja tych pieśni powinna być wskazówką dla naszej, bo jest wyczerpnięta z przyrody ukochanej, zrozumiałej, bo jest prosta i serdeczna w objawieniu swoim, a od moralnego wpływu wszelkiej obczyzny swobodna, bo przez pokrewieństwo przeszłości, języków, obyczajów, wyobrażeń itd., przez jedność kolebki, a co wszystko

⁶⁴² Zob. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 99.

⁶⁴³ Tamże, J. Maślanka, *Zorian Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965, s. 31.

⁶⁴⁴ Zob. Tamże.

z pokoleń słowiańskich tworzy tę samą rodzinę, poezja każdego z nich jest naszą. Po trzecie: zatem poeci, którzy z zachowaniem odcieni, będących własnością li polskiego narodu, przyjęli ją za zasadę swoich utworów, wiedą nas po drodze czysto narodowej i są poetami oryginalnie polskim⁶⁴⁵.

Tego typu spojrzenie jest także charakterystyczne dla Augusta Bielowskiego, Żegoty Pauli, Wacława z Oleska i Kazimierza Władysława Wójcickiego, którzy uważali, że brakuje w Polsce bohaterskich pieśni narodowych w typie heroizujących pieśni historycznych, a także kładli nacisk na specyficzną kolej dziejów tego narodu. Od postrzegania, które prezentuje Libelt, wymienionych uczonych różni jednak to, że nie widzieli oni możliwości łączenia historii Polski z historią Europy. Autor *Filozofii i Krytyki* daleki był jednak od traktowania „europejskości” jako pierwiastka zbędnego. Dla filozofa Słowiańszczyzna miała być częścią wspólnoty Starego Kontynentu przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości, ukrytej w pieśniach gminnych. Libelta charakteryzuje bowiem, podobnie jak Mickiewicza, spojrzenie interkulturowe, zwrócone ku uniwersalnej tożsamości europejskiej – a w jej obrębie tożsamości lokalnych⁶⁴⁶.

Rozważania romantyków można osadzić we współczesnych sposobach opisywania procesu kształtowania się tożsamości lokalnych. Koncepcje dziewiętnastowiecznych uczonych wiążą się bowiem z tezą o trzonowych i peryferyjnych elementach kultury⁶⁴⁷. Kultura we współczesnym jej rozumieniu często jest sprowadzana do wielowiekowej i wielopokoleniowej trwałości nawet w sytuacjach zagrożenia militarnego, technologicznego czy migracyjnego, zachowując swój trzonowy rdzeń tożsamościowy⁶⁴⁸. Takim rdzeniem dla polskiej kultury dziewiętnastego wieku jest nie tylko Słowiańszczyzna – co mogłoby się wiązać z przywołaniem jako motta słów Karsieńskiego, a więc poety słowiańskiego – lecz także antyk – co mogłoby sugerować przywołanie obok Słowianina antycznego mówcy rzymskiego. Nie można zapominać o tym, że większość polskich uczonych, rówieśników Libelta, wychowywanych było na pismach antycznych, które kształtowały ich postrzeżenie rzeczywistości, w tym szczególnie sfery kultury i polityki.

Postawa polskich uczonych, w tym szczególnie analizowane tutaj poczynania Libelta, wpisuje się także w pojęcie kulturalizacji, które oznacza proces wprowadzania członków narodów w uniwersum kultury narodowej przez bezpośredni kontakt

⁶⁴⁵ S. Goszczyński, dz. cyt., s. 202

⁶⁴⁶ Por. M. Kuziak, *Lustra...*, s. 41.

⁶⁴⁷ Zob. P. Boski, *Kulturowe ramy...*, s. 372.

⁶⁴⁸ Zob. Tamże, s. 372.

i uczestnictwo w niej (także obcowanie z pamiątkami przeszłości)⁶⁴⁹. Kulturalizacja w przypadku myśli Libelta jest o tyle ważna, że gwarantuje ona trwanie dziedzictwa narodowego nawet w sytuacji pozbawienia narodu samorządności i tożsamości politycznej. Wynika to z tego, iż Libelt, podobnie jak Mochnacki, naród traktuje w kategoriach kulturalistycznych⁶⁵⁰. W kultywowaniu przez młodzież zwyczajów objawia się bowiem pragnienie zbudowania „mocnej, historycznie ukształtowanej tożsamości zbiorowej, ogarniającej pokolenia przeszłe i przyszłe, utrwalonej nawet wtedy, gdy się ją kontestuje, wyrażanej w poczuciu wspólnoty losu, odpowiedzialności za przeszłość i przyszłość”⁶⁵¹. W tego typu postrzeganiu objawia się także ważne znaczenie pamięci, której istotnym składnikiem jest wyobrażenie. Sprzężenie pamięci i wyobraźni, zgodnie z koncepcją Ricœura, powoduje, że wyobrażenie sobie czegoś wywołuje wspomnienie⁶⁵². Taką samą rolę zdają się w myśleniu Libelta odgrywać pieśni, które „napawają gąbczastą wyobraźnię podrastającej dziatwy” właśnie tym, że w swoich wersach zachowują wyobrażenie Polski. Potwierdzają to także słowa Marii Janion:

[...] Młodość domaga się, by człowiek przede wszystkim nauczył się żyć i używał historii, tylko w służbie samowiedzy narodowej. Literatura, tworzona przez ludzi młodych i młodość w literaturze transponujących, kierowana manifestacyjnie również do młodych, budowała cały obraz świata na wrażliwości, pobudliwości młodzieńczej⁶⁵³.

Odsłanianie sensów w procesie świadomej interpretacji odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu tożsamości człowieka, bo jak pisze Ricœur w *Czasie i opowieści*, interpretując eksplorujemy środowisko (kulturę) i zyskujemy tożsamościowe uposażenie:

Mówić o tożsamości jednostki lub wspólnoty, to odpowiedzieć na pytanie: kto coś zrobił? kto jest sprawcą, autorem działania? [...] Co uprawnia do uznania, że przedmiot działania pozostaje ten sam przez całe jego życie rozciągające się od narodzin do śmierci? Odpowiedź może być tylko narracyjna. Odpowiedź na pytanie „kto”, to opowiedzieć historii życia, Historia opowiedziana mówi o *kto* działania. Tożsamość *kto* jest zatem jedynie tożsamością narracyjną⁶⁵⁴.

⁶⁴⁹ Zob. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 108-109.

⁶⁵⁰ Por. A. Walicki, *Polska–narod–Europa*, [w:] Tegoż, *Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000, s. 302.

⁶⁵¹ Tegoż, *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, „Znak” 1997, nr 3.

⁶⁵² Zob. P. Ricœur, *Pamięć, historia ...*, s. 15-16.

⁶⁵³ M. Janion, *Gorączka...*, s. 102.

⁶⁵⁴ P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 353.

Pielęgnowanie tradycji nie oznacza jednak tylko dbałości o rodzime zwyczaje, lecz także wiąże się z próbami odnalezienia poszlak wskazujących na wspólnotę ogólnoeuropejską, w jakimś stopniu globalną. Jest to zatem zarówno interkulturowe spojrzenie dziewiętnastowiecznego uczonego, jak i wyraz zakorzenienia zgodnego z hermeneutycznym postrzeganiem procesu interpretacji. Libelt traktuje bowiem pieśni narodowe jako te formy, które w określonym momencie historycznym (w tym wypadku szczególnie trudnym dla narodu polskiego) prowokują do nowych interpretacji, wywołanych przez osadzenie podmiotu w kontekście kulturowym i historycznym. O zakorzenieniu człowieka decydują nie tylko swoiste pamiątki przeszłości, lecz także osobowość interpretatora ukształtowana na drodze doświadczenia życiowego. W podobny sposób pisze o tym Kremer, który zauważa, że człowiek włada swoim myśleniem dopiero wtedy, gdy osiągnie stan samoświadomości⁶⁵⁵, co jest zgodne z tezą o tym, że myślenie jest czynnością zbiorową, której produktem jest określony obraz świata zależny od „małej kultury”, w której obraca się jednostka – także sam badający⁶⁵⁶. Ten obraz nie jednak wyabstrahowany od przemian ogólnoeuropejskich, czy też od trzonowych wymiarów jednej kultury europejskiej, wraz z jej lokalnymi odmianami.

Zestawienie pism Cycerona i wiersza Krasickiego stanowi więc świadome zawierzenie wspólnocie ludzkiej, europejskiej, ukształtowanej na drodze przemian literackich, filozoficznych, historycznych, czy też społeczno-politycznych. To zderzenie choć wskazuje na wspólnotę, jednocześnie winduje też lokalność nie tylko kultury ludowej, lecz także kultury umysłowej – polski kolektyw intelektualny. Warto bowiem pamiętać, że staraniem wielu polskich uczonych i poetów ukształtowano specyficzny sposób myślenia o kulturze, a Libeltowskie zestawienie wpisuje się w charakterystyczne dla romantyzmu przeciwstawienie dzikich stepów Ukrainy – cyprysowemu gajowi. Konstrukcja Libelta jest szczególnym rodzajem ujawnienia sposobu myślenia o kulturze i historii, objawiającym się w „zestrojeniu, synergii, spotkaniu ruchu *stąd* wiodącego *tam* – i otwarciem owego *tam* na to, co jest *tu*, co jest *stąd*”⁶⁵⁷. Uczony dzięki otwartości swojego umysłu, a także dzięki inspiracji wywiedzionej z lektury Mickiewiczowskich prelekcji paryskich⁶⁵⁸, zestawia pozornie przeciwstawnie sobie kręgi kulturowe i czasowe,

⁶⁵⁵ Zob. J. Kremer, *Wykład systematyczny...*, s. 18.

⁶⁵⁶ Por. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślenia i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986.

⁶⁵⁷ J. Ławski, dz. cyt., s. 12.

⁶⁵⁸ Por. O. Krykowski, *O metodzie porównawczej w tak zwanych pomysłach etymologicznych Adama Mickiewicza*, „Tekstualia” 2018, nr 3: *Porównanie i metoda. Metody studiów porównawczych*.

torując Polakom drogę do poczucia przynależności do wspólnoty europejskiej. Filozof, podobnie jak autor *Dziadów*, dostrzega złożone relacje zaistniałe pomiędzy kulturą słowiańską a kulturą zachodnioeuropejską. Inspiracją dla niego jest przede wszystkim Mickiewiczowska próba stworzenia „uniwersum ścierających się idei”, przez którą rozumie się „miejsce dialogu, często walki kultur”⁶⁵⁹. Sam wyjaśnia zresztą dalej, że zestawienie tak odległych od siebie poetów, prowadzi do wysnucia wniosku, jakoby miłość do ojczyzny istniała w człowieku od najdawniejszych czasów:

[..] w tych rzewnych wyrazach, co aż do czasów wojny Trojańskiej do południowego nieba i pierwiastkowych siedlisk narodów się odnoszą, równa czułość się odzywa, jak spod wiersza naszego Krasickiego, poety na północy, w trzy tysiące przeszło lat później (OM, s. 3).

Wyjście od prapoczątku do folkloru i archaicznej symboliki pokazuje miejsce Słowian w dziejowości. Przywołanie przez uczonego tradycji i nowoczesności wpisuje się w dziewiętnastowieczną wiarę w siłę wspólnoty pamięci, tradycji i wzorów, co ukazuje jednocześnie istotę człowieczeństwa⁶⁶⁰, stanowiąc zarazem „siłę, która ludziom rozrzuconym po wszystkich zakątkach świata zapewniała wytłumaczenie źródeł ich położenia oraz przedstawiała przed ich oczyma obraz kosmosu i obraz celów, jakimi podporządkowane jest myślenie, istnienie, a nade wszystko cierpienie”⁶⁶¹.

Wydaje się zatem, że zestawienie twórczości poetów z różnych kręgów kulturowych i czasowych nie jest jedynie chwytem retorycznym czy konstrukcyjnym, lecz także objawieniem sposobu myślenia Libelta o kulturze i wyobrażeniach jej genezy. Jak ważny – umysłowo i konstrukcyjnie – jest Cynceron dla Libelta świadczy również fakt zamknięcia rozprawy *O miłości ojczyzny* klamrą kompozycyjną. Jedenasta jej część, będąca zarazem zwieńczeniem traktatu, poprzedzona jest słowami rzymskiego mówcy:

Omnium sociolectum nulla est gravior, nulla carior, quam ea, quae cum republica est unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est: pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus? (OM, s. 104)⁶⁶².

Słowa te stanowią podsumowanie poglądów Libelta na naród, ojczyznę i dzieje. Związki łączące człowieka z jego ojczyzną, zwłaszcza zaś wspólnota krwi (jedna rodzina),

⁶⁵⁹ M. Kuziak, *O prelekcjach paryskich...*, s. 21.

⁶⁶⁰ Por. J. Ławski, dz. cyt., s. 378.

⁶⁶¹ Tamże, s. 378-379.

⁶⁶² Por. Cynceron, dz. cyt., s. 357.

są tak silne, że prawy człowiek nie zawaha się przed poświęceniem swojego życia ku chwale własnego państwa. Słowa *O pater, o patria, a Priami domus!* przywołane w pierwszym rozdziale *O miłości ojczyzny* i wyżej przytoczone stanowią zatem rodzaj klamry, spinającej zespół poglądów Libelta na ten temat. Jest to także potwierdzenie historiozoficznej koncepcji sytuującej narody w jednej, ciągłej historii.

Tę interpretację potwierdzają kolejne rozpoznania uczonego, w których odwołuje się do popularnej w pierwszej połowie XIX wieku opozycji Południe – Północ:

[...] a w tych rzewnych wyrazach, co aż do czasów wojny Trojańskiej do południowego nieba i pierwiastkowych siedlisk narodów się odnoszą, równa czułość się odzywa, jak spod wiersza Krasickiego, poety na północy, w trzy tysiące przeszło lat później (OM, s. 3).

Libelt wskazuje na geograficzną binarność kultury oraz sytuuje polskie poczucie narodowe w ogólnej, jednej (jedynej) Historii, na równi stawiając kształtowanie się narodowości starożytnych (uznanych za źródło Zachodniej kultury) i tych, które narodziły się przeszło trzy tysiące lat później. Historia jest bowiem dlań opowieścią w „gronie zsiwiałych starców”, o „dziejach przeszłości, tryumfach i klęskach naszych” (OM, s. 4), która pozwala na zrozumienie ciągłości narodowościowej. Pamiątki przeszłości, a szczególnie wielkie postaci przez Libelta wymieniane w trakcie wywodów filozoficznych (czy to Leonidas, czy wielcy wodzowie rzymscy, światli mędrcy itp.), zyskują jako element konstrukcji historiozoficznej zwłaszcza w momencie, w którym filozof motywuje swoje postrzeżenie:

Wielkie czasy, wielkich tworzą ludzi, bo naodwrot ludzie są artystami, którzy na scenie świata wielkie tragedye odgrywają. Prawdziwi bohaterowie w takich nadzwyczajnych epokach wyrosli, i świecą jak półbogi, albo jak półszatany wielkością nadludzką z przeszłości (OM, s. 12-13).

Ten układ wskazuje także na moc ustnego przekazu historii, który objawia się w „skutecznym zachowywaniu tego, co zachowane”⁶⁶³, a więc kształtowania pamięci. Dla przedstawicieli polskiego nurtu heglizmu kategoria przyszłości jest niezwykle ważna, głównie z uwagi na konieczności dziejowe i co za tym idzie – chęć dokonania zmian, prowadzących do uzyskania upragnionej wolności. Co więcej, patrzenie na przyszłość w przypadku tejże generacji nie jest wyabstrahowane od myślenia skierowanego wstecz.

⁶⁶³ H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 145.

Przeszłość dla większości z nich stanowi istotny składnik historii narodu, a także ma nieprzecenioną wartość w nabieraniu rozpędu wprowadzającego w rewolucję, wpisującą się w romantyczną tradycję. Pamiątki przeszłości są także jedną z ulubionych metafor romantyków. Kiedy więc Libelt uznaje za nie książki, świadomie nawiązuje do niebywale popularnej w jego czasach metafory otwartej księgi⁶⁶⁴, stanowiącej nieocenione źródło wiedzy. W sytuacji, w jakiej znajdował się naród polski, jest to forma podtrzymywania tożsamości narodowej. Opowieści, szczególnie literatura, pozwalają trwać narodowi, kształtując zarazem fundamenty pamięci zbiorowej. Naród obdarzony świadomością swej przeszłości trwa nieustannie. Zygmunt Krasiński, którego twórczość inspirowała Libelta, zauważył, że „dusza oddzielona od ciała, z przewagą idealności swej, z niedomiara bytu, wspominać zaczyna przeszłość i rozmyślać nad przyszłością”⁶⁶⁵. Koncepcja Libelta zdaje się także stanowić nawiązanie do gminowładztwa Joachima Lelewela, opierającego się na rządach starszyny plemiennej⁶⁶⁶, dzięki którym mógł trwać pokój i braterstwo⁶⁶⁷.

* * *

Omówione przykłady pokazują stosunek Libelta do poezji. Przywołania i cytowania nie mają charakteru ozdobnika, lecz są objaśnieniem proponowanych w rozprawach filozoficznych tez i rozwiązań. Uczony zdaje się traktować sztukę porównywania jako wyraz zakorzenienia w świecie, element ponadhistoryczny, mający na celu nasłuchiwanie⁶⁶⁸. Przez stosowanie rozlicznych paralel komparatystycznych, zderzających świat starożytny i nowożytny, poetów Południa i Północy, poszukuje dziedzictwa wspólnego dla kultury Europejskiej. Lech Stachurski zauważa, że Libelt nie tylko wykorzystuje zdobycze heglizmu (na przykład tłumaczy sobie w duchu heglowskim przyczynę marginalizacji Słowian w *Dziejach*), lecz także wpisuje się w popularny w XIX wieku słowianofilski schemat historiozoficzny⁶⁶⁹. Zabiegi komparatystyczne stanowią

⁶⁶⁴ Zob. G. Marzec, dz. cyt., s. 183.

⁶⁶⁵ Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, [w:] Tenże, *Pisma filozoficzne i polityczne*, opr. P. Hertz, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 46.

⁶⁶⁶ Por. A. Witkowska, *Stawianie my lubim sielanki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1972, s. 52.

⁶⁶⁷ Zob. J. Lelewel, *Obraz dziejów polskich*, [w:] Tegoż, *Polska, dzieje i jej rzeczy*, t. 1, Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1869, s. 83.

⁶⁶⁸ Por. Z. Kadłubek, dz. cyt., s. 179.

⁶⁶⁹ L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 83.

także nawiązanie do hermeneutycznego procesu interpretacji zarówno dzieł literackich, jak i dziejów. Hermeneutyka bowiem pozwala uczonemu myśleć o historii jako o ważnym komponentie teraźniejszości, a literaturę i przeszłość traktować jako nieprzecenione źródło wiedzy o świecie i rzeczywistości.

Omawiane w rozdziale traktaty, pełne nawiązań do literatury pięknej, zdają się wyrażać zarówno wysoką świadomość teoretyczną uczonego (zwłaszcza dotyczącą szeroko pojętych związków filozofii i literatury europejskiej⁶⁷⁰ oraz samych przemian poezji), jak i umiejętność zastosowania głoszonych przezeń tez w praktyce. Libelt jawi się bowiem nie tylko jako teoretyk, filozof podejmujący próbę usystematyzowania zagadnienia powinowactwa poezji i myśli, lecz także jako pisarz, autor pełnych literackiej krasy rozpraw. Przywoływane w trakcie wywodu utwory literackie, aluzje do nich, nie są jedynie próbą ozdobienia tekstu filozoficznego, rodzajem chwytu retorycznego, lecz przede wszystkim stanowią o specyficznym programie filozoficznym i kulturowym Libelta – świadomego uczestnika kultury swego czasu. Komparatystyka, która w XIX wieku, stała się drogowskazem, elementem historiozofii odpowiadającej na fundamentalne pytania: czym jest świat, kim jest człowiek. Zestawiane ze sobą teksty poetów różnych epok i kręgów kulturowych, wzmacnianie filozoficznych tez, ich literackimi odpowiednikami, czy dookreślanie treści filozoficznych językiem poezji, to element historiozofii sytuującej dzieje Słowian w ciągu rozwoju Historii, próba ich osadzenia w tradycji europejskiej, wyznaczenia elementu trwania tej kultury (w pamiątkach przeszłości, które socjologowie chcą nazywać korelatami kultury narodowej).

Libelt, obok Cieszkowskiego i Kremera, jawi się zatem, jako świadomy uczestnik dziewiętnastowiecznej formacji myślowej, jeden z prekursorów polskiego myślenia intertekstualnego. Omówienie zagadnienia komparatystyki, historii jej rozwoju, a także przedstawienie poglądów uczonego na temat związków poezji i myśli, są drogowskazem do dalszych badań nad „literackością” tych tekstów. Skoro bowiem sam autor wyraża tak silną wiarę w związek mistyki i filozofii, wydaje się oczywistym, że także warstwa językowa zbliża go do poezji właśnie. Jest to praktyczna realizacja postulatu o łączności tych dwóch, pozornie skrajnych dziedzin. Komparatystyka decyduje o

⁶⁷⁰ Libelt wygłosił szereg odczytów związanych z historią literatury niemieckiej w rozprawie cytowanych, podejmował także problem literatury indyjskiej, francuskiej i angielskiej. Zajmował się także opisem przekładów greckich (zob. K. Libelt, *Przekłady dzieł klasycznych greckich przez Antoniego Bronikowskiego*, „Mrówka” nr 4-6). W 1866 roku wygłosił odczyt *Dwaj bracia Śniadeccy*. W 1872 roku z kolei wydał rozprawę *Psalterz floriański i Biblia królowej Zofii. Dwa najważniejsze pomniki piśmienne starożytnej polszczyzny* na łamach „Rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego (t. VII, Poznań 1872, s. 34 — 85).

myśleniu uczonego oraz sposobie jego przekładu na język filozoficzno-literacki. W dyskurs całości wpisuje się podejście polskich heglistów do przeszłości. Wskazuje na to także intertekstualny charakter ich twórczości. Komparatystyczne zderzenia tekstów literackich (np. zestawienie Cyserona i Krasickiego u Libelta, przywoływanie przez Cieszkowskiego J.W. Goethego⁶⁷¹), czy porównywanie sytuacji Polaków do losu starożytnych narodów (na przykład u Libelta pojawia się zestawienie naszej historii z sytuacją Trojan po zburzeniu Illium), jest próbą wpisania się w historię zorientowaną na tworzenie całości, rozumianej jako wspólnota tradycji i kultury. Jest także próbą przedstawienia prawidłowości historiozoficznych, charakterystycznych dla całej trójki omawianych tutaj filozofów. Historia nie jest dla nich bowiem jednostkowymi zjawiskami, czy zdarzeniami, ale pewnego rodzaju ciągłością, która ujawnia się w oddaleniu czasowym, w specyficznej płynności .

⁶⁷¹ Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 39, 67.

Część II

Retoryczne porządkowanie świata

Ach, stare pytania, stare odpowiedzi, nic im nie dorówna.

Samuel Beckett, *Końcówka*, [w:] Tegoż, *Dramaty. Wybór*, tłum. A. Libera, Wrocław 1995

Rozdział 1. Świat pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi – retoryka wzniosłości wobec doświadczenia kryzysu kultury

Traktaty Libelta – mocno osadzone w realiach swojego czasu – cechuje wzniosłość, którą należy rozumieć jako teoretycznoliterackie, estetyczne i filozoficzne zagadnienie⁶⁷², historyczno-artystyczną i estetyczną specyfikację dzieł oraz kategorię kognitywną, oscylującą wokół problemu percypowania rzeczywistości. Współcześnie bowiem wzniosłość rozpatruje się w dwóch wymiarach, tj. w ujęciu estetyczno-retorycznym, zgodnie z pierwotnym rozumieniem *sublimis*, oraz kognitywnym, ukierunkowanym na odczytywanie doświadczenia świata w ramach filozofii umysłu i refleksji nad społecznym charakterem języka.

Teorię oraz historię wzniosłości najpełniej wyłożył Jarosław Płuciennik w książkach: *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*⁶⁷³ oraz *Figury niewyobrażalnego*⁶⁷⁴. Stanowią one cenny sztafaż w badaniach nad wzniosłością traktatów Libelta nie tylko z uwagi na fakt, iż przedstawiają tradycyjne ujęcia retoryki wzniosłości Pseudo-Longinusa, Nicolasa Boileau'a, Edmuna Burke'a, Immanuela Kanta, Artura Schopenhauera, czy Fryderyka Nietzschego, lecz także ze względu na historyczne różnice powstałe pomiędzy tymi ujęciami, które skrótowo można rozpisać w postaci faz: Boileau wobec Pseudo-Longinusa, Burke wobec Boileau, Kant wobec Burke'a i tak dalej⁶⁷⁵. Jak zauważa autor, koncepcja przezeń zaproponowana „stara się łączyć różne pod względem filozoficznym stanowiska, abstrahując od ich uwikłań metafizycznych czy estetycznych”⁶⁷⁶. Teoria wzniosłości opracowana przez Płuciennika wyróżnia się tym, iż za naturę komunikacji literackiej uznaje mimetyczne aspekty „przedstawienia niewyobrażalnego”⁶⁷⁷. Badacz

⁶⁷² Por. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 17.

⁶⁷³ Przede wszystkim chodzi o *Wprowadzenie* oraz część pierwszą publikacji, na którą składa się przedstawienie historii wzniosłości oraz myśli filozofów i teoretyków takich, jak Cecyliusz z Kaleakte, Pseudo-Longinus, Nicolas Boileau-Despreux, Edmund Burke, Immanuel Kant, Fryderyk Schiller, Hegel, Artur Schopenhauer, Friedrich Theodor Vischer czy Fryderyk Nietzsche (Zob. Tamże, s. 15-130).

⁶⁷⁴ Tegoż, *Figury niewyobrażalnego*, Universitas, Kraków 2002.

⁶⁷⁵ Por. R. Nycz, *Rehabilitowanie wzniosłości*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2-3, s. 2.

⁶⁷⁶ J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 12.

⁶⁷⁷ Por. J.F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda*, tłum. M. Bieńczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 2-3, s. 173-189 (Płuciennik stosując pojęcie „przedstawienia niewyobrażalnego, jak się zdaje, czytelnie nawiązuje do rozumienia Lyotardowskiego. Wzniosłość wiąże się bowiem z tym, że, jak pisze Lyotard, z odsyłaniem do czegoś, co nie może zostać przekazane, przedstawione (Kantowskie *dargestellt*), a co Płuciennik (a także Nycz) nazywa próbą przedstawienia niewyobrażanego).

próbuję wyjaśnić również zjawiska powiązane z wzniosłością poprzez odwołanie do elementów językowych i literackich.

Pojęcie retoryki wzniosłości stosowane jest głównie w opisie mechanizmów twórczości poetów XVIII, XIX i XX wieku, lecz z powodzeniem może zostać także wykorzystane do analizy i interpretacji wypowiedzi filozoficznej Libelta. Rozprawy, w których poezję uznaje się za punkt wyjścia dla wszelkiej myśli, stanowią w swej warstwie językowej realizację tych elementów wzniosłości, które występują także w literaturze pięknej. Odnaleźć można w nich wzniosłe przedmioty, intensywność afektów (żar, namiętność, ekstaza, entuzjazm, zachwyt, czy wstrząs i groza⁶⁷⁸) oraz figury wzniosłości objawiające się dzięki „sztuce używania języka w celach perswazji emocjonalnej zawężonej do ewokowania emocji związanych z doświadczeniem wzniosłości”⁶⁷⁹. Stanowią one obraz mentalności dziewiętnastowiecznej formacji kulturowej, ewokują uczucia i napięcia powstałe wskutek spotkania z tajemnicą oraz doświadczeniem tego, co nieskończone i niewyraźne. Romantyk, dotknięty kryzysem światopoglądowym, doświadcza obcowania z tajemnicą, z niewidzialnym trwaniem wyższych sił oraz ze skorelowanym poczuciem melancholii i niepokoju, wspaniałomyślną wielkością i lękiem przed potęgą natury⁶⁸⁰. Kosmos, który Libelt prezentuje czytelnikowi, jawi się zaś jako wielki, wspaniały, potężny i przerastający człowieka zbiór sił naturalnych, choć także jako świat w momencie kryzysowym, na granicy załamania oraz przebudowywania swojej struktury. Wszystko w nim iskrzy, błyszczy, porusza się i jest niezwykle energetyczne. Poczucie kryzysu romantycznego, powiązane bezspornie z fundamentalnymi procesami i zjawiskami nowoczesności oraz specyficznym zawieszeniem pomiędzy oświeceniowym pojęciem rozumu, a nowoczesnym progresywizmem⁶⁸¹, najpełniej objawia się więc w retorycznych strukturach, bo są one językowym obrazem napięć społeczno-kulturowych. Wzniosłość stanowi nie tylko element kreacji artystycznej, lecz przede wszystkim obrazuje doświadczenie świata i ujawnia

⁶⁷⁸ Zob. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 163.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 169.

⁶⁸⁰ Por. M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 367.

⁶⁸¹ Zob. M. Strzyżewski, *Wstęp*, [w:] *Zygmunt Krasiński w świetle i cieniu myśli romantycznej*, red. M. Stróżewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 8.

światopogląd⁶⁸²; jest też „magicznym sztychem”⁶⁸³, który spaja pozorny dualizm rzeczywistości i wiąże sprzeczności takie, jak życie i śmierć, powszechność i prywatność, ruch i statykę, czas i beczas, uniwersalność i oryginalność.

Poczynania Libelta nie odbiegają od tła historycznego Europy pierwszej połowy XIX wieku, co jest ważnym stwierdzeniem dla analizy zorientowanej na kognitywny charakter postrzegania kategorii wzniosłości. Kształtujące polityczny charakter Starego Kontynentu liczne rewolucje pokazały, że narody nie są jeszcze gotowe na nadejście nowego ustroju. Oświecenie firmowało wizję świata ustabilizowanego, w dużym stopniu znormalizowanego przez zastane prawa natury, możliwe do ogarnięcia przez ludzki rozum⁶⁸⁴. Człowiek pozostawał w tym widzeniu członkiem zhierarchizowanej społeczności, jak pisze Czesław Zgorzelski, „poddanym działalności cywilizacji i norm współżycia między ludźmi”⁶⁸⁵. Przekonania o harmonii społecznej na przełomie XVIII i XIX wieku straciło jednak na wartości, bo jak pisze dalej Zgorzelski – „historia – rok po roku – przyniosła doświadczenia wręcz przeciwne”⁶⁸⁶. To jeszcze w Oświeceniu powoli rozpędywały się idee, które później uformowały zbiorową świadomość czasów współczesnych⁶⁸⁷. Powstańcy – polscy, włoscy, rosyjscy – zamknęli się w poczuciu paradoksu, bo z jednej strony oczekiwali zmiany systemu społeczno-politycznego, z drugiej jednak, ciągle wierzyli w zwierzchnictwo króla-przewodnika. Ład społeczny okazał się niestabilny, porządek polityczny uległ zburzeniu, a rozwój naukowy i technologiczny nie tyle przyniósł ukojenie, co poczucie zagubienia w wielkim świecie. W tej atmosferze, przyszłość, dalece inna od dotychczasowego uniwersum, jawiła się jako otchłań oraz jako zbiór fantazmatów, wprowadzających umysł w stan niekontrolowanego chaosu:

Kiedy w listopadowy wieczór 1830 roku gromadka polskich romantyków biegła przez Ogród Łazienkowski do pałacu belwederskiego, aby zabić brata cesarskiego, była przed

⁶⁸² Por. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, [w:] *Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, O tragedii i tragiczności, wybór*, przedmowa i oprac. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976, s. 360 („Wartości estetyczne należy ujmować w obrębie sytuacji estetycznej, uwzględniając wszystkie jej elementy, a nadto uwzględniając jej włączenie w rzeczywistość człowieka, w całość świata. Trzeba zatem – dociekając ich sensu – badać, jaka jest wizja rzeczywistości, której są one odpowiednikiem, jakie aspekty świata zostały uwzględnione i włączone w kształt artystyczny”).

⁶⁸³ Zob. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 112.

⁶⁸⁴ Zob. Cz. Zgorzelski, *Przełom romantyczny w dziejach liryki polskiej*, [w:] Tegoż, *O sztuce poetyckiej Mickiewicza. Próby zbliżeń i uogólnień*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1976, s. 12.

⁶⁸⁵ Tamże, s. 12.

⁶⁸⁶ Tamże.

⁶⁸⁷ Zob. *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, pod red. Justyny Miklaszewska, Anny Tomaszewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

nią ciemność historyczna, w której kłębiły się wszystkie widma, jakie nawiedzić miały Polskę i Europę po wymordowaniu czy wypędzeniu królów. Powtarzająca się w całej poezji romantycznej obsesja otchłani, przepaści wypełnionej chmurami, powtarzający się w niej temat skoku w przepaść, lotu czy szalonego pędu przez pustynię i mrok, który w niej panuje, wszystko to nie jest tylko nastrojem i tłem, lecz obrazem świadomości, obrazem chaosu, co w głowach panował⁶⁸⁸.

Niekontrolowany chaos i swoisty skok w przepaść to jednak nie obraz końca historii, lecz symbol przekierowania myślenia o działaniu. Romantykowi bowiem lęk nie tyle przeszkadzał, co pobudzał, dając szansę na pokonanie absolutyzmu rzeczywistości. Wzniosłe czyny, opisywane przez romantyków, są podejmowane po to, by ujarzmić własne ograniczenia oraz osiągnąć dojrzałość osobowości i kultury⁶⁸⁹, co oznacza zarazem świadome porzucenie bezpieczeństwa i otwarcie się na wiarę w to, że „strach zwraca się ku otwartemu horyzontowi zawierającemu możliwości tego, co może nadejść”⁶⁹⁰. Dzięki takiemu podejściu możliwe jest nie tylko poznanie „ja”, lecz także rozszerzenie myślowych horyzontów oraz skuteczne wejście w Ducha Dziejów i niepoddanie się selekcji, w wyniku której narody słabe, pozbawione własnych fundamentów są eliminowane.

Co więcej, specyficzne zawirowanie historii prowokuje nie tylko do poddania się własnym słabościom, lecz przede wszystkim do odważnego przeciwstawienia się absolutyzmowi rzeczywistości oraz odejścia od bezpiecznego przyjęcia, że ukrycie i dostosowanie się do warunków daje poczucie stabilności. Chwilowy marazm, który doprowadził do utraty podmiotowości politycznej w pismach romantyków, jest przezwyciężany, choć jest to walka bolesna, doprowadzająca niejednokrotnie do aporii. Polska filozofia narodowa, zrodzona etapowo w XIX wieku, wyszła z bezpiecznego dziewiczego lasu⁶⁹¹, identyfikując zarazem swoje potrzeby.

Obawy zawarte we wzniosłych konstrukcjach są zarówno próbą neutralizacji poczucia nadchodzącego kryzysu, jak i nadania „pozoru opanowania i ujęcia w przewidywalne i uregulowane formy skomplikowanych reguł poznania i obcowania, bo horyzont – jak twierdzi Blumenberg – to nie tylko nieokreśloność, lecz także ogół kierunków, wobec których ogniskują się ludzkie myśli”⁶⁹². Libeltowskie próby

⁶⁸⁸ A. Kijowski, dz. cyt., s. 25.

⁶⁸⁹ F. Schiller, dz. cyt., s. 91.

⁶⁹⁰ H. Blumenberg, *Praca ...*, s. 6.

⁶⁹¹ Por. Tamże, s. 4.

⁶⁹² Zob. Tamże, s. 7.

ogniskowania się wobec owego horyzontu to swoista synteza tego, co duchowe z tym, co materialne, co zarazem stanowi obraz chęci wykazania, że istnieje ścisły związek pomiędzy *physis* a *pneuma*. Ramy kosmosu Libelta wyznaczają bowiem procesy społeczne, polityczne i kulturowe XIX wieku, zaś metafizyka je reguluje, utrzymując jednocześnie potrzebny społeczeństwu ład.

Językowa reprezentacja dziewiętnastowiecznych obaw i pragnień w pismach Libelta jawi się jako odpowiednik tęsknoty za starym porządkiem, a retoryczne konstrukcje – jako próba ponownego spojenia kultury oraz powrotu do korzeni, które przez zawirowania historyczne, polityczne i kulturowe chwilowo zostały przysłonięte, albo naruszone. Owe wzniosłe powroty pozwalają traktować przeszłość jako nić łączącą dzieje w ciągłą linię⁶⁹³, co jednak nie wiąże się z negatywnym egzaltowaniem, lecz z moralnie usprawiedliwionym przez połączenie *pathos* (poddanie się emocjom) i *ethos* (poddanie się sile rozumu) pragnieniem wiarygodnego przecierania szlaków myślowych oraz kształtowania i utrwalania polskiej tradycji intelektualnej⁶⁹⁴. W koncepcji, której istotnym punktem jest narodowość, ważne są powroty do przeszłości, będące obrazem spiralnego ruchu dziejów i historii. To specyficzne orbitowanie jest też znakiem dynamiki życia oraz afektywnego procesu samo-stwarzania się tak świadomości ściśle narodowej, jak i ogólnej, którą trzeba nazwać nową świadomością nowoczesności.

„Przeszłość” nie jest tworem wyjętym z trwałego i nienaruszalnego spiżu, bo kultura dynamicznie ewoluuje, będąc też swoistym palimpsestem. To, co się już zdarzyło, jest motorem, który napędza teraźniejszość i konstruuje przyszłość. Na określonym etapie kultury zawsze bowiem następuje samouświadomienie, będące rezultatem nie wyabstrahowanej eksplozji myśli, lecz nakładania się na siebie różnych cząstek rzeczywistości. Porządkujący i zarazem usuwający sprzeczności mechanizm opisał Jurji Łotman⁶⁹⁵. Zajmowała się tym także Antonina Kłoskowska, której prace z zakresu socjologii są istotnym uzupełnieniem rozpoznań literackich i kulturowych. Badaczka zauważa wszak, że kultura tworzy się na przestrzeni długiego czasu i trwa dzięki ciągłości doświadczeń, co nie wyklucza zarazem świadomości zachodzących w niej zmian. W ukutej przez Kłoskowską definicji kultury narodowej wyraźnie wysuwa się przekonanie

⁶⁹³ Por. I. Kościeszka, *Sublime (w) historii. Wzniosłość jako narzędzie i przedmiot badań*, „Pamięć i sprawiedliwość” 2012, nr 11/2, s. 115.

⁶⁹⁴ Por. D. Pniewski, *Narzędzia Norwidowskiej moralistyki. Wzniosłość, pathos, etos i paideia w Wielkich słowach i w Modlitwie*, „Studia Norwidiana” 2011, nr 29, s. 24.

⁶⁹⁵ Zob. J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. Bogusław Żyłko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.

o dynamice, gdyż według badaczki kultura narodowa to „dynamiczny układ, gdyż stanowi rezultat twórczych i odbiorczych działań ludzi”⁶⁹⁶. Co więcej, kultura narodowa trwa także w momentach kryzysowych, bo najsilniejsze poczucie narodowości i potrzeba powrotu do fundamentów rodzą się w momencie zagrożenia oraz poczucia zniewolenia. W owym kryzysowym dla narodu polskiego punkcie znaleźli się właśnie twórcy polskiej (romantycznej) filozofii narodowej:

Świat od dawna rozpadł na świat materialnych i świat duchowych stosunków, na obydwóch tych odstaniach pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi. W stanie społecznym porysowały się rozległe jego fundamenty, które składają masy ludu. Wstrząśnienia od dołu porobiły te szczeliny, co sięgły w same ściany budynku. i cement, co je spajał, odpadł (SR, s. 140).

Opisywany przez Libelta rozpad świata wpędza w poczucie trwogi, jednak ów proces odsłania także fundamenty, na których zbudowana jest kultura. Niebezpieczeństwo upadku wrywa z marazmu, a także wpędza w dynamiczne poczucie tęsknoty za starym porządkiem oraz za przeszłością pełną triumfów, w którym „opowieści w gronie zsiwiałych starców” stanowią o istnieniu społeczności. W tej konstrukcji wyraźnie odsłania się pragnienie romantyków do spojenia kultury, powrotu do korzeni, które przez zawirowania historyczne, polityczne i kulturowe chwilowo zostały przysłonięte, albo naruszone.

Problem czasowej harmonii dziejów podejmuje także Cieszkowski, którego schemat historiozoficzny Libelt chętnie wykorzystuje. Autor *Prolegomeny do historiozofii* postuluje konieczność stworzenia ujęcia całościowego, łączącego przeszłość i przyszłość:

Całokształt dziejów, przeto bezwarunkowo i absolutnie trychotomii spekulatywnej podlegać musi, ale aby w niczem wolności rozwoju nie uwłaczać, winniśmy podnieść tu, że nie część jakąś dziejów, np. minioną, lecz właśnie ich całość w tak spekulatywny i organiczny sposób pojmować należy. Całokształt zaś dziejów musi się z przeszłości i z przyszłości składać, z drogi którą już przebyliśmy, jak z tej którą przebyć jeszcze mamy [...] ⁶⁹⁷.

Stan świadomości filozoficznej, opisywany przez Kremera, także zamyka się w opisach wskazujących na doświadczenie zagubienia, mroku, czy kryzysu. Uczony zauważa bowiem, iż ówczesna świadomość jest zamknięta w opustoszałych,

⁶⁹⁶ Zob. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 35.

⁶⁹⁷ A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 6.

zaciemnionych, głuchych i mroźnych sercach⁶⁹⁸, w których nie ma miejsca na zawierzenie chrześcijańskim prawidłom. Rezultatem tej ciemności bytowania w świecie jest zaś rzucanie się „na oślep w nocne otchłanie ostatecznej negacji”⁶⁹⁹. Pozbawione wiary społeczeństwo europejskie naznaczone jest szalonym, potwornym i gruchocącym pędem⁷⁰⁰, którego jednak uświadomienie sobie jest cieniem afektów, jakich w owym czasie doświadczone.

Afekty, będąc pierwotnym, niereprezentatywnym poczuciem intensywności, w kolejnym etapie tworzą ramy percepcji, bo – podążając tropem rozpoznania Gillesa Deleuze’ – trzeba stwierdzić, że poczucie zagrożenia, ogłuszenia czy ociemnienia jest rodzajem emocji, która jest impulsem dla głębokiego i zaangażowanego przeżycia. Wybuch afektów, choć ogromny, jest bowiem przez polskich heglistów kontrolowany. Z jednej strony, przyglądanie się dziejom, wyrażone w metaforze przeciwstawiania się energii sił naturalnych oraz nowych technologii, wprawia w stan pierwotnego pobudzenia, z drugiej – te zmysłowe impresje dają też szanse na krytyczne interpretacje, a więc są emocjami ubranymi w znaczące słowa⁷⁰¹.

Patrzeć na *sublimis* w sposób zorientowany na poszukiwanie określonej wizji świata, ściśle wpisuje się w zamysł odnajdywania w znakach językowych odpowiedników struktur myślowych i światopoglądowych. Jako wartość estetyczna wzniosłość stanowi doświadczenie świata oraz pokazuje rzeczywistość człowieka uwikłanego w świat. Na rzecz związków z psychologią, a nawet polityką i socjologią, wzniosłość wychodzi poza ramy wymiaru estetycznego i filozoficznego⁷⁰². Rozpatrywana w kategoriach kognitywnych, pozwala na skojarzenie emocji i zachowań socjokulturowych z językiem i literaturą. Opuszczając jednak ramy teoretyczne, retoryka wzniosłości uwikłana zostaje w kwestię intersubiektywności doświadczenia. Ta cecha, powiązana z pozaliterackim przekonaniem na temat hierarchii ważności zjawisk i ludzkich spraw, u podstaw której leży porządek aksjologiczny⁷⁰³, wskazuje na to, że wybierane przez pisarza/filozofa zdarzenia, hierarchizowanie ich, nie jest tylko wynikiem jego indywidualnych upodobań, lecz także stanowi element doboru jakiejś określonej zbiorowości mieszczącej się w konkretnym „tu i teraz”. Wybory (motywów, figur, konstrukcji językowych) dokonywane przez Libelta

⁶⁹⁸ J. Kremer, *Pisma pomniejszych*, Nakładem S. Lewentala, Warszawa 1879, s. 8.

⁶⁹⁹ Tamże, s. 8.

⁷⁰⁰ Zob. Tamże, s. 10.

⁷⁰¹ Por. M. Zaleski, *Niczym mydło w grze w srabble*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 34.

⁷⁰² Por. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 16-17.

⁷⁰³ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Odległe źródła refleksji o wzniosłości: co się stało między Boileau a Burke’em*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2-3, s. 6-7.

(szczególnie ich hierarchizowanie) wskazują nie tylko na określoną konwencję, lecz przede wszystkim są wyrazem uczestnictwa w kulturze, obrazują klimat oraz atmosferę czasu i miejsca, w którym autor żyje. Co więcej, wybory te odpowiadają afektom targającymi jednostką w określonym miejscu i czasie. Czas i miejsce są zaś kluczowe, bo wpisują się w problem budowania samoświadomości w oparciu o doświadczenie „małej kultury”. Te doświadczenia zaś są niemi, z których człowiek tką kolejne, coraz bardziej złożone struktury. Dlatego właśnie słowa, rozumiane jako już doświadczone reprezentacje, idąc za Paulem Ricoeurem, są historią wielu sił.

Tezę o intersubiektywności doświadczenia wzniosłości, a zarazem o jej mocy kreatywnej, oddaje opisana przez Cyncerona w *Mówcy*, wykładnia trzech stylów, a zwłaszcza stylu wysokiego:

Trzeci styl wymowy (*genus grande*) cechuje wzniosłość, bogactwo, siła przekonywania, ozdobność, w nim z pewnością tkwi największa moc. (...) Tej to wymowy rzeczą jest wpływać na umysły ludzkie i wszelkimi sposobami je poruszać. Ona już to wdziera się do serca, już to wkrada się niepostrzeżenie, sieje nowe myśli, wyrwa dawno zakorzenione⁷⁰⁴.

I choć starożytny mówca wskazuje na retoryczne zabiegi budowania wzniosłości, to jednocześnie prowokuje do refleksji nad pozaliterackimi warunkami jej istnienia. Uczony wskazuje bowiem na przekonania wpływające na hierarchizację⁷⁰⁵, a także na proces zamiany tego, co niedoświadczalne, ukryte w doświadczalną reprezentację. Uświadomienie sobie wybuchu afektu jest próbą wyrwania – a więc nazwania – tego, co „dawno zakorzenione”.

Intersubiektywność wzniosłości określają także słowa traktatu Pseudo-Longinusa *O górnosci*:

Rzeczywiście górne jest to, co ostoi się przy długim przemyśleniu; przeciwko czemu opór jest trudny, a raczej niemożliwy, i czego pamięć jest silna i niezatarta. W ogóle za piękną i prawdziwą górnoscą uważaj to, co zawsze wszystkim się podoba. Bo gdy mimo różnic w obyczajach, sposobie życia, zamiłowaniach, wieku, wszyscy mają o tym samym to samo mniemanie, to ten sąd i ta zgoda bez uprzedniego porozumienia się daje silne i niesporne uwierzytelnienie przedmiotowi podziwu⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ Cyncero *Mówca (Trzy style)*, przeł. J. Korfanty. Cyt. wg *Rzymska krytyka i teoria literatury*, wybór i oprac. S. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 208-209.

⁷⁰⁵ Por. T. Kostkiewiczowa, dz. cyt., s. 7.

⁷⁰⁶ Pseudo-Longinos *O górnosci*, [w:] *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przeł. I oprac. T. Sinko, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Wrocław 1951, s. 100.

W tym wypadku uwaga również jest skupiona na retoryce, jednak Pseudo-Longinus wychodzi poza ramy zasad i technik pisania/mówienia, czym inspiruje do tego, by wzniosłość potraktować nie tylko jako umiejętność techniczną, lecz także jako warunek świadomego przeżywania dzieła. Dla Pseudo-Longinusa wzniosłość nie jest jedynie stylem, lecz właściwością myśli, o której decyduje zarówno przedmiot opisu, jak i osoba i okoliczności, na co wskazuje Teresa Kostkiewiczowa:

Wzniosłość wypowiedzi jest więc funkcją współistnienia i współdziałania kilku elementów, wśród których osoba mówiącego i okoliczności mówienia grają rolę bardzo istotną. Z jednej strony więc nadawca winien legitymować się swoistym mandatem upoważniającym do zabierania głosu w owych sprawach szczególnych i niezwykłych. [...] Z drugiej zaś strony o przyjętym przez nadawcę sposobie mówienia decydować winny okoliczności wypowiedzenia⁷⁰⁷.

Na te cechy, w swojej teoretycznej refleksji na temat estetyki, wskazuje także Libelt. Kiedy bowiem uczyony definiuje sztukę i dokonuje jej podziału, wymienia cechy mówcy, którego działania wchodzi w skład tak zwanych sztuk mównych. Orator ma nie tylko przekonywać, ale i porywać słuchacza, zaś poezja stanowić ma pełną zachwyty i wdzięku mowę niebiańską. Filozof zauważa także, że styl to nie abstrakcyjna kategoria, lecz przede wszystkim „styl to pisarz, to człowiek” (EO, s. 34), swoista właściwość osobowości autora, która powoduje, że jest on rozpoznawalny. W tego typu rozważania zaplecza emocjonalnego, niesionego przez słowa wpisuje się refleksja filozofa na temat źródeł natchnienia muzycznego i poetyckiego:

Natchnienie artysty muzycznego może natężyć publiczność słuchającą, ale go nie wywołuje. Samo usposobienie ognistej duszy je rodzi, a artysta wylewa je tonami z równą potęgą uczucia, osamotniony w zaciszy domowego ustronia, jak na sali koncertowej ogrzmiany burzą poklasków. Innego, bo przedmiotowego rodzaju jest natchnienie improwizatora poety. Słowo jest węzłem społecznym ducha z duchem, ogniwem ich połączenia przez wymianę myśli, międzymorzem między oceanami myślenia. To też poeta improwizujący słowem, czerpie prawdą potęgę improwizacji z siebie, ale ją rozbudza, rozpala słuchaczami. Jak nikt do siebie nie mówi, tak nikt sam sobie nie improwizuje. Słuchacze są ujemną elektrycznością, która w naprężeniu trzyma dodatnią elektryczność fantazy improwizującego poety [...] (EO, s. 323-324).

Libelt zwraca uwagę na moc słowa (zwłaszcza mówionego), z którym nierozzerwalnie wiąże się wywoływanie emocji. Dla filozofa moc improwizacji

⁷⁰⁷ T. Kostkiewiczowa, dz. cyt., s. 9–10.

tkwi w zdolności do ewokowania uczuć w słowach, zwłaszcza w umiejętności jej dopasowania do miejsca, kontekstu, sytuacji oraz publiczności:

W sferę całkiem zewnętrznego, dramatycznego natchnienia wstępuje improwizacya mówcy. Potrzeba jej nie tylko publiczności, ale i akcji. Wielkie i ważne wypadki, walka interesów zajmująca umysły, rozbudzone namiętności, naprężone wyczekiwanie całego narodu – oto sytuacje, w których się mówca improwizator znajdować musi, jeżeli w ni zadrgnąć ma nerw improwizacyi i rozbłysnąć natchnionemi słowy (EO, s. 425).

Ponadto, wskazuje na to, że dobrego mówcę – improwizatora – cechuje ognista dusza, umiejętność projektowania wzniosłych obrazów oraz panowanie nad obszernym materiałem językowym, co z kolei wiąże się z trafnym i efektywnym wyrażaniem myśli (EO, s. 427). Utrzymuje, że wzniosłość jest doświadczeniem kolektywnym, zachodzącym w procesie interakcji pomiędzy mówiącym (improwizującym) a słuchającym⁷⁰⁸. Natchnienie, rozumiane jako stan ducha ludzkiego, pojmuje zaś przede wszystkim jako proces styczności ducha nieskończonego (Boga) z duszą ludzką (EO, s. 71). Mówca, a także poeta, manifestują więc różne punkty widzenia, pozwalają rozbłysnąć słowom w ramach wymiany myśli, rozpalają dusze słuchaczy, a także ustanawiają znaczenia i prowokują do krytycznego myślenia, bo jak pisze w XX wieku Gilles Deleuze, „dzięki sztuce, zamiast widzieć jeden świat, nasz, widzimy, jak świat się pomnaża, ilu jest bowiem oryginalnych artystów, tyloma dysponujemy światami”⁷⁰⁹, gdyż to „wielki pisarz wymyśla nieznane lub zapoznane afekty i ukazuje je jako stawanie się jego postaci”⁷¹⁰.

Libeltowi trzeba więc przypisać miano teoretyka wzniosłości. Uczony jawi się nie tylko jako pisarz, realizujący kategorię wzniosłości w warstwie językowej swoich tekstów, lecz także, jako świadomy filozof-estetyk, autor własnej koncepcji estetyki (i wzniosłości). Już na pierwszych kartach *Estetyki czyli umnictwa pięknego* Libelt dostrzega zależność pomiędzy poczuciem lęku a percepcją piękna:

Toć i my jeszcze w latach dziecinnych podobamy sobie w przedmiotach świecących się, jaskrawych kolorem, gładkich, okrągłych, lub nadobnych kształtem; a uciekamy przed ciemnością, postrachem, lub niebezpieczeństwem. Dziecię do dziecka łatwo się zbliży, chętnie bawi się z rybką, małym ptaszkiem, lub pieskiem, ale trwoży się przed nieznaną sobie dorosłą osobą, albo przed zwierzęciem większych rozmiarów. Tę trwożę wzbudza instynkt, chroniący je od niebezpieczeństwa, który wszystkie inne w rażenia przytłumia, i dopiero

⁷⁰⁸ Zob. I. Puchalska, dz. cyt., s. 395.

⁷⁰⁹ G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 44.

⁷¹⁰ Tamże, s. 193.

zwolna przed lepszym doświadczeniem ustępuje. To są pierwsze znamiona piękna, które bezpośrednio na zmysły człowieka działało, chociaż nie umiał sobie z tego zdać sprawy, dla czego mu się ten, lub ów przedmiot podoba. Późniejszym musiało być poznanie dobra. Zrazu najściślej z uczuciem powiązane, objawiało się w przyjemności z doznanych wewnątrz wrażeń, jak złe objawiało się w bólu i dolegliwości (EO, s. 1-2).

Polski uczony, wpisuje się w ogólne refleksje królewieckiego filozofa na temat cech wspólnych wzniosłości i piękna:

Piękno zgodne jest ze wzniosłością w tym, że jedno i drugie podoba się samo dla siebie, a następnie w tym, że jedno i drugie nie zakłada sądu zmysłowego ani logicznie określającego, lecz sąd refleksyjny⁷¹¹.

Libelt zauważa bowiem, że piękno „obudza od razu w nas upodobanie, z którego sobie zdać sprawy nie umiemy” (EO, s. 2), zaś duch człowieka jest rezonansem, na którym odbija się wszelkie upodobanie. W swojej refleksji wskazuje też na piękno natury, które wzbudza pożądanie i inspirację. Jego zdaniem widoki i pejzaże powodują nie tylko zachwyty, lecz przede wszystkim namysł. Stepy Akermańskie, Czatyrdah i niezmierzone morza, które filozof wymienia, pobudzają do uniesienia oraz poczucia łączności z naturą (EO, s. 97). Podobne przemyślenia można znaleźć w traktatach innego polskiego heglisty – Józefa Kremera – dla którego próba zmysłowej percepcji natury jest przyrodzoną właściwością człowieka i warunkiem koniecznym tworzenia „prawdziwej sztuki”⁷¹².

Refleksja na temat intersubiektywności *sublimis* nie może być pozbawiona nawiązania do tez stawianych przez Jeana-Françoisa Lyotarda. Twierdzenia francuskiego filozofa są bowiem kluczową kategorią opisu sztuki XX wieku, które – zdaniem Ryszarda Nycza – doprowadziły do zwrotu w traktowaniu wzniosłości po tym, jak wcześniej odłożono ją do lamusa⁷¹³. Warto wykorzystać rozpoznania Lyotarda do odczytania traktatów romantycznych, bo choć dotyczą głównie sztuki ponowoczesnej (powrotu wzniosłości w malarstwie Barnetta Newmana), to pokazują, że ta trudna do uchwycenia kategoria jest właściwością sztuki, znakiem absolutu, o którym pisze Libelt w rozważaniach składających się na *Estetykę czyli umniactwo piękne*. Sam Lyotard dostrzega zresztą, iż to właśnie w romantyzmie wzniosłość zatryumfowała i odegrała znaczącą rolę w kryzysie poetyki klasycznej:

⁷¹¹ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 148.

⁷¹² Zob. D. Pniewski, *Józef Kremer a Cyprian Norwid...*, s. 267.

⁷¹³ Zob. R. Nycz, *Rehabilitowanie...*, s. 3.

To sprzeczne uczucie, przyjemność i ból, radość i trwoga, egzaltacja i depresja, zostało w Europie ochrzczone (albo ochrzczone na nowo), między XVII a XVIII stuleciem, imieniem wzniosłości. W grze o to imię los poetyki klasycznej doznał klęski; w tym imieniu estetyka obroniła swoje prawa krytyczne do sztuki, i zatryumfował romantyzm, czyli nowoczesność⁷¹⁴.

Przykładem oczywistego romantycznego dziedzictwa jest twórczość Newmana, wpisywana w nurt malarstwa barwnych płaszczyzn (*color field painting*) i obficie czerpiąca z podstawowego założenia sztuki romantycznej, czyli z ekspresji piktoralnej (piktoralnej)⁷¹⁵ jako środka niewyobrażalnego⁷¹⁶. Zarówno twórczość malarska, jak i teksty pisane, posiadają wspólny mianownik, jakim jest podświadome poczucie, że nie wszystko zostało zilustrowane/wypowiedziane:

Dyscypliny i instytucje myśli zakładają z góry, że nie wszystko zostało powiedziane, zapisane, zarejestrowane. Słowa usłyszane czy wypowiedziane nie są ostatnimi. „Po” zdaniu, „po” kolorze, zdarza się jeszcze jakieś zdanie, jakiś kolor. Nie wiadomo jakie. Sądzymy, że wiemy, jeśli ufamy regułom, które pozwalają wiązać zdanie ze zdaniem, kolor z kolorem, i które zachowały się właśnie we wspomnianych instytucjach przeszłości i przyszłości⁷¹⁷

Newman i Libelt, zapoznani z pismami Edmunda Burke’a oraz Immanuela Kanta, wiedzą, że niewyraźne nie jest częścią wyizolowaną. Wiedzą natomiast, że każdy kolor i słowo przychodzą „po”, bo jak pisze Lyotard, „niewyraźne nie istnieje w jakimś „tam”, w innym świecie, w innym czasie, lecz w tym mianowicie: że się zdarza (coś)”⁷¹⁸. Doniosłe znaczenie odgrywa więc kategoria „tu i teraz”, objawiająca się wyraźnie po raz pierwszy w twórczości malarskiej i eseistycznej Newmana: w tytułach obrazów: *Here I, Here II, Here III, Not Over There*, dwóch obrazach o tytule *Now* i dwóch kolejnych – *Be* oraz w tytule eseju *The Sublime is Now*. Kategoria *now* to oczywiste nawiązanie do hermeneutyki, element osadzenia zarówno badacza, jak i filozofa/pisarza w określonym momencie i miejscu. Jest także częścią interpretacji opartej na klasycznym kole hermeneutycznym, bo przy jednoczesnym trzymaniu się owego *now*, pamiętać należy o tym, co przeszłe, co stanowi fundament myślenia oraz tworzenia, i co jest swoistym

⁷¹⁴ J.F. Lyotard, dz. cyt., s. 176.

⁷¹⁵ Por. W.J.T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986 oraz Tegoż, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1994 (chodzi tu szczególnie o teorię zwrotu piktoralnego, ang. *the pictorial turn*).

⁷¹⁶ Zob. Tamże, s. 176.

⁷¹⁷ J.F. Lyotard, dz. cyt., s. 175.

⁷¹⁸ Tamże, s. 176.

przed-rozumieniem⁷¹⁹. „Tu i teraz” implikuje też przekonanie, że sztuka jest, z jednej strony efektem pracy twórcy, z drugiej – istnieje i jakby na nowo tworzy się dzięki wrażeniom odbiorcy⁷²⁰. Wzniosłość jest więc nie tylko kategorią estetyczną, lecz także może być – jak pisze Lyotard – trybem wrażliwości artystycznej⁷²¹, ujawniającym się zwłaszcza w sytuacjach przebudowy sposobu widzenia i rozumienia świata. Zarówno bowiem Libelt, jak i Newman, to jednostki doświadczone przeżyciem głębokiego kryzysu światopoglądowego nowoczesności. Obaj artyści rozumieją, że zadaniem artysty jest zakodowanie w namacalnym słowie/kolorze tego, co, co zdarzyło się „przed” oraz wywołanie „po”.

U Libelta perspektywa takiego spojrzenia objawia się w refleksji teoretycznej na temat sztuki. Wystarczy prześledzić spis treści *Estetyki czyli umnictwa pięknego (część ogólna)*, by dojść do wniosku, iż sztuka dla uczonego stanowi element zakorzenia w czasie i w przestrzeni. Sztukę, którą uważa za ideał w rzeczywistości, harmonię formy i znaczenia, myśl wrytą w materiał, traktuje bowiem jako wyraz wieku, charakteru narodowego i indywidualności:

Sztuka przedstawia nam się naprzód jako myśl wryta w materyał., a tym samym wyglądająca z materyału. Jest to ważne znaczenie sztuki. Nie materyał zatym, nie kunszt, nie praca, ale to, co przez pracę z materyału przegląda, to, co jest niejako duszą martwego materyału, to jest istotą sztuki (EO, s. 80).

Uczony przyjmuje, że sztuka to nie tylko materiał, lecz przede wszystkim „popęd ducha na zewnątrz” (EO, s. 81), czym wyraźnie nawiązuje do Hegłowskiego twierdzenia na temat właściwości sztuki – przezierania przez jej materiał duszy artysty. Sztuka w rozważaniach Libelta wynika oczywiście z ludzkiej indywidualności, jednak tym, co różni polskiego uczonego od Hegla, jest przekonanie, że dzieła są także skutkiem „ogólnego ruchu ducha w ludzkości i w czasie” (EO, s. 81). Artysta jest więc „reprezentantem, posłannikiem ducha czasu” (EO, s. 81), uczestnikiem kultury, który przelewa swoje zakorzenie na materiał⁷²², ale jednocześnie dzieło sztuki projektuje

⁷¹⁹ Por. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 26 („Można powiedzieć, że żadna odmiana sztuki nie powstaje z niczego, zawsze przychodzi p o”).

⁷²⁰ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Percept, afekt i pojęcie*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 1999, nr 17, s. 10-11.

⁷²¹ Zob. J.F. Lyotard, dz. cyt., s. 177.

⁷²² Por. J. Kremer, *Listy z Krakowa*, t 1: *Wstępne zasady estetyki*, Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego, Kraków 1843, s. 63-64 („[...] Jeżeli bowiem sztuki piękne są myślą i córami ducha naszego, wcielonego w materyał, już jasno znać, iż świat fizyczny, dostarczyć winien sztuce osnowy swojej, i niby materialnej przyrodziwy”). Bardzo podobne twierdzenie znajdziemy u Libelta na kartach *Estetyki czyli umnictwa pięknego (część ogólna)*: „Człowieka życie jest utkwione w materyi. Duch tylko w niej i przez nią działać

nowe światy. Libelt zauważa bowiem, iż „[...] żaden sztukmistrz nie jest nad swój czas, ale jest sam synem czasu, jest apostołem ducha jego [...]” (EO, s. 81), a sztuki piękne wywołuje duch czasu; „[...] sztuki piękne mogą i muszą być narodowe, gdziekolwiek narodowy rozwinął się pierwiastek [...]” (EO, s. 82); a zarazem stanowią efekt „pojedynkowego usposobienia sztukmistrza”, bo „człowiek na wszystkim wytłacza osobowość swoją” (EO, s. 83). Skoro więc człowiek we wszystkim pozostawia ślad swojej osobowości, to czyni to również w trakcie recepcji rozmaitych tekstów kultury:

On na narodowości wzrósł, nią się przejął, z jej tła bierze najczęściej swoje ideały, i ubiera je w narodowe szaty. Wszakże, jeżeli duch czasu w nim się wypowiada, nie jest to samej jego osobistości i jego narodowości płodem, ale tysiąca innych poprzednich okoliczności, które się tu i owdzie, sporadycznie, jako znamiona nowej epoki pokazywały, a w geniuszu artysty znalazły, nie tylko zupełny wyraz swój, ale i potrzebną moc, siłę i wytrwałość, nadające im powagę i uznanie (EO, s. 45).

Wszelka percepcja, a także akt tworzenia, powiązane są z materią, nie wykraczają poza nią, lecz z niej wyrastają:

Wyobraźnia jest więc naprzód bierna, wystawiona na działanie zmysłów i na odbijanie się na niej obrazów natury, i sprawująca, że je człowiek, jako całość, i jedność wyobrażenia pojmuje. Przez zmysły nasze np. z przedmiotu naturalnego konia, wpływają tyloliczne wrażenia, maści, kształtu, ruchu, rżenia, twardości lub miękkości włosia, kopyt i skóry itp. ale jedność tych wszystkich wrażeń, w której właściwie leży obraz konia, żadnym osobnym zmysłem nie wraza się. Tę jedność daje wyobraźnia. Wrażenia owe pojedyncze wpływały na nerwy i obudzały czucie, jedność dopiero tych wrażeń daje obraz, czyli wiedzę konia (EO, s. 70).

Tego typu podejście wynika także z przyjęcia przez filozofa naznaczonego heglizmem założenia, że ciało to zwierciadło duszy, na którym odbijają się zmysły i przede wszystkim dusza:

Postać człowieka, jak widzieliśmy, jest początkiem i końcem sztuk pięknych, jest ich ześrodkowaniem. Jest to chodząca architektura, chodzące snycerstwo i malarstwo. Bo człowiek

może. Przez wpływ na materią może się jedynie obudzić duch w niej utajony; a wpływ na materią nie może znów być inny, tylko przez materią. Ztąd wynika ta konieczność, że, aby się obudził duch w człowieku, potrzeba dla niego zewnętrznego świata, któryby na niego wpływał, i potrzeba ciała człowieczemu takiej organizacji, którąby wpływy te, jak o w rażenia na siebie mógł przyjmować. Pięciu zmysłami stoi człowiek otworem na w rażenia zewnętrznego świata. W rażenia te przyjmuje wyobraźnia, i w tej chwili sta ją się wiedzą, jak o wyobrażenia (EO, s. 70).

jest mieszkaniem i przybytkiem ducha; jest cielesną jego postacią, jego posągiem; jest jego kolorowym obrazem. W nim jest poezja i melodia (EO, s. 92).

Udział wyobraźni w percepcji rzeczywistości to także element myśli Kanta. Wyobraźnia według królewieckiego filozofa odgrywa znaczącą rolę w procesie powstawania wrażenia wzniosłości:

Wyobraźnia (jako twórcza władza poznawcza) jest mianowicie bardzo wielką potęgą w tworzeniu niejako drugiej przyrody z materiału dostarczonego jej przez przyrodę rzeczywistą. (...) Odczuwamy przy tym naszą niezależność od prawa kojarzenia (które wiąże się z empirycznym używaniem owej władzy) tak, że wprawdzie podług tego prawa zapożyczamy od przyrody materiał, ale potrafimy go przerobić w coś zupełnie innego, a mianowicie w coś, co jest wyższe niż przyroda. (...) Terenem, na którym zdolność tworzenia idei estetycznych może objawić się w całej pełni, jest właśnie poezja⁷²³.

Obaj filozofowie, Libelt i Kant, wychodzą poza to, co dane przez rozum, choć jednocześnie wskazują na udział natury tego, co materialne, w procesie tworzenia wyobrażenia. Siła twórcza tkwi bowiem w połączeniu imaginacji i percepcji zmysłowej. Wyobraźnia, tak w myśli Kanta, jak Libelta, jest nie tylko bierna, ale i „czynnotwórcza”, tj. odtwarza nie tylko to, co zewnątrz, lecz pozwala projektować to, co ukryte wewnątrz człowieka. „Ideały (...) [które – przyp. M.U.] dziećmi są natchnienia” (EO, s. 72), dają ująć się w wytwory materialne, a dzięki temu trwają i są dostępne człowiekowi. Artysta jawi się przy tym jako jednostka świadoma i autonomiczna w stosunku do otaczającej ją rzeczywistości. Poeta przyjmuje bowiem przewyciężającego naiwną percepcję na rzecz ponadmaterialnych i nieskończonych idei postawę kreatora⁷²⁴. Ten sąd wyraźnie koresponduje z Schillerowskim konceptem poety naiwnego i sentymentalnego⁷²⁵. Libelt dostrzega, że wyobraźnia najpierw wyrasta ze zmysłowego poznania (wrodzonego geniuszu piękna, dającego możliwość doświadczenia przyjemności), by później przejść w twór dojrzały, którego istotą jest doświadczenie ludzkiego wnętrza (geniusz wzniosłości):

⁷²³ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia...*, s. 242-243.

⁷²⁴ Zob. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości ...*, s. 113.

⁷²⁵ Zob. F. Schiller, *O wzniosłości*, [w:] Tegoż, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Czyelnik, Warszawa 1972, s. 177.

Poczucie piękna może nas wyzwalać, ale jego dziedziną jest zmysłowość. We wzniosłości zaś najważniejszy jest element etyczny, to, co pozwala człowiekowi poczuć się wolnym⁷²⁶.

Oznacza to, że tezy Libelta, dotyczące zagadnienia doświadczenia rzeczywistości, wpisują się w charakterystyczny dla epoki romantyzmu zespół wyobrażeń, zamykający się w określeniach: nieskończony, bezgraniczny, nieustanny i nieokreślony, co z kolei implikuje romantyczną tezę doświadczenia i przeżywania, nie zaś opisywania rzeczywistości⁷²⁷. Sublimicystyczna epifania, o której pisał także mistrz Libelta – Hegel – doprowadza bowiem jednostkę do granic poznania, umożliwiając jej dotknięcie nieskończoności. Polski uczony wpisuje się także w Kantowskie pojęcie geniuszu, w epoce romantyzmu zyskujące niebywałą popularność. Genialność, o której królewiecki filozof pisał w *Krytyce władzy sądenia*, jest czymś przeciwnym w stosunku do naśladownictwa, jest elementem kreacyjnej postawy artysty, która sprawia, że literatura ma charakter niemimetyczny⁷²⁸.

Poszukiwanie „nieokreśloności” rodzi jednak rozliczne wątpliwości i pytania, które podnosi między innymi Lyotard w szkicu *Wzniosłość i awangarda*. Uczony, mawiając kwestię próby usystematyzowania zagadnienia wzniosłości w refleksji nad sztuką od końca XVII do końca XVIII wieku, dochodzi do wniosku, że systematycznemu wykładowi retoryki i poetyki towarzyszą liczne problemy. We wzniosłym dyskursie pojawiają się bowiem kategorie takie, jak: wzniosła myśl, zaznaczająca się w prostocie swego wyrażenia lub w milczeniu, czy ukrycie, sprawiające, że w naukowej refleksji rodzą się pojęcia figury, nie-figury i figury ukrytej, prowokujące do zadawania pytań: „A może istnieją zabiegi, mające ukryć figury, istnieją figury zacierania figur? Jak odróżnić figurę ukrytą od nie-figury? I czym jest nie-figura?”⁷²⁹.

Okazuje się zatem, że – jak zauważa Płuciennik – „podmiot pragnie przedstawić coś, co jest ostatecznie nieprzedstawialne, choć rozumiane pojęciowo”⁷³⁰. Wzniosłość, zwłaszcza modernistyczna, jest więc zbiorem różnych chwytów takich, jak abstrakcja (w obrębie, której można znaleźć na przykład stylizację na bełkot, wynikającą

⁷²⁶ J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 91.

⁷²⁷ Por. M. Strzyżewski, *Romantyczna nieskończoność. Studium identyfikacji pojęcia*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2010, s. 13

⁷²⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia...*, s. 233-234.

⁷²⁹ J.F. Lyotard, *Wzniosłość ...*, s. 178.

⁷³⁰ J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 32 (Por. J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998).

z przekonania, że „gramatyka i słownik języka literackiego” są „akademizmami [...] zrodzonym z pobożności, uniemożliwiającej aluzję do nieprzedstawialnego”⁷³¹) oraz intertekstualność⁷³², charakterystyczna nie tylko dla moderny, ale i dla romantyzmu. Podążając tropem Lyotarda, a także Gillesa Deleuza, trzeba stwierdzić, że nieokreśloność jako wyznacznik kognitywnego charakteru wzniosłości w twórczości filozoficznej Libelta wyraża się w tak w próbach teoretycznych (określenie istoty sztuki), jak i w językowej próbie skonstruowania reprezentacji afektów. Świadczy to o tym, że już romantycy rozumieli, iż poezja prezentuje „niewidomy świat” tudzież ujmuje rzeczy zmysłowe – niejako oderwane, pojedyncze – w całość. Znaczenia afektywne u romantyków dają się rozpatrywać w ramach rozszerzonego sposobu rozumienia wartości semantycznych tekstu kulturowego. Libelt w swoich pismach poświadcza bowiem dość wyraźnie, że przeciwstawianie afektu jest zgubne, bo romantyczna sztuka i nauka opierają się na konsolidacji doświadczeń zmysłowych i ponadzmysłowych. Afekt nie może być zatem traktowany jako opozycja intelektu, a raczej jako integralna część świadomego poznania⁷³³.

Przyjęcie za podstawę tez dwudziestowiecznych w analizie dyskursu wzniosłości pozwala zrozumieć, że charakter romantyczności, skupiony na tworzeniu cyrkularnego schematu historiozoficznego oraz kulturowo-filozoficznego, jest też próbą syntezy doświadczenia świata według Deleuzjańskiej zasady *tenir debout tout seul*⁷³⁴. Co więcej, ta swoista wrażliwość i umiejętność jej zamknięcia w sztuce, postawienia do pionu⁷³⁵, wynika z natury Słowian, bo jak pisze choćby Mickiewicz:

U Słowian, jak mówiłem, instynkt boski, duch, jest w wyższym może stopniu rozwinięty niż u jakiegokolwiek innego ludu; stąd ich skłonność do wszystkiego, co religijne, co głębokie i wzniosłe, stąd to ustawiczne zapuszczanie się w przeszłość i w przyszłość, ta obojętność dla terażniejszości⁷³⁶.

Tego typu refleksje, wpisujące się w imagologiczne spojrzenie na kwestię Słowian, prezentuje także autor *Dziewicy Orleańskiej*. Uczony sytuuje tę nację po raz kolejny w polu spostrzeżeń opartych na cechach przypisywanych narodom rolniczym:

⁷³¹ J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie...*, s. 60.

⁷³² Zob. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 33.

⁷³³ Por. R. Nycz, *Afektywne manifesty*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1, s. 11.

⁷³⁴ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, dz. cyt., s. 11.

⁷³⁵ Por. Tamże, s. 11 (Paweł Pieniążek w przypisie do tłumaczenia francuskiej frazy *tenir debout tout seul* wyjaśnia, iż oznacza ona dosłownie „trzymać się (samemu) prosto/stać na nogach”, co wykorzystuje Deleuze jako grę znaczeń).

⁷³⁶ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, kurs II, wykład X, [w:] Tegoż, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, Czytelnik, Warszawa 1955, t. X, s. 208.

[...] Słowianie łagodnego ducha, lud rolniczy, swobodny, do których mile wdzięczyły się rozległe łąny, złotym i srebrnym kłosem zbóż okryte: mile się uśmiechały obfite pastwiska i łąki kwiciste; którym mile jaśniały srebrne nurty Wisły i sine wody Dniepru; im więc świeciło się wszystko w naturze; i ten obszar tworów, oblany promieniami słońca, świetny kolorami różnolitymi, nazywali światem. Słowianie zatem po Grekach, najbliżsi byli z ludów, poznania świata w przymiocie piękna (DO, s. 97).

Wzniosłość stanowi, prócz wpisywania w wywód filozoficzny paralel komparatystycznych zderzających to, co stare z tym, co nowe, kulturę Południa z kulturą Północy, element schematu historiozoficznego, tudzież tryb wrażliwości artystycznej, a nawet narodowościowej. Wzniosłość dla Słowian jest bowiem ważną częścią duszy, afektem wspólnie manifestowanym i artykułowanym.

Potwierdzają to teoretyczne dywagacje autora *Ballad i romansów*, który za warunek *sine qua non* pojęcia filozofii, sztuki i przede wszystkim przeszłości, uznaje umiejętność odczuwania *sublimis*:

Otóż aby pojmować sztukę, aby pojmować filozofię, a nawet aby pojmować przyszłość, trzeba koniecznie dobyć z naszego wnętrza ten boski ton, który w nim gości; trzeba koniecznie podnieść się do stanu, jaki przed chwilą opisałem. Naród tak podatny do pojmowania rzeczy podniosłych, zapalania się ku nim, realizowania ich, zawdzięcza te przymioty długiej tradycji poświęcenia, walk, ofiar. Nie będzie mógł nawet zachować w sobie i doskonalić tych przymiotów, jeśli nie będzie pamiętał o owym stanie, jeśli nic będzie się ustawicznie zagłębiał w owo tradycyjne ognisko, aby otrzymać iskrę elektryczną wytryskującą z tak daleka i aby udzielać jej każdemu, kto się do nas zbliża. [...] Kto niezdolny wzruszyć się myślą o rzeczach wielkich i boskich, ten nie należy do naszego narodu, to nie czysty Słowianin. Z tym światłem przebiegając dzisiejsze społeczeństwo, można by łatwo znaleźć drogę do przyszłości⁷³⁷.

Niewątpliwie, słowa Mickiewicza znajdują odzwierciedlenie w pismach Libelta⁷³⁸. Wieszczy sytuuje kategorię wzniosłości w polu działania imaginacji, intuicji, uczucia i wiary, opierając ją zarazem na tym, co głębokie i religijne, co powiązane z instynktem boskim, religijnością i duchem⁷³⁹, a na tym samym fundamencie wzrasta filozofia wyobraźni Libelta. Autor *Samowładztwa rozumu* niejednokrotnie udowadnia bowiem,

⁷³⁷ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, kurs IV, wykład III, t. XI, s. 348.

⁷³⁸ Por. D. Pniewski, *Józef Kremer a Cyprian Norwid...*, s. 265- 266 (Autor artykułu dostrzega fakt, że estetyka zarówno Libelta, jak i Kremera są kompatybilne, co wskazuje na to, że pomimo różnic metodycznych i stylistycznych, dyskurs filozoficzny oraz poetycki zająbiają się ze sobą. Autor wskazuje także na posługiwanie się przez Norwida podobnymi do Kremerowskich sformułowaniami i wyobrażeniami, co również widoczne jest w zestawieniu Libelta z Mickiewiczem).

⁷³⁹ Por. M. Cieśla-Korytowska, *O wzniosłości „Dziadów”*, „Testy Drugie” 1996, nr 2-3, s. 25.

że wiara i czucie stanowią dlań najważniejszą kategorię poznania, równorzędną w stosunku do rozumu. Libeltowskie refleksje na temat filozofii wyobraźni, a także podjęte przezeń próby dialektycznego spojenia filozofii Hegla z chrześcijaństwem⁷⁴⁰, opierają się więc na podobnym do Mickiewiczowskiego założeniu. Podobnie jak wieszcz, tak i filozof, za miejsce narodzin myśli uznaje duszę, wierząc również w to, że prorocтво jest tylko wtedy prawdziwe, gdy respektuje zarówno przeczucie, jak i intelekt⁷⁴¹. Ponadto, uczony wzniosłość, podobnie jak wieszcz, uznaje za charakter romantyczności:

Oto charakter romantyczności, bo co bezpośrednio, tak jak w improwizacji z dna duszy płynie, w nieskończoność się rozlewa, jest romantyczne. Jak tylko duch w siebie wstępuje, rozwiera się oraz przepaścistość i noc jego niezmierna, a w niej wiją się cienie duchów w kolosalnych i fantastycznych zarysach, występują potęgi duchowe, losami ludzi i narodów kierujące, dalej odzywają się przeczucia, widziadła, trwogi, i zabobonne wiary ludu. Toteż romantyczność jest niejako estetycznym temperamentem dusz ognistych, jak symboliczność, geniuszów żeńskich. Rozległa to kraina, romantyczność! – bo jest nią każde przeczucie przyszłości, każde pojrzenie poza grób, każda tęsknota duszy do innego świata, każda myśl trowzna, co nas wśród szczęścia ogarnia. Gdy poezja jest wieszczaniem, jest w tym przymiocie często romantyczna; jest nią każda inna sztuka, ilekroć nas w świat duchowy przenosi, albo przynajmniej pogląd w niezmiernie jego okolice rozwiera (EO, s. 431-432).

Podobne do Mickiewiczowskiego jest także postrzeganie przez Libelta kategorii wzniosłości jako reakcji odbiorcy oraz procesu jej odbioru jako odczuwania i współodczuwania. Autor *Pana Tadeusza* pisze:

Ci, co doznają takiego wrażenia, przybierają mimo woli postawę odpowiednią uczuciu wydanemu w dziele sztuki. Taki jest więc wpływ wzniosłości w naturze i sztuce na tych, którzy ją odczuwają. Cóż stanowi znamię zgrzybiałości epoki kończącej się? Oto brak siły zdolnej wzniecić w ludziach takie uczucia. Kiedy prawodawcy starożytnego Rzymu, kiedy mówcy i rządcy nie mieli już tego ognia, tego natężenia życia [...], wtedy to nadszedł koniec świata rzymskiego i ku wielkiemu zdumieniu starożytnego świata spotykano ludzi nowych, których nowa siła, chrześcijaństwo, rzuciła nagle pełnych życia pomiędzy zgrzybiałą społeczność. Jeśli trzeba być natchnionym, żeby sprawić takie skutki, to aby je odczuć, potrzeba mieć duszę podniosłą i zdolną wlecieć za ludźmi natchnionymi w przyszłość. Potrzeba tego, co Schelling nazywa osobnym organem. Ów szacowny organ nie jest dany wszystkim narodom i że w obrębie jednego narodu nie wszyscy posiadają go w równym

⁷⁴⁰ Por. M. Sobeski, *Cieszkowski i Krasieński* „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1912, nr XXXIX, s. 3-4.

⁷⁴¹ Zob. A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, kurs II, wykład XXX, [w]: *Dzieła*, Warszawa 1955, t. X, s. 389.

stopniu[...]. Poszukajcie nakreślonego przez Edmunda Burkego typu ludzi wrażliwych na wzniosłość⁷⁴².

Owo odczucie, będące „osobnym organem”, stanowiącym o pełni człowieczeństwa, jest zarazem w myśli poety istotną cechą narodową, wpływającą na charakter Słowian (entuzjastyczne i egzaltowane usposobienie tej nacji)⁷⁴³. Wzniosłość można więc uznać za kolejny, po komparatystyce, element budowy koncepcji historiozoficznej sytuującej Słowian w dziejach. Przyjęcie *sublimis* za ważny element składowy duszy słowiańskiej pozwala także zrozumieć sposób myślenia romantyków o dziejach i powinnościach artystów/uczonych. Wspólne manifestowanie i wyrażanie emocji oraz uczuć, jak pisze Ryszard Nycz, łączy i dzieli równocześnie, a także prowadzi do przełomowych działań i rządzi procesami konstruowania pamięci wspólnotowej przeszłości, tak ważnej przecież dla narodu, który musi trwać pomimo zniewolenia⁷⁴⁴.

1.1. Oto „mowa”, która do uczuć naszych przemawia: Libełt o wzniosłości jako doświadczeniu słuchowym

Niezwykle interesujące, z punktu widzenia obranego w tej części pracy (zwłaszcza powiązania kategorii estetycznych z zapleczem emocjonalnym, afektywnym), są refleksje filozofa na temat muzyki. Stanowi ona bowiem dla niego mowę duszy, „co tylko do uczucia przemawia, bo tylko z uczucia wychodzi, nie w brzmieniu słów przeto, ale w dźwięku tonów zrozumiała się czyni” (PM, s. 196), a także posiada władzę nad uczuciami, którą nazywa nastrojeniem duszy do melodii:

[...] Stąd to owa władza muzyki na uczucie, której nieraz wyrozumieć nie można, owo nastrojenie duszy do głównego charakteru melodii, któremu się człowiek oprzeć nie potrafi, bo władze rozumu milczą, a uczucie tonami instrumentu wywołane, nas całych owłada (PM, s. 196)⁷⁴⁵.

W rozprawie *System umnictwa czyli filozofii umysłowej* autor dokonuje uszczegółowienia tego zagadnienia, przez co uzasadnia wartość muzyki „wysokiej”

⁷⁴² Zob. A. Mickiewicz, kurs IV, wykład III, t. XI, dz. cyt., s. 346-347.

⁷⁴³ Por. M. Cieśla-Korytowska, dz. cyt., s. 27.

⁷⁴⁴ Zob. R. Nycz, *Afektywne manifesty*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1, s. 11.

⁷⁴⁵ Por. SUI, s. 240: „[...] rozbudza uczucie, czy to miłości, czy wiary, czy zapędu, czy nieoznaczonego zadowolenia, i tonami melodyjnymi się wylewa. Nawet w smutnych i rzewnych melodyjach, rozlana taka błogość, że więcej szczęście, choćby tylko minione, albo choćby tylko w nadziei, niżeli samą boleść i cierpienie wypowiada”.

w kształtowaniu myśli oraz wskazuje, iż znaczenie muzyki jest podobne do tego, które przypisuje się poezji. Muzyka wysoka stanowi dla Libelta przejście od uczucia do myśli, od stanu „zwierzęcości” do stanu „człowieczeństwa” (SUI, s. 240). Wśród rodzajów zawierających tak zwane muzyczne myśli wymienia oratoria, msze, uwertury, symfonie, etiudy oraz nokturny. Tak, jak cały system Libeltowski w dużym stopniu opiera się na estetyce Kanta, tak i pojęcie muzyki z tym myśleniem jest zgodne. Autor *Krytyki władzy sądzienia* uznaje ją bowiem za sztukę znajdującą się na drugim po poezji miejscu, najbardziej do niej zbliżoną i naturalnie z nią się łączącą⁷⁴⁶.

Problem natchnienia oraz percepcji dzieła poetyckiego i muzycznego Libelt porusza także na kartach *Estetyki czyli umnictwa pięknego (część ogólna)*, w zasadzie powtarzając ustalenia zawarte w *Systemie umnictwa* i w *Potędze muzyki*. Zaznacza bowiem, że nie tyle samo wierszowanie, czy granie na instrumencie, jest istotą tego typu sztuk, co swoiste echo pozostawiające ślad w duszy człowieka:

Aby się o tym przekonać, że istotnie ręce, palce, materyał, instrument, ślepyi tylko są narzędziami myśli, wyrabiającej się w materyale, i że ona sama kieruje robotą, ona sama robotnikiem, dość widzieć sztukmistrza w zapale i w zachwycie sztuki. Czy to poeta, czy kompozytor improwizuje, słowa, głos, palce, instrument, struny, wszystko, co jest ciałem, środkiem, narzędziem, ślepe oddaje posługi, i ani wie o nich sztukmistrz, samą myślą natchniony, co wierszem lub melodyą na zewnątrz płynie, i życie sobie nadaje w materyale słów i tonów. Podobnie farby zlewają się w myśli natchnioną pod pędzlem malarza; pod dłutem snycerza przelewa się w zimny marmur; wreszcie kamienie zestawiają się w myśl wielką, pod planem architekta, który mu nakreśliło natchnienie (EO, s. 84).

Tytuł rozprawy *Potęga muzyki* znajduje swoje wyjaśnienie już we wprowadzeniu, na które składa się opis przeżyć siedemnastowiecznego podróżnika, poety i śpiewaka – Pietro de Castelnuovo – którego gra na lutni, skłoniła gromadę otaczających go łotrów do odstąpienia od dokonania kradzieży i morderstwa. Kolejnym przykładem łagodzenia obyczajów przez muzykę są według Libelta losy włoskiego kompozytora operowego i skrzypka epoki baroku – Alessandra Stradelli. Filozof przywołuje legendę, wedle której Stradella obdarzony szpetną twarzą i niezgrabnymi ruchami, w momencie tworzenia muzyki smyczkowej zmieniał się w kogoś o niebiańskich, opromienionych balaskiem rysach:

⁷⁴⁶ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 262-264.

[...] Atoli gdy skrzypce ujął w ręce, gdy je przyparł szczęką do piersi i długim jasnym pociąganiem smyczka ze czworostrunu pierwsze w duszy zabrzmiały mu tony, od razu zróśł się z instrumentem i jakby żyłą pulsową od serca idącą, o którą skrzypce opierał, tchnął życiem w drzewce i struny, tak przelewały się z piersi jego uczucia w instrument, i odwrotnie – tonęły do piersi i unosiły duszę całą. Oblicze rozpromienione w regularne i miłe ułożyło się rysy, postawa urosła, ruchy ciała spyszniały [...]" (PM, s. 190).

Uczony relacjonuje historię miłości Stradelli do zaręczonej weneckanki, która owładnięta jego muzyką, porzuciła narzeczonego Fernanda. Zraniony kochanek postanowił zamordować kompozytora, jednak zanim tego dokonał usłyszał dźwięki oratorium *San Giovanni Battista* wykonywanego przez muzyka. Dowodzi to zdaniem Libelta potęgi tonów muzyki⁷⁴⁷.

Zdaniem filozofa muzyka jest także wrodzoną zdolnością człowieka, nie tylko z uwagi na fakt, iż jej tony wpływają na uczucia, lecz także dlatego, że głos stanowi przyrodzony instrument, gdyż „z muzyką i z instrumentem rodzi się człowiek na świat” (PM, 196)⁷⁴⁸. Libelt uznaje także, że muzykalność ujawnia się w mowie, „boć i mowa bywa wyrazem uczucia, do myśli każdej, zdania każdego jakaś część jego przywiązana i dlatego głos, z którego urabiają się wyrazy i po których słuchu naszego dochodzą, nastraja się tak rozmaitymi odcieniami, jak rozmaite są uczucia, którym służy” (PM, s. 198). Jest ona także przyrodzona zwierzętom, które równie mocno jak człowiek reagują na dźwięki i same je wytwarzają. Istotną wartością muzyki jest jej „mowa”, która przemawia do uczuć człowieka, i to sprawia, że jest w myśli dziewiętnastowiecznej uprzywilejowana. Zgodnie z twierdzeniem Burke’a romantycy przyjmują prymat słyszalności nad wizualnością, co irlandzki estetyk potwierdza w *Dociekaniach filozoficznych* wejściem w polemikę z Horacym, którą rozpoczyna od fragmentu *Ars Poetica*:

Segnius inritat animos demissa per aures

Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus

⁷⁴⁷ Przedstawiona przez uczonego historia losów włoskiego kompozytora nie może być jednak uznana za dokładne jej odwzorowanie. Stradella rzeczywiście zakochał się w weneckance Agnese Van Uffele, faworycie szlachcica weneckiego Alvisigo Contariniego, jednak nie uciekł do Rzymu (w Rzymie przebywał wcześniej, skąd został przepędzony za rozwiązły styl życia), lecz do Turynu, i wbrew relacji filozofa – został zaatakowany przez wynajętych przez szlachcica dwóch płatnych morderców podczas wyjścia z klasztoru po ceremonii zaślubin z Uffele. Po ucieczce do Genui nie zmienił swojego zachowania względem kobiet, i ostatecznie został zasztyletowany przez braci Lomellini, których siostrę uwiódł. Prawdziwe losy muzyka są zatem dalekie od romantycznej, sielankowej wizji, snutej przez Libelta. Podejrzewać jednak należy, że konstrukcja tych dwóch historii, jest wynikiem literackich zdolności polskiego filozofa, a ich przytoczenie oddawać ma moc muzyki, o której wiedzieli przedstawiciele najstarszych narodów.

⁷⁴⁸ Por. S. Lanier, *The Science of English Verse*, Nowy Jork 1800 s. 51.

(Mniej porusza człowieka to, co tylko słyszy,
Niż to, co wiernie pokazują mu oczy)⁷⁴⁹.

Do czasów Burke'a sztuki wizualne stawiano ponad muzykę i poezję, podkreślając, że doświadczenia tak płynne nie mogą być dobitne. Burke co do zasady zgadza się z tym stwierdzeniem, jednak jego uszczegółowienie, że to, co słyszalne gwarantuje poczucie tajemnicy pozbawionej wyraźnych granic, pozwala romantykom na usytuowanie poezji wśród najdoskonalszych form drogi do poznania:

[...] nic właściwie nie może uderzyć umysłu swoją wielkością, jeśli nie przybliży się w jakiś sposób ku nieskończoności, nic zaś tego nie potrafi uczynić, jeśli jesteśmy w stanie postrzegać jego granice; a przecież widzieć przedmiot, a postrzegać jego granice, to jedno i to samo⁷⁵⁰.

Muzyka jest dla formacji Libelta ważna, bo będąc pierwowzorem poezji, pozwala doświadczyć niewyraźnego. Słuch bowiem skupia się nie tyle na dosłowności poznania, co na „uderzeniu” emocji, dzięki rozpadowi relacji przestrzennych potrzebnych człowiekowi do tego, by mógł pewnie i namacalnie orientować się w rzeczywistości. To zaś, co jest niewyraźne i niedotykalne dla retoryki wzniosłości wydaje się kluczowe.

Prób przekładu muzyki na język poetycki dokonywało wielu poetów i pisarzy. Dla Libelta najlepszym tego przykładem jest twórczość poetycka Mickiewicza, zwłaszcza zaś fragment XII Księgi *Pana Tadeusza*, opisujący niezwykle koncert Jankiela:

Wybornym wierszem oddał nasz Mickiewicz tę mowę muzyki, którą do uczuć naszych przemawia:

.... już drżą drążki tak lekkimi ruchy,
Jak gdyby zadzwoniło w strunę skrzydło muchy,
Wydając ciche, ledwie słyszalne brzęczenia.
Mistrz zawsze patrzył w niebo czekając natchnienia.
Spojrzał z góry, instrument dumnym okiem zmierzył,
Wzniósł ręce, spuścił razem, w dwa drążki uderzył,
Zdumieli się słuchacze. —

Razem ze strun wiela

⁷⁴⁹ E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. Piotr Graff, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1968, s. 67.

⁷⁵⁰ Tamże, s. 70.

Buchnął dźwięk, jakby cała janczarska kapela
Ozwała się dzwonkami, z zelami, z bębenki.
Brzmi *Polonez Trzeciego Maja!* – Skończone dźwięki
Radością oddychają, radością słuch poją,
Dziewki chcą tańczyć, chłopcy w miejscu nie dostoją. –
Lecz starców myśli z dźwiękiem w przeszłość się uniosły
W owe lata szczęśliwe, gdy senat i posły,
Po dniu Trzeciego Maja, w ratuszowej sali,
Zgodzonego z narodem króla fetowali⁷⁵¹.

Literackie zobrazowanie wpływu muzyki na człowieka skonstruowane przez Mickiewicza w *Panu Tadeuszu* stanowi dla uczonego jakby dookreślenie wysnutej tezy. To, co poeta zapisał w postaci wiersza, u Libelta odzwierciedla się w słowach:

Atoli dopóki człowiek żyw życiem młodzianina, życiem męża, życiem starca, byle jeszcze silnej woli i silnego ognia, dopóty muzyka najdzielniej wpływa na ukształcenie jego. Ona jedna bezpośrednio kanałem ucha płynie do uczuć i porusza je bez względu na wiek, ród, płeć i wychowanie (PM, s. 207).

To ważne stwierdzenie, bo wskazuje na to, że muzyka ma nie tylko dostarczać wrażeń estetycznych, lecz także wzniosłych, czyli takich, które prowadzą do przejścia poza granice poza granice tego, co doświadczalne. Muzyka Jankiela to nie tylko urocze tło, lecz wartość wprawiająca w stan kontemplacji dzięki owym buchającym dźwiękom, przez swoje uderzenia wywołujące poczucie obezwładnienia, zauroczenia i jednocześnie ekstazy. Literacki obraz koncertu opiera się na różnicowaniu głośności, swoistym nagłym odejściu od harmonii dźwięku, od powabu, delikatności i lekkości⁷⁵², na rzecz mocnego uderzenia. Najpierw Jankiel uderza w drażki lekkimi, harmonijnymi ruchami, wprowadzając w poczucie melancholii i rozkoszy nad pięknem muzyki, by następnie dynamicznie uderzyć w instrument i wyprowadzić z tego swoistego marazmu słuchających, zapędzić ich w silne, lecz także skrajne afekty.

Wysoki stopień afektywności i potęga brzmienia są tymi wartościami, które romantycy cenili sobie najbardziej, a koncert Jankiela właśnie na nich się skupia i je wywołuje, przeplatając miarowe uderzenia, hukiem. Muzyka ma zdolność kreowania

⁷⁵¹ Por. *Adama Mickiewicza Dzieła Wszystkie*, zebrane i opracowane staraniem Komitetu Redakcyjnego, Warszawa 1934, t. 4: *Pan Tadeusz*.

⁷⁵² Zob. E. Burke, *Dociekania...*, s. 142.

namiętności bez pośrednictwa obrazów, co z kolei pozwala obezwładnić duszę i napełnić ją trwogą, gdyż

wszystko, co nagle i nieoczekiwane, budzi naszą czujność, to jest mamy poczucie niebezpieczeństwa, przed którym nasza natura każe nam się strzec. Można zauważyć, że pojedynczy dźwięk o pewnej sile, choć krótkotrwały, jeśli powtarza się raz po raz, sprawia wielkie wrażenie⁷⁵³.

Jeśli bowiem wzniosłość jest „najsilniejszym uczuciem, jakiego umysł jest w stanie doznawać”⁷⁵⁴, a o jego powstawaniu decyduje zdziwienie, zawsze połączone z pewnym rodzajem strachu, to właśnie w tym aspekcie tkwi moc koncertu Jankiela. Pojedynczy, mocniejszy dźwięk, który przerywa delikatne uderzenia, pobudza do twórczego zdziwienia, pozwalającego dotknąć niewyobrażalnego, wyjść poza sferę bezpieczeństwa, zorganizowanego wcześniej przez delikatną muzykę.

Przekonanie Libelta ma swoje źródła w rodzących się jeszcze pod koniec XVIII wieku ideach skupiających się na wpływie muzyki na słuchacza, pobudzania w nim skrajnych emocji. Muzyka bowiem w przekonaniu uczonych przełomu XVIII i XIX wieku miała dostęp do ulotnych kategorii doświadczenia, dzięki temu, idąc tropem tytułu rozprawy Libelta, cechowała się potęgą. O tych właściwościach muzyki John T. Hamilton pisze:

Mówiono, że jako język uczuć muzyka cieszy się bezpośrednim dostępem do ulotnego życia emocji i dlatego uważano ją za niezmiernie potężną, niebezpiecznie zmysłową i moralnie problematyczną. Przyjemność, jaką niewątpliwie dawało doświadczenie muzyczne, mogła z łatwością – nieprzewidywalnie – obrócić się w największą przykrość. Radość mogła w każdej chwili przynieść ból. To, co umożliwiało muzyce rozjaśnianie dusz, ścieranie rozpacz, czy ośmielanie trwożliwych, czyniło ją również zdolną do zamroczenia trzeźwego myśliciela, wpędzania śmiałych w zakłopotanie, a nawet pograżania tych już [uprzednio] niestabilnych dalej w szaleństwo. Słuchacz był postrzegany jako mający mały wybór, z wyjątkiem podlegania doświadczeniu podporządkowywania swojej subiektywnej woli odurzającej mocy muzyki⁷⁵⁵.

Libelt, snując refleksję nad muzyką, wpisuje się zarówno w badania z zakresu pogranicza i korespondencji sztuk, jaki i semiotyki oraz retoryki wzniosłości. Prócz próby

⁷⁵³ Zob. Tamże, s. 94.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 43.

⁷⁵⁵ J.T. Hamilton, *Music, Madness and the Unworking of Language*, Columbia University Press, New York 2008, s. 101 za: M. Krasieńska, *Dociekania filozoficzne... Edmunda Burke'a a problem muzycznej wzniosłości*, „Studia z Historii Filozofii” 2020, nr 1, s. 186.

odwołania się do literatury, przekładu dźwięków muzyki na język mowy, czy literatury, porusza kwestię odbioru różnych dzieł sztuki, wywyższając przy tym muzykę. Malarstwo oraz snycerstwo, choć są, zdaniem Libelta, bliskie muzyce, „stają się tylko dla znawcy przedmiotem podziwu i przyjemności, nie są zatem ani tak bezpośredniego, ani tak rozległego wpływu” (PM, s. 207)⁷⁵⁶. Muzyka ma więc tę przewagę, że wpływa zarówno na koneserów, jaki i na prosty lud, „rozochoci, rozżali, ukoi, że dusza i ciało czują się na swobodzie” (PM, s. 207). Przewagą muzyki nad malarstwem i snycerstwem jest według uczonego także ozywianie ideałów:

[...] Muzyka myśląca, czyli ubierająca myśli w tony, jest na tym stanowisku używotniejszym malarstwem, a że ma korzyści czasu, których tamto nie miało używotnia całą czasową rozciągłość ideałów (PM, s. 240-241).

Tę tezę udowadnia poprzez interpretację porównawczą fresków Michała Anioła namalowanych na murach Kaplicy Sykstyńskiej oraz oratoriów autorstwa niemieckiego kompozytora Georga Friedricha Händla, *Męki Pańskiej* Jana Sebastiana Bacha, *Paulusa (Świętego Pawła)* Felixa Mendelssohna-Bartholdy’ego i *Fausta* Antoniego Radziwiłła. Libelt uznaje, że dzieła Michała Anioła, przedstawiają jedynie pojedyncze, najważniejsze momenty stworzenia, zaś muzyka wielkie dzieło kreacji oddaje harmonią tonów. Jej siłą jest utożsamianie przez kompozytora myśli i uczucia. Muzyka ma więc zdolność do ewokowania uczuć, bo ma do nich niewytłumaczalny dostęp i możliwość wywoływania skrajnych emocji: radości i trwogi. Siłą i zarazem przewagą muzyki nad innymi sztukami jest jej nieograniczoność, której nie posiada percepcja wzrokowa.

Problematykę muzyki filozof przedstawia także w *Systemie umniactwa czyli filozofii umysłowej*, skupiając się na elementach wyżej wymienionych sztuk, na sposobie kształtowania przez nie ideałów i ukazywania piękna, a także na problemach ich odbioru (SUI, s. 237 i następ.). Filozof dostrzega problem w odczytaniu myśli zawartej w muzyce, co wynika z jej symbolicznej, „beztękstowej” natury. Wpisuje się w założenia Burke’a, który także dostrzega trudność w przekładzie emocji na język dzieła malarskiego oraz przewagę słowa nad obrazem:

W malarstwie możemy dowoli przedstawić każdą świetną postać, ale nigdy nie potrafimy dać jej tych ożywczych rysów, jakie mogą jej nadać słowa. Aby przedstawić na obrazie anioła, można jedynie narysować młodzieńca z skrzydłami, ale czy malarstwo potrafi wydać coś tak podniosłego, jak jedno tylko dodane słowo: „Anioł Pański”? To prawda, że nie

⁷⁵⁶ Por. EO, s. 80.

ma tu żadnego jasnego wyobrażenia, ale te słowa bardziej poruszają umysł niż obraz zmysłowy, to zaś jest wszystko, czego chcę dowieść⁷⁵⁷.

Słowa niosą więc za sobą pewien ładunek asocjacyjny ujawniający się bez konieczności odwołania do tego, co widzialne, co oczywiste⁷⁵⁸. Z kolei muzyka, tak bliska poezji, pobudza wyobraźnię i wpływa na emocje, a jednocześnie, jak się zdaje, zawiera pewien system metadanych, które odwzorowują świadomość i tożsamość narodową. Przekonanie to firmował nie tylko Libelt, ale gro z dziewiętnastowiecznych polskich uczonych. Podzielał je na przykład Józef Kremer, który z całą stanowczością podkreślał, że „słuch i wzrok są zmysłami nieskończoności [...]”⁷⁵⁹.

Libelt – proponuje więc takie spojrzenie na poezję i muzykę, które dostarcza formalnych indeksów tożsamości. Oznacza to, że zarówno słowa, jak i dźwięki działają na zasadzie podobnej do tej, która rządzi konwencjami społecznymi, określającymi na przykład relacyjność kolorów. Te kody są akceptowalne, ale ostatecznie są też arbitralne, bo wynikają z konwencji kulturowych i uwarunkowań historycznych i, jak się zdaje ten sam rodzaj relacji charakteryzuje poezję i muzykę⁷⁶⁰. Refleksja teoretyczna Libelta oscyluje wokół problemu konceptualizacji tożsamości narodowej w sztuce. Autor próbuje bowiem, w sposób mniej lub bardziej świadomy, połączyć refleksje afektywną i intelektualną, tj. próbuje powiązać kategorie emocjonalne z elementami *stricte* formalnymi. Tego typu badania są bardzo wyraźne w dziewiętnastowiecznej myśli angielskiej, a przykładem jest działalność Sidneya Laniera, który w pracy *The Science of English Verse* z 1882 roku potraktował charakterystyczny rytm poezji anglosaskiej jako dowód na konceptualizację tożsamości anglosaskiej w poezji⁷⁶¹.

1.2. [...] i tam, gdzie szumią puszcze czarne [...] – o kryzysie światopoglądu romantycznego ukrytym we wzniosłych przedmiotach

Wzniosłe przedmioty, których oczywiście nie można traktować jako wyabstrahowanych ze wzniosłej stylistyki elementów konstrukcyjnych (nie istnieją bez środków językowych, ewokowanych przez konstrukcje morfologiczne, zjawiska

⁷⁵⁷ E. Burke, *Dociekania...*, s. 199.

⁷⁵⁸ Por. J.F. Lyotard, dz. cyt., s. 183.

⁷⁵⁹ J. Kremer, *Listy...* t I, s. 94.

⁷⁶⁰ Por. J.D. Kerkering *The Poetics of National and Racial Identity in Nineteenth-Century American Literature*, Cambridge 2003, s. 16.

⁷⁶¹ Zob. Tamże, s. 23.

leksykalne i figury retoryczne *sensu stricto*⁷⁶²), oddają najpełniej wyrazisty styl Libelta. Tak ukierunkowana analiza i interpretacja pozwala na skonstruowanie obrazu sposobu myślenia autora *Dziewicy Orleańskiej* o *Dziejach i Historii*. Obecność i dobór wzniosłych przedmiotów nie tylko wzmacnia polor wypowiedzi filozoficznej, lecz także pokazuje zakorzenienie filozofa w swoim czasie. Wiek XIX, czas rozwoju technologicznego, odkrywania tożsamości narodowej, poszukiwania indywidualności, najpełniej objawia się właśnie w tekstach literackich za pomocą specyficznych figur. Komparatystyczne zderzenia Libelta wzbogacone o analizę obecności w nich wzniosłych przedmiotów jawią się więc jako pełny obraz schematu historiozoficznego opartego na ruchu cyrkularnym. To, co pojawia się w traktatach filozoficznych uczonego, przejawia się także w poezji tego okresu, i wskazuje na fakt, iż ta twórczość jest mocno powiązana z kontekstem społeczno-kulturowym XIX wieku.

W poszukiwaniu wzniosłych przedmiotów w piśmiennictwie filozoficznym Libelta nieprzecenioną wartość ma stworzony przez Edmunda Burke'a ich katalog. Wśród nich irlandzki filozof wymienia zjawiska i przedmioty, które mają moc wywoływania doświadczenia wzniosłości, a stanowią je między innymi widok jadowitych zwierząt, równin oraz oceanów, opowieści o duchach, miejsca mroczne i ciemne, wszelkie wizje piekła, boskie moce⁷⁶³, wysokie góry, przechodzenie światła w ciemność, dźwięki armat, odgłosy burzy, wiatru, szalejące orkany, przepaście, czy nawet wielkie budowle i maszyny⁷⁶⁴. Podobny repertuar motywów przedstawia Kant w *Krytyce władzy sądzienia* (w pierwszej części dzieła *Krytyka estetycznej władzy sądzienia*). Przede wszystkim jednak za wzniosłość uznaje wszystko to, co jest absolutnie, ponad wszelkie porównanie wielkie⁷⁶⁵. To skłania uczonego do wprowadzenia rozróżnienia na wzniosłość matematyczną i dynamiczną, określające sposób oceny przedmiotu (powiązane z charakterystycznym poruszeniem umysłu, które nie pojawia się na przykład w ocenie piękna)⁷⁶⁶. Pierwsza z wymienionych odnosi się do władzy poznania (wiąże się z oceną wielkości), zaś druga – pożądania (pozwala wytworzyć przekonanie o istnieniu przedmiotów/zjawisk wielkich ponad miarę)⁷⁶⁷.

⁷⁶² Zob. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 34-36.

⁷⁶³ Chodzi szczególnie o człowieka postawionego wobec boskich mocy, przed którymi kurczy się w małości własnej natury (Zob. M. Gołaszewska, dz. cyt., s. 77).

⁷⁶⁴ Zob. E. Burke, *Dociekania...*, s. 64-99.

⁷⁶⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 136.

⁷⁶⁶ Zob. Tamże, s. 131.

⁷⁶⁷ Zob. R. Specht, *Pojęcie wzniosłości w filozofii Kanta*, „Studia z Historii Filozofii” 2013, nr 2, s. 172.

Wzniosłe przedmioty obecne są zarówno w pismach Libelta, jak i w twórczości innych przedstawicieli nurtu (Kremera i Cieszkowskiego), co sugeruje uniwersalistyczny wymiar tego zjawiska. Polscy hegliści w swoich dziełach prezentują bowiem kosmos jako wielki, wspaniały, potężny i przerastający człowieka zbiór sił naturalnych⁷⁶⁸, choć także konstruuja wizję świata znajdującego się w momencie kryzysowym, na granicy załamania, przebudowywania swojej struktury (świata, w którym „pękły niebios zwierciadła”⁷⁶⁹). Wszystko w nim iskrzy, błyszczy, porusza się, jest niezwykle energetyczne. Wzniosłe obrazowanie tego doświadczenia stanowi jednak nie tylko element kreacji artystycznej, lecz przede wszystkim odzwierciedla doświadczenie świata, ujawnia światopogląd⁷⁷⁰; poczucie kryzysu oraz jest próbą powrotu do ciągłości historii. To także wyraz szczególnej koncepcji historiozoficznej, wedle której to przeszłość stanowi o tożsamości człowieka.

W wywodach filozoficznych polskich heglistów odnajdziemy szereg przedmiotów wzniosłych, pokazujących, że świat, u którego progu stoją, znajduje się w momencie przebudowy. Jest to silne nawiązanie do estetyki Kanta, ponieważ w siejących zagładę i chaos siłach natury upatrywał on impulsu pobudzającego poczucie wzniosłości. Szczególnie mocno objawia się to w twórczości filozoficznej Libelta. Przejawia on bowiem wyraźną tendencję do naśladowania poetyckiego języka oraz świadomego nawiązywania (parafrazowana) utworów literackich. Znajdziemy więc u niego obnażone szczyty gór⁷⁷¹:

Tak góral pokochał obnażone szczyty gór [...] i mieszkaniec północy spod skwarnych i barwistych okolic południa wraca do krain zimy, mgły i szarego nieba [...]” (OM, s. 11)⁷⁷².

Ten literacki obraz górskiego krajobrazu należy potraktować przede wszystkim zarówno jako dziką, jak i uduchowioną przestrzeń, często wzbogaconą o opisy czarnych puszczy, czy siennej wody, rozbijającej się o skały. Te zaś potęgują wrażenie bezkresu i bezmiaru, bo do ich właściwości należy obezwładniająca moc:

⁷⁶⁸ Por. M. Gołaszewska, dz. cyt., s. 367.

⁷⁶⁹ A. Mickiewicz, *Hymn na dzień Zwiastowania Najświętszej Marii Panny*, [w:] Tegoż, *Poezje*, wydanie przygotował S. Pigoń, Nakład Gubrynowicza i Syna, Lwów 1929, s. 153.

⁷⁷⁰ Por. M. Scheler, dz. cyt., s. 360 („Wartości estetyczne należy ujmować w obrębie sytuacji estetycznej, uwzględniając wszystkie jej elementy, a nadto uwzględniając jej włączenie w rzeczywistość człowieka, w całość świata. Trzeba zatem – dociekając ich sensu – badać, jaka jest wizja rzeczywistości, której są one odpowiednikiem, jakie aspekty świata zostały uwzględnione i włączone w kształt artystyczny”).

⁷⁷¹ Warto wspomnieć, że Józef Kremer w *Listach z Krakowa* traktował o kategorii wzniosłości i słał przede wszystkim Tatry, Alpy, Himalaje i Andy, miłując naturę (Zob. J. Kremer, *Listy z Krakowa*, t 1: *Wstępne zasady estetyki*, Kraków 1843, s. 63-67, np. „Jeżeli zaś sztuka pamiętać będzie, że jest pierworodną ducha córą, że ona z nadgwiezdnych światów ród swój wiedzie, jeżeli rozgoreje zacnem uznaniem siebie, już wtedy urosnie w olbrzyma, przerośnie naturę i wszelkie jej sprawy. Bo zaprawdę, drogi przyjacielu mój, choć ogromne i majestatu pełne są dzieła natury, szlachetniejsze atoli jeszcze są dzieła z ducha płynące. Zaiste, wysokie są Alpów i Tatrów przyczoła, ale wyżej sięgają zacne człowieka sprawy [s. 63]).

⁷⁷² Por. A. Mickiewicz, *Widok gór ze stepów Kozłowa*, [w:] Tegoż, *Sonety Krymskie*, Łódź 1928, s. 18.

[...] i tam, gdzie szumią puszcze czarne, i tam, gdzie prochami woda sina się rozbija, i gdzie szerokie łąny złotym kłosem powiewają, i tam na turniach gór ojczystych, strażnicach odwiecznych jego ziemicy” (OM, s. 13)⁷⁷³.

Libelt nie jest także obojętny na szerokie stopy Ukrainy:

Nieprzyzwyczajonych wszakże do tego rodzaju myślenia, do owego wzierania myślą w myśli, duchem w ducha, nie przynęci logika do zamięłowania filozofii. Bo zlega się ona przed nią, jako step ukraiński, po którym umie się kierować i buja swobodnie syn stepu, ale gdzie oko wędrowca, z okolic gór, łąnów, lasów i ogrodów, nie spotykając nic, na czymby się oparło i spoczęło, nad niebo i ziemię, — nuży się i gubi, i słuch tęschny za głosem rodzinnym na próżno się wycęza (EO, s. 48).

Oto wzniosła, szeroka, rozległa perspektywa pejzażu, która przytłacza człowieka, będąca również źródłem witalności. Stepy Ukrainy są bowiem miejscem kojarzonym z płodnością i życiodajnością: „Ciała utalentowanych są to ziemie płodne, ukraińskie, na których lada uprawa bujne przynosi żniwo” (EO, s. 86). Perspektywa tego typu jest jednak przede wszystkim impulsem do poczucia wielkiej „wspaniałomyślności”⁷⁷⁴, tudzież do doświadczenia niewyraźnej tajemnicy. Stanowi rodzaj ambiwalencji emocjonalnej, na które składają się poczucie przyjemnej grozy i zdumienia⁷⁷⁵. Spotkanie z energią wody, powietrza i ziemi oraz z rozległym krajobrazem stepowym jest spotkaniem z życiem i śmiercią⁷⁷⁶, a także z niewytłumaczalnymi siłami, które stawiają człowieka w pozycji kruchości wobec swojej władzy⁷⁷⁷. Rozległy, dziewiczy pejzaż budzi zarazem lęk oraz zadowolenie, a czasem nawet zachwyt⁷⁷⁸. To uczucie potęguje fakt, że obraz jaki przed odbiorcą tworzy Libelt jest wzajemnym uzupełnianiem się perspektyw horyzontalnej (bezkres puszczy i mórz) i wertykalnej (wysokie góry). Wskazują one bowiem na ważny dla filozofa proces wrastania i patrzenia w przyszłość, wspierany przez metaforę łąnów złotego zboża. Przejawia się to także w wierszu *Snuć miłość* Mickiewicza, w którym przy

⁷⁷³ Por. A. Mickiewicz, *Cisza morską oraz Żegluga i Bajdary*, [w:] Tegoż, *Sonety Krymskie*, Nakład A.F. Mittlerera, Łódź 1928, s. 16-17, 20.

⁷⁷⁴ Zob. M. Gołaszewska, dz. cyt., s. 367.

⁷⁷⁵ Zob. T. Rachwał, *Approaches of Infinity. The Sumbilme and the Social. Studies in Eighteenth-Century Writings*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 16 (za J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 163).

⁷⁷⁶ Por. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 259.

⁷⁷⁷ Por. L. Osiński, *Wykład literatury porównawczej*, [w:] *Oświeceni o literaturze*, t. 2, oprac. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 431 (Osiński zauważa, że sztuka jest naśladowaniem natury, a człowiek wobec niej stojący doznaje poczucia podziwu, uniesienia oraz doznaje możliwości opisu tego, co niewyobrażalne, wielkie ponad miarę. Zdaniem uczonego, zdumiony umysł pobudzony jest do uruchomienia wszystkich swoich władz. Nawiązuje do estetyki Kanta i Burke’a).

⁷⁷⁸ Zob. F. Schiller, *O patetyczności*, [w] Tegoż, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972, *passim*.

pomocy gradacji, poeta ilustruje zarówno doświadczenie wzniosłości⁷⁷⁹, jak i wskazuje na procesy wzrastania:

Snuć miłość, jak jedwabnik nić wnętrzem swoim snuje,
Lać ją z serca, jak źródło wodę z wnętrza leje,
Rozwijając ją jak złotą blachę, gdy się kuje
Z ziarna złotego, puszczając ją w głąb, jak nurtuje
Źródło pod ziemią, – w górę wiać nią, jak wiatr wieje,
Po ziemi ją rozsypać, jak się zboże sieje,
Ludziom piastować, jako matka swych piastuje.
[...] ⁷⁸⁰.

Gradacja, która także występuje u Libelta (na przykład: („[...] i tam, gdzie szumią puszcze czarne, i tam, gdzie prochami woda sina się rozbija, i gdzie szerokie łąny złotym kłosem powiewają, i tam na turniach gór ojczystych, strażnicach odwiecznych jego ziemicy”⁷⁸¹), powoduje, że słowa filozofa – podobnie jak wiersz Mickiewicza – zyskuje określoną energię perswazji⁷⁸². Ponadto ten szczególny rodzaj amplifikacji uwydatnia, że podmiot nie posiada w swym repertuarze językowym adekwatnych środków przedstawienia niewyraźnego, co jest nieodłącznym elementem wzniosłości⁷⁸³.

Opisywane przez Libelta obnażone szczyty gór, rozległe puszcze i bezkresne oceany zdają się łączyć zarówno elementy wzniosłości matematycznej, jak i dynamicznej. Po pierwsze bowiem, filozof kreśli przed odbiorcą pejzaż z perspektywy obserwatora, który znajduje się w odpowiedniej relacji przestrzennej do obserwowanego przedmiotu, dzięki czemu jest w stanie ocenić jego matematyczną wielkość⁷⁸⁴. Punktem odniesienia jest ciało człowieka, które w stosunku do zjawisk naturalnych jest „przedmiotem” niewielkim. Zwraca na to uwagę Roman Sprecht:

Kwestia wielkości ciała obserwatora, w przypadku sądów dotyczących wzniosłości matematycznej jest więc kwestią nadzwyczaj istotną. Ciało jest bowiem naszym pierwszym i pierwotnym punktem odniesienia. Porównujemy z nim kolejne przedmioty, z nimi następane

⁷⁷⁹ Zob. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 193-194.

⁷⁸⁰ A. Mickiewicz, *Snuć miłość*, [w:] Tegoż, *Pieśni*, t. 2: *Wiersze z lat 1825–1855*, wstęp i układ J. Kallenbach, objaśnienia J. Bystrzycki, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1928, s. 201.

⁷⁸¹ Tamże, s. 13 (Por. A. Mickiewicz, *Cisza morska oraz Żegluga i Bajdary*, [w:] Tegoż, *Sonety Krymskie*, Nakład A.F. Mittlera, Łódź 1928, s. 16-17, 20).

⁷⁸² Por. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. K. Biskupski, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/2, s. 238.

⁷⁸³ Por. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 194.

⁷⁸⁴ Por. M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2011, s. 454.

i tak dalej. To, że w oglądzie wyobraźnią możemy dochodzić do obiektów o najbardziej monstrualnych rozmiarach, tak, jak chociażby we wspomnianej wcześniej w przypisie rozpisce ciał niebieskich, staje się właśnie źródłem wspomnianej rozkoszy, która pozwala naszemu umysłowi odczuć wzniosłość⁷⁸⁵.

Po drugie, prezentowane w traktatach obrazy natury rodzą poczucie pożądania, fascynacji i lęku, co jest mocą wzniosłości dynamicznej. Im większy opór przedmiot stawia, im bardziej jest niedostępny, tym silniejsze emocje wywołuje. Nie chodzi tutaj jednak o realną sytuację zagrożenia, czy lęk, lecz wyobrażenie przeciwstawiania się siłom gór, oceanów i dzikich puszczy.

Poczucie lęku, rozumiane jako element wzniosły, pojawia się wtedy, „gdy oceniamy przedmiot w ten sposób, że jedynie w myśli przedstawiamy sobie wypadek, tak, że, gdybyśmy chcieli stawić temu opór, wszelki opór okazałby się zupełnie daremny”⁷⁸⁶. Stąd popularny w romantyzmie motyw samotnego wędrowca, zapatrzonego w zjawiska naturalne (na przykład *Wędrowiec nad morzem mgły* Caspara Davida Friedricha⁷⁸⁷). Jednocześnie implikuje to silną identyfikację podmiotu z obserwowanym przedmiotem, przejście z poziomu indywidualium na poziom poczucia jedności ze światem⁷⁸⁸. Opisywane przez Libelta naturalne przestrzenie wiążą się więc z elementem erotycznego zbliżenia⁷⁸⁹, bo ich naturalna niedostępność, niewinność i dziewiczność⁷⁹⁰ wzbudzają pożądanie oraz chęć zgłębienia tajemnicy⁷⁹¹. Tego typu obrazowanie szczególnie mocno objawia się w poezji ziewończyków, na przykład w twórczości poetyckiej Goszczyńskiego, a szczególnym przykładem jest utwór *Sobótka*.

Pokazanie ambiwalencji uczuć, skrajności, jakie rodzą się w duszy, wspomagają licznie stosowane przez Libelta hypotypozy. Żywe, plastyczne opisy stanu duszy, które uczony wplata w tok swojego wywodu, wzmacniają poczucie narastających emocji. Obrazuje to przykład opisu ludzkiej duszy, zamykającej się w skrajnościach:

⁷⁸⁵ R. Sprecht, *Pojęcie wzniosłości w filozofii Kanta*, „Studia z Historii Filozofii” 2013, nr 2, s. 173.

⁷⁸⁶ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia ...*, s. 157.

⁷⁸⁷ Por. P. Wojtyczka-Maryjka, *Co widzi wędrowiec przed morzem mgieł? Malarstwo Caspara Dawida Friedricha w twórczości Stefana Chwina*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, nr 12, s. 23-33 (Autorka w artykule analizuje wzniosłość powieści Chwina oraz jego nawiązania do malarstwa romantycznego bezspornie powiązanego z omawianą tutaj kategorią *sublimis*).

⁷⁸⁸ Por. A. Schopenhauer, *Świat jak wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994-1995 (t. 1, t. 2).

⁷⁸⁹ Zob. L. Lutwack, *The Role of Place in Literature*, s. 95. Cyt. wg M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 98.

⁷⁹⁰ Zob. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 100.

⁷⁹¹ Por. M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, [w:] *Idee programowe...*, s. 75 („Niezaprzeczona rzeczywistość jest to tylko spoczynkiem lub niedołążnością umysłu. Prawdziwym zaś jego żywiołem są natchnienia, świat idealny, kraina cudów i złudzeń i to erotyczne dążenie, w którym indywidualność poety stopniami niknie i stopniami łączy się z Wszechogromem (*Universum*) [...]”).

Duch człowieczy jest, jak woda gasząca pragnienie, lub jak ogrzewające ożywcze światło. Ale co u jednego w jasność pochodni się rozpała, u drugiego zaledwie iskrą migoce; co u jednego ponikiem sączy i w utartych toczy się rynienkach, u drugiego wzbiera gwałtownością potoku, wylewa za ścieśnione brzegi, łamie zapory i nowe sobie otwiera koryto (EO, s. 86).

Innym przykładem jest równie barwny opis miłości:

Miłość jest wiosną czystych, wonnych uczuć, ale nie w krainie Tybetu, Kaszmiru, gdzie ciąga trwa wiosna; lecz jest niby wiosną naszego klimatu, o czterech porach roku, krótka i przemijająca. Następuje po niej lato uczuć, i pod skwarem namiętności kwiat idealnej miłości opada. Nadejdzie jesień chłodna, owoce dająca. Nastąpi zima, w której nawet ostatnia trawka zielona z owej miłości wiosennej, mrozem ścięta żółknie, i pod śniegiem starości się skryje (EO, s. 91).

Plastyczność ujawnia się w wypowiedzi Libelta nie tylko przez odwołanie się do językowych gier związanych z walorami światła i barw, lecz także do wrażeń charakterystycznych dla zmysłu słuchu i zapachu. Żywość opisu idei filozoficznych mieści się więc pomiędzy skrajnościami takimi jak: gaszenie – ogrzewanie, jaśnienie – migotanie, ciepło – chłód, zieleń – żółć, jak również w wyrażeniach *quasi*-onomatopeicznych i *quasi*-akustycznych uderzających w zmysł słuchu: sączenie poniku – wzbieranie potoku, które toczą się powoli (delikatny szum) i uderzają gwałtownie oraz w zmysł powonienia: wonne uczucia. Dzięki hypotypozie Libelt osiąga nie tylko przejrzystość argumentacyjną, lecz także swego rodzaju ilustratywność. Uczony potwierdza też swoje poglądy na temat udziału w procesie poznania tak elementów świata duchowego, jak i zmysłowego uczestnictwa w jego ogarnianiu zarówno *noēsis*, jak i *aisthēsis*. Komplementarność poznania to bowiem łączność duszy i ciała. Tak więc z jednej strony poszukiwany jest obraz – owo ożywcze światło, z drugiej jednak – kluczowy udział w poznaniu ma słuch i powonienie, będące przedstawieniem zjawisk przed-językowych oraz znakiem wybuchu duchowej energii, poprzedzającej wszelką językową artykulację⁷⁹². Wzniosłość traktatów Libelta pokazuje więc, że dla przedstawicieli dziewiętnastowiecznej formacji myślowej rozdzielanie ciała i duszy, detronizacja poznania zmysłowego i gloryfikowanie duszy zapoczątkowane jeszcze przez Platona⁷⁹³, było zjawiskiem niedorzecznym, swoistym bezdrożem.

⁷⁹²Por. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych)...*, s. 17.

⁷⁹³Zob. Platon, *Fajdros*, [w:] Tegoż, *Dialogi*, t. II, dz. cyt., s. 147.

1.3. Patrzę w niebo, gwiazd szukam, przewodniczek – gwiazdy, meteory i błyskawice na drodze do poznania

Dynamika rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego w dziewiętnastym wieku przybrała na sile, z wielkim impetem uderzając w człowieka, który wprowadził w ruch „podziemne moce” tego świata. Wskutek tego rzeczywistość stała się nieodgadniona, pełna sprzeczności, a co więcej także przerażająco groźna⁷⁹⁴. Stałe oddziaływanie sił nadprzyrodzonych, choć tajemne i niedoścignione, było jednak zauważalne, a szczególnie objawiało się w chętnie przez romantyków obserwowanej naturze. Wykorzystywane w poezji oraz w filozofii figury wzniosłości artykułują poczucie zagubienia, jednak owo zagubienie w przerażającej otchłani świata jest też poskramiane przez próby przeciwstawiania się im. Nadludzkie istoty, działanie tajemniczych sił, a wreszcie dynamiczne zjawiska meteorologiczne obrazują sprzeczne, a często także i całkowicie wykluczające się doświadczenia i stany emocjonalne. Jednocześnie romantycy w symbolicznym geście rzucania się otchłani, widzą szansę na wyjście z ciemności. Rozmyślanie jest bowiem nie tyle naiwnym mędrkowaniem, co świadomą wiarą w moc sprawczą Opatrzności, w tekstach wyartykułowaną jako obraz zapatrzenia w niebo. Z jednej więc strony otrzymujemy wizję skłóconej wewnętrznie jednostki, szarpanej przez orkany, wichry i burze, z drugiej – także człowieka pokornie czekającego i kierującego się Bożą mądrością. W obserwacji nieba romantyk poszukuje nie tylko nieskończoności, lecz przede wszystkim – prawdy oraz wzorów funkcjonowania w świecie wielu, dotąd nie ujawniających się z tak wielką mocą, kontekstów⁷⁹⁵. Problemy artystyczne, które romantyzm wynosi na piedestał to – jak pisze Czesław Zgorzelski – „już nie naśladowanie cywilizowanego świata, ale ukazanie jego dziwności, odtworzenie całej niepojętości [...]”⁷⁹⁶. A świat, który tak dalece zmienił się politycznie, społecznie i kulturowo, daleki był od tego, jaką jego wizję firmowały wcześniejsze pokolenia.

W świecie silnie zdynamizowanym przez ruch cywilizacyjny i kulturowy, artysta jawi się nie tylko jako bierny obserwator, lecz przede wszystkim jako siła, która również oddaje pewną, niewytłumaczalną racjonalnie, energię wewnętrzną. Wzburzona sprzecznymi uczuciami jednostka w pismach Libelta jest porównana do wulkanu, którego ogień bucha z głębin ziemi:

⁷⁹⁴ Por. Cz. Zgorzelski, dz. cyt., s. 14.

⁷⁹⁵ Por. Tamże, s. 15.

⁷⁹⁶ Tamże, s. 15.

Sztukmistrze są narzędziami ducha, są, jakżeśmy powiedzieli, kraterami, kędy ogień jego na świat z głębin wnętrza buchają. Jak wulkanów, tak sztukmistrzów, nie gęsto na ziemi (EO, s. 85).

Sztukmistrz, a więc także i poeta, jest więc swego rodzaju medium, które zarówno przyjmuje bodźce zewnętrzne, jaki i te impulsy transmituje. Silnie odczuwane przez niego momenty, doświadczanie skrajności, torują innym drogę do – przynajmniej częściowego – zrozumienia świata. Jednostek tego typu nie ma jednak dużo, bo i niewiele osób potrafi zmienić [przemienić] odczucia takie, jak gniew i wzburzenie w siły kreacyjne.

Dynamiczne stadium rozwoju jednostki, wrzuconej w wir dziejów, dookreślają, chętnie wykorzystywane w wywodach Libelta, obrazy zjawisk meteorologicznych. Autor *Dziewicy Orleańskiej* szczególnie umiłował sobie dzikie orkany, burze, sztormy i ulewy:

Gdzie panuje trwoga, nie masz miłości, a w serca próżne miłości, fanatyzm religijny wstępuje, jak orkan dziki, z piorunami i błyskawicami” (OM, s. 28).

Są to zdarzenia niosące zagładę, zadające ludzkości cierpienie, a także wpędzające w poczucie strachu. Wskazują jednak także na dynamikę i energię, a tylko w takiej atmosferze może dojść do widocznej zmiany, swoistego przełomu.

Wichry, dzikie orkany i błyskawice upodobali sobie także poeci romantyczni, kręgu zarówno polskiego, jak i europejskiego. Symbole dzikiej natury (burzy) można znaleźć w twórczości Mickiewicza, na przykład w *Burzy z Sonetów Krymskich*⁷⁹⁷ i w *Dziadach części IV*, wykorzystuje ją Słowacki w *Beniowskim* w pieśni piątej⁷⁹⁸ oraz w *Balladynie*; także Goethe w *Cierpieniach młodego Wertera* sięga do tej pojemnej znaczeniowo metafory. Żywotność tej struktury jest rezultatem dynamiki, jaką siła burzy wprowadza. Romantycy w burzy widzą żywą energię sił nadprzyrodzonych. W poezji, podobnie jak w wywodach Libelta, metafory gwałtownych zjawisk meteorologicznych są elementami pejzażu mentalnego jednostki, obrazem ciągłego jej rozwoju psychicznego. Bohaterów lirycznych widzimy nie tylko jako osoby melancholijne, lecz także jako postaci w bolesnym stadium wzrastania⁷⁹⁹. Zarówno więc w poezji, jak i pismach filozoficznych, otrzymujemy kreacje bohatera dynamicznego, targanego przez najróżniejsze dążenia, emocje i pragnienia, nierzadko wykluczające się, lecz w rezultacie doprowadzające do wyjścia poza „ja” materialne.

⁷⁹⁷ A. Mickiewicz, *Burza*, [w:] Tegoż, *Sonet...*, s. 17.

⁷⁹⁸ Zob. J. Słowacki, *Beniowski. Pieśń piąta*, [w:] *Dziela wybrane*, t 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 104-105.

⁷⁹⁹ Zob. Cz. Zgorzelski, dz. cyt., s. 122.

Popularne wśród heglistów są także przedmioty wchodzące w skład sfery niebieskiej. Są one dla całej formacji romantycznej szczególnie ważne, bo stanowią znak działania Opatrzności. Obserwowany w trackie wędrówki szlak gwiazd – wyraźnie zilustrowany w sonecie *Burza* Mickiewicza – umożliwia wędrówkę tak ku utraconej Polsce, jak i ku wewnętrznemu uporządkowaniu. Kiedy bowiem romantyk patrzy w niebo, albo wiruje pośród prądów rzeczywistości, to dostrzega też przebłysk. Ów moment, choć ulotny, powoduje chwilowe zatrzymanie, a dzięki temu przemianę myślenia.

U Kremera znajdziemy więc iskrę niebiańską⁸⁰⁰, która przemierza niebo, co stanowi – w dużym uproszczeniu – alegorię człowieka uwikłanego w historię. Pojawia się ona także w innym wywodzie filozofa, jako metafora duszy⁸⁰¹. Jest to zabieg analogiczny do tego, który stosuje Libelt, gdyż objawioną prawdę – w sensie filozoficznym – uznaje za rozświetlone iskry mądrości Boga. Kremer, podobnie jak Libelt, chętnie powołuje się także na gwiazdy, zwłaszcza w momencie, w którym rozważa znaczne i dobre uczucia: „Bytność Boga rychlej się objawiła w sercu w kształcie złotej siejby gwiazd na niebie [...]”⁸⁰². U Libelta dochodzi do poszerzenia perspektywy na zjawiska ogólnie kosmiczne:

W całej ludzkości, i zapewne w tworach myślących wszystkich słońc i ciał niebieskich, rozlania się myśl organicznym rozwojem do coraz obszerniejszej wiedzy (OM, s. 97).

W tym stwierdzeniu uczony zbliża się do myśli Feuerbacha, który zakładał, że odwiecznym pragnieniem ludzi było dążenie do samorozwoju. Niemiecki filozof zresztą także posługuje się podobną metaforą:

Tak na przykład Słońce jest wspólnym przedmiotem planet, ale dla Ziemi nie jest ono takim przedmiotem, jakim jest dla Merkurego, Wenus, Saturna czy Urana. [...] Stosunek Ziemi do Słońca jest więc jednocześnie stosunkiem Ziemi do samej siebie lub do swojej własnej istoty, gdyż miarą wielkości i siły światła, dzięki któremu Słońce staje się przedmiotem dla Ziemi, jest odległość uwarunkowana swoistą naturą Ziemi. Każda planeta znajduje przeto w swym słońcu odbicie swej własnej istoty⁸⁰³.

Wykorzystanie metafory gwiazdy przecinającej ciemne niebo jest podobne do artystycznych zabiegów Mickiewicza, który w *Sonetach krymskich* bardzo często do tego zjawiska się odwołuje. W sonecie *Bakczysaraj w nocy* pisze:

⁸⁰⁰ J. Kremer, *Wykład systematyczny...*, s. 27.

⁸⁰¹ Zob. Tegoż, *Pisma pomniejsze*, dz. cyt., s. 17, 20.

⁸⁰² J. Kremer, *Wykład systematyczny...*, s. 31.

⁸⁰³ L. Feuerbach, *O istocie...*, s. 44.

Pod namiotem ciemności, niekiedy z ich szczytu
Budzi się błyskawic i pędem Farysa
Przelatuje milczące pustynie błękitu⁸⁰⁴.

Metafory kosmiczne pojawiają się także w cytowanym już wierszu *Hymn na Zwiastowania Najświętszej Marii Panny*, w którym poeta kreuje wzniosłość dzięki nagromadzeniu takich środków jak niebieskie zwierciadła, a także gromy i błyskawice, czy wieniec gwiazd wokół głowy Matki Boskiej. Metafora gwiazdy i spojrzenia na niebo wyraźnie objawia się także w sonecie *Stepy akermanskie*: „Już mrok zapada, nigdzie drogi ni kurhanu./Patrzę w niebo, gwiazd szukam, przewodniczek [....]”⁸⁰⁵. Gwiazdy, tak dla poety, jak dla uczonych filozofów, zdają się rozświetlać mrok ogromnej przestrzeni kosmicznej, będącej figuracją skomplikowanej nowoczesnej rzeczywistości. To także znak przełamywania ograniczeń zmysłowych, które za pomocą języka poetyckiego romantycy pragną opisać. Czesław Zgorzelski, w szkicu poświęconym lirykom z okresu rzymsko-drezdeńskiego Mickiewicza, pisał:

Obserwujemy tu jakby przełamywanie za pomocą poezji ograniczenia naszych doświadczeń zmysłowych, zrywanie więzów narzucanych nieudolnością ludzkiej obserwacji. Poeta ujmuje wartości psychiczne, niematerialne w kategorii zmysłowe, tak właśnie, jakbyśmy mogli je i zobaczyć, i zmierzyć, i zważyć. Między obu sferami naszych doświadczeń — fizycznych i psychicznych — zaciera granice. Wstrząsy wewnętrzne stają się burzą, we lzy — jak śnieg — roztopioną. Chwile uniesień błyskawicami piorunów rozświetlają mroki otoczenia, a rozum ludzki wzdyma się, płaszczy, czerni się i błyska, otchłanianie ryje i w górę się ciska, powietrze ciemni chmurami mokrymi i spada z gradem...⁸⁰⁶

Niebo dla romantyków, zwłaszcza heglistów, jest szczególnie ważne, ponieważ rysuje wertykalną perspektywę, a więc odzwierciedla potrzebę rozwoju i trwania w samoświadomości, gdyż „niebo przypomina człowiekowi o jego powołaniu, o tym, że powinien nie tylko działać, lecz także oglądać”⁸⁰⁷. Zauważa to także Mochnacki, w którym natura budzi entuzjizm, a jej swoista nieskończoność stanowi natchnienie dla poezji⁸⁰⁸. Poezja bowiem, jak zauważa Płuciennik, nawiązując do Mochnackiego,

⁸⁰⁴ A. Mickiewicz, *Bakczysaraj w nocy*, [w:] Tegoż, *Sonety...*, s. 19.

⁸⁰⁵ Tenże, *Stepy akermanskie*, [w:] Tegoż, *Sonety...*, s. 16.

⁸⁰⁶ Cz. Zgorzelski, dz. cyt., s. 396.

⁸⁰⁷ J. Kremer, *Wykład systematyczny...*, s. 45.

⁸⁰⁸ Zob. M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, [w:] *Idee programowe...*, s. 74-75.

„przeistacza świat idealny w materialny, nieskończoności nadaje formę zmysłową”⁸⁰⁹. Gwiazdy i iskry przecinające niebo to więc znak istnienia nadrzędnego wobec ludzkości ładu, który rozświetla wszechpanujący mrok:

Jest niejako błyskawicą myśli po ciemnościach, ogarniających umysł człowieka; jest iskrą jasną, w noc wnętrza naszego pryśniętą, i odkrywa się w tych ciemniach oblicze pomysłu, i chwytą je człowiek i pojmuje duchem. Geniusze są to krzemienie, z których przyskają te iskry rozświetlające (OM, s. 66).

Ten proces w pismach Libelta porównywany jest do lśnienia złota i drogich kamieni, co również nie pozostaje bez znaczenia. Wyobrażenie, skupione wokół figur takich jak „ukryte skarby”, czy „mityczne stwory”, „siedmiogłowe smoki” i „olbrzymy”, ma bowiem znaczący udział w kreowaniu przekonania, że istnieje inny, pozazmysłowy świat:

Prawdy i ideały leżą pokładami w ciemnych głębiach ducha człowieczego, jak lśniące złota i drogie kamienie w otchłaniach zaczarowanych, strzeżonych przez siedmiogłowego smoka cielesności. Tylko olbrzymy umysłowe to straszycło zwalczają, i ukazują raz po raz światu, połyskujące cudnym światłem bogactwa ducha (OM, s. 66).

Mityczne stworzenia, jak wskazuje Hans Blumenberg, wiążą się ściśle z „bogactwem spekulatywnych praistot, które zarówno przełamują samotność absolutu, jak i zaczynają powodować jego kłopoty ze światem”⁸¹⁰. Wspominane przez Libelta siedmiogłowy smok oraz straszycła, które go zwalczają, wpisują się w refleksję niemieckiego filozofa. Po pierwsze bowiem smok strzeże lśniących skarbów, które oznaczają początek, źródło, z którego bierze się wszelki początek; po drugie, mityczne stworzenia są próbą opowiedzenia historii, znalezienia wyjaśnienia, zatarcia pustki, zaspakajając potrzebę „wyjaśnienia”⁸¹¹. W przywołanej myśli Libelta pojawia się także metafora cudownego, połyskującego światła, co stanowi element filozofii zorientowanej na przejście od niewypowiedzianego do wypowiedzianego, od stanu pustki do rozprzestrzenienia się *pneumy*, najpierw będącej iskrą, później – błogosławionym światłem. Pilnie strzeżone skarby wydają się więc pierwotną jakością, a co więcej, są odpowiedzią na przekonanie, że istnieją inne światy usytuowane ponad rzeczywistością doczesną.

⁸⁰⁹ J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 244.

⁸¹⁰ H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 194.

⁸¹¹ Zob. Tamże, s. 194.

1.4. *Duch człowieka jest, jak woda gasząca pragnienie, lub jak ogrzewające ożywcze światło – światło, woda i technika jako wzniosłe przedmioty*

Światło jest jednym z podstawowych symboli Boskiej obecności⁸¹², realizowanym tak w Piśmie Świętym, jak i w pismach uczonych romantyków, zwłaszcza zaś u heglistów. Światło jest bowiem metaforą dochodzenia do prawdy na drodze rozumowej, jednak w ujęciu romantycznym jest także figurą respektującą udział Opatrzności, zatem pierwiastka wiary, będącego przecież jednym z głównych punktów filozofii słowiańskiej. Nie jest to metafora oczywista, w interpretacjach pism uczonych romantyków bywa często pomijana. Pozornie odbiega od romantycznego apoteozowania ciemności i nocy, jako symboli otwierania się na nieskończoność i pełne poznanie. Światło, będąc utożsamiane z dniem, łączone jest bowiem także z ułudą⁸¹³, a taką wykładnię widać już w myśli Platona. Uprzywilejowanie przez starożytnego filozofa zmysłu wzroku i jednocześnie stwierdzenie, że możliwość „jasnego” widzenia uderza wielością i zmiennością namacalnych wartości świata, doprowadziło bowiem do wypracowania tezy jakoby widzenie uniemożliwiało kontemplowanie idei⁸¹⁴. Platon skierował uwagę na tę własność ludzkiego poznania, która co prawda jest widzeniem w jasności, wyjściem z jaskini, lecz zarazem jest także złudzeniem, które wpędza w poczucie, że oto oglądamy prawdziwe przedmioty w całej ich krasie, podczas gdy są to jedynie ich cienie, odbłaski i odbicia. Jasność więc została sprowadzona przez następców Platona do wymiaru ułudy, zaś aspekt prawdziwego światła wskazujący na istnienie rzeczywistości transcendentnej został zepchnięty na margines.

Polscy poeci doby romantyzmu zdają się jednak uciekać od negatywnych konotacji związanych z „zaślepieniem”, czy też z „jasnością” widzenia, przewartościowując znaczenie metafory światła w procesie łączenia jego właściwości z innymi żywiołami. *Claritas* obrazować winna afekty rządzące człowiekiem stojącym na granicy „ja”, co z kolei wiąże się z tradycją neoplatońską, wedle której metafora światła służy do zobrazowania świadomości w permanentnym stanie rozwoju. Wydobycie przez polskich uczonych tejże własności światła, wiąże się z połączeniem aspektu filozoficznego

⁸¹² Zob. Ł. Laskowski (ks.), *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, „Verbum Vitae” 2016, nr 29.

⁸¹³ Zob. M. Bąk, *Światło lub ciepło. Krótka historia jednej metafory*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2006, nr 6, s. 47.

⁸¹⁴ Zob. G. P. Lomazzo, *Traktat o malarstwie*, przeł. J. Białostocki, [w:] *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, red. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 444–445.

i teologicznego. Ten drugi, wtłoczony do filozofii słowiańskiej, aspekt pozwala polskim poetom i uczonym, wyjść poza dosłowność „światlistego poznania”, na rzecz nieskończonego, często nieodgadnionego *sacrum*. To ważne zwłaszcza dla Libelta, ucznia Hegla, bowiem według niemieckiego filozofa światłość to symbol ujednoczonej „wewnętrznej podmiotowości”. *Claritas* jest tak dla Libelta, jak i jego mistrza, elementem spajającym duchowość i racjonalność, a co więcej, towarzyszy pochodowi dziejów⁸¹⁵. W filozofii słowiańskiej pierwiastek czucia odgrywa zaś rolę nadrzędną, warunkując specyficzne przetworzenia metafory światła.

Wskazuje na to także kontrowersyjne tłumaczenie wiersza *Licht und Wärme* autorstwa Friedricha Schillera dokonane przez Adama Mickiewicza. Polski poeta w swoim przekładzie pomija Schillerowski trop „zimnego światła” na rzecz potrzeby zespojenia go z ciepłem⁸¹⁶. Wbrew więc oryginałowi, spychającemu wartość światła na margines, autor *Pana Tadeusza* wpisuje utwór w sieć odniesień ewokujących skojarzenia z *sacrum*, tajemnicą i nieskończonością oraz afektywnością zobrażowaną jako walka ognia, będącego figuracją żaru emocji – oraz wody – stanowiącej figurę ugaszenia płomiennych odczuć. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Mickiewiczowskie tłumaczenie jest uwarunkowane środowiskiem intelektualnym, w jakim poeta się wychował. Wskazuje on bowiem na te same, co Libelt właściwości poznania. Zauważa, że blask prawdy świeci zawsze, lecz nie zawsze się pali, zatem nie daje poczucia rozkoszy i spełnienia. Droga czysto rozumowa nie jest zatem skuteczna w zdobywaniu wiedzy o świecie, a gra światła i jego właściwości termicznych wskazuje, że czucie i wiara to nowy, zbawczy dla europejskiej myśli pierwiastek wprowadzony przez słowiańskich poetów i uczonych.

Najszczęśliwszą jednostką jest więc ta osoba, która pojmuje, że koniecznym jest zespolenie ze sobą ducha zapaleńca i światowca, zatem duszy gorejącej i duszy powściągliwej. Kluczem są pojęcia takie jak: tajemnica, nieskończoność, dynamizm i przebłysk, nie zaś klasyczna harmonia i równowaga, bo istotą prawdy w idealizmie Heglowskim jest zniesienie (*Aufhebung*) sprzeczności w ramach Całości (prawdy). Waloryzowanie przez Libelta – i innych polskich romantyków – światlistości wprowadza w poczucie zderzenia zarówno z *sacrum*, jak i z tajemnicą, a jednocześnie oddala od twierdzenia Hegla o finalności dziejów i sztuki. Światło, będąc znakiem Boga, jest bowiem czymś nieuchwytnym i niematerialnym, dlatego predestynowanym

⁸¹⁵ Por. P. Tendera, dz. cyt., s. 9.

⁸¹⁶ Zob. M. Bąk *Mickiewicz jako erudyta (w okresie wileńsko-kowieńskim i rosyjskim)*. Katowice 2004, s. 61-70 oraz S. Skwarczyńska, *Rola „Zbójców” w Mickiewicza twórczej recepcji Schillera*, [w:] Tejże, *Mickiewiczowskie powinowactwa z wyboru*, Warszawa 1957, s. 343.

do przedstawienia wartości najwyższych, niekończących się wraz z wypracowaniem teorii końca⁸¹⁷.

Libelt, jako przedstawiciel heglizmu, nie ogranicza roli metafory światła do sfery blasku pozbawionego innych wartości, bo samo światło jako metafora rozumu może wydawać się niepełne niczym zimne światło Księżyca, które rozjaśnia, lecz nie daje ciepła⁸¹⁸. W związku z tym uczony dokonuje przebudowania i przewartościowania metafory światła, która wcześniej konotowała negatywnie z uwagi na swoje związki z symboliką Oświecenia.

Jeśli zatem pragnieniem romantyków jest dotarcie do granicy poznania i pokonanie „absolutyzmu rzeczywistości”, to jedynie za pomocą tak przyjętego pojęcia świetlistości oddać mogą swoje pragnienia. Przede wszystkim świetlistość jest dla romantyków znakiem niewyrażalności, a próby jej opisu za pomocą tej metafory poetyckiej sprawiają, iż język wypowiedzi artystycznej staje się pierwotną formą doświadczenia, która nadaje „zmysłową, dotykálną barwę wewnętrznym spirytualnym zjawiskom [...]”⁸¹⁹. Światło, powiązane z popularną w romantyzmie metaforą lampy, jest tutaj obrazem poetyckiego rozumu. Współtworzy ono obserwowane przedmioty i pozwala ujrzeć znane już fakty w nowej, znacznie bardziej rozległej perspektywie⁸²⁰, nie będąc jednocześnie znakiem niepewności poznania i ułudy dnia. Jest znakiem życia, co należy rozumieć pozytywnie, gdyż światło przynosi radość, będąc zarazem lekarstwem na poczucie kryzysu, zagubienia, czy bezsensu istnienia⁸²¹. „Światło – pisze Hegel – działa tylko ożywczo, ile że ma związek z odwrotną stroną samego siebie, wpływa na nią i rozwija ją. Jest obdarzone przeciwstawnością względem ciemnoty. Przez to odsłania się zasada czynności i życia”⁸²².

Claritas to zatem obraz życia z całym jego afektywnym zapleczem, które u Libelta objawia się w specyficznym przywoływaniu językowych reprezentacji emocji, wśród których doniosłe znaczenie mają „drgania ducha człowieka” oraz jego uniesienia (EO, s. 63). Punktem wyjścia w tej konstrukcji jest uzdrawiająca moc światła, która pozwala osiągnąć pożądany stan odurzenia, upojenia i fascynacji, zbiorczo nazywane przez Rudolfa Otto *fascinans*⁸²³. Ów stan afektywnego zafascynowania u Libelta wielokrotnie

⁸¹⁷ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1987, s. 237.

⁸¹⁸ Por. M. Bąk, dz. cyt., s. 47.

⁸¹⁹ M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji...*, s. 78.

⁸²⁰ Zob. M.H. Abrams, dz. cyt., s. 8.

⁸²¹ Zob. Ł. Laskowski (ks.), dz. cyt., s. 70.

⁸²² Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów...*, s. 197.

⁸²³ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa u ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 64.

objawia się w języku jego wypowiedzi filozoficznej także przez stosowanie czasowników wskazujących na specyficzną łączność właściwości światła i ognia – dwóch znaków obecności i opieki Opatrzności.

Zwłaszcza interesujące w Libeltowskim sposobie prezentowania treści filozoficznych jest paralelne traktowanie właściwości światła i ognia, realizowane wzorem podań biblijnych, w których tak świetlistość, jak i procesy spalania są tożsame z obecnością i opieką Boga. Świątość natury, symbolu nieskończonej mądrości Boga i pierwszego źródła natchnienia artystycznego, uczony porównuje bowiem do procesu płonienia i gorenia:

Jak chmury płoną w cudnych kolorach tęczy, jak przedmioty i ludzie goreją w błękitnych ogniach bengalskich, tak światłą i blasku duchowego pełną ma się wydać przedmiotowość natury, zapoteozowana przez sztukmistrza (EO, s. 37).

Stosując tak mocno nacechowane czasowniki, myśliciel oddaje jeden z najbardziej intensywnych afektów, charakterystycznych dla wzniosłości: żar⁸²⁴. Gorenie jest szczególnie interesującym wyrażeniem, bo wskazuje na proces płonienia i jaśnienia. Leksem *goreć* oznacza bowiem zarówno „palić się”, jak i również „jaśnieć”, „błyszczeć”, a co więcej, „rozpłomieniać” i „rozpalać się” w sensie emocjonalnym, tj. „zarumienić się” i „zostać ogarniętym silnymi uczuciami”⁸²⁵. To znamienne, bo ogień, podobnie jak światło, jest znakiem obecności Boga, Jego ciepła, jasności i opieki. Przypomina to także ewangeliczne opisy przemienienia Jezusa, w których święty Mateusz porównuje twarz Jezusa do słońca: „Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17, 2b), które zaś trzeba powiązać z przypowieścią o chwaście, w której Jezus przepowiada, że „sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego” (Mt 13, 43)⁸²⁶.

„Oblanie” duszy artysty, czy też tak jak w wypadku przywołanego z pism Libelta cytatu – przedmiotów natury światłem – świadczy zatem o wierze uczonego zarówno w sprawiedliwość dziejową, jak i we wzniosłe znaczenie aktu tworzenia, powiązanego z Boską kreacją. Apoteozowanie natury przez poetę można nazwać bowiem poddaniem się aktowi Bożego dzieła, co zresztą znajduje swoje źródło we wzorcach nie tylko nowo-ale i starotestamentowych. Promieniowanie i gorenie ludzi w kolorach tęczy oraz

⁸²⁴ Zob. J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości...*, s. 163.

⁸²⁵ Por. Hasło: *gorzeć*, [w:] A. Bańkowski, *Etymologiczny Słownik Języka Polskiego*, t. I: A-K, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 458.

⁸²⁶ Por. G. Janczak, *Symbolika światłą w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa*, „Verbum Vitae” 2016, nr 29, s. 2003.

w błękitnie ogniu bengalskich przypomina biblijną relację z zstąpienia Mojżesza z góry Synaj: „Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj z dwiema tablicami Świadcstwa w ręku, nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała na skutek rozmowy z Panem” (Wj 34, 29). Powołując się więc na zjawiska gorenia, płonienia, i implicytnych w stosunku do nich procesów błyszczczenia, promieniowania i świecenia, Libelt wpisuje się w takie rozumienie symboliki światła, które jest charakterystyczne dla teologii. Akt twórczy dla uczonego jest naznaczony Bożym promieniem – znakiem chwały. Jest też znakiem istnienia rzeczywistości ponadmysłowej, także pewnej głębi, pozwalającej wierzyć w procesualność i cykliczność bycia w świecie.

Kontynuując biblijną tradycję rozumienia metafory światła, zwrócić uwagę należy także na obraz chmury płonącej kolorami, co wydaje się nawiązaniem do biblijnych obłoków, będących znakiem tajemnicy Boga, za nimi ukrytego i przez nie przemawiającego. Znaki te obecne są zarówno w Starym Testamencie:

[...] W czasie przemowy Aarona do całego zgromadzenia Izraelitów spojrzeli ku pustyni i ukazała się im w obłoku chwała Pana. I przemówił Pan do Mojżesza tymi słowami [...] (Wj 16 10-11)

[...] Gdy się całe zgromadzenie zebrało przeciw Mojżeszowi i Aaronowi, oni skierowali się ku Namiotowi Spotkania. Wtedy obłok okrył Namiot, i ujrzeli chwałę Pana. Mojżesz zaś i Aaron przyszli przed Namiot Spotkania. Rzekł Pan do Mojżesza: «Oddalcie się od tej społeczności, bo chcę ich wytracić w jednej chwili». Oni zaś upadli na twarze [Lb 17, 7-10)

jak i w Nowym Testamencie:

Wtedy Piotr rzekł do Jezusa: «Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza». Gdy on jeszcze mówił, oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: «To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!» Uczniowie, słysząc to, upadli na twarz i bardzo się zlekli (Mt 17, 4-7).

Ważne jest także powiązanie chmury z blaskiem tęczy, co wzmaga poczucie Bożej obecności. W Piśmie Świętym ten symbol znaleźć można na przykład w Księdze Ezechiela, gdzie blask chwały Pana autor porównuje do pojawienia się tęczy na obłokach w dzień deszczowy:

Ku górze od tego, co wyglądało jak biodra, i w dół od tego, co wyglądało jak biodra, widziałem coś, co wyglądało jak ogień, a wokół niego promieniował blask. Jak pojawienie się

tęczy na obłokach w dzień deszczowy, tak przedstawiał się ów blask dokoła. Taki był widok tego, co było podobne do chwały Pańskiej. Oglądałem ją. Następnie upadłem na twarz i usłyszałem głos Mówiącego (Ez 1, 27-28).

Przywołanie przez Libelta zjawisk natury, wśród których prym wiedzie obserwacja nieba, zwłaszcza zaś obłoków i tęczy, symbolizuje zawierzenie Bożej mądrości. Cytowanie Libelta nawiązuje do teofanii, bo założenia uczonego analogicznie mają umacniać wiarę i przypominać o tym, co ważne w akcie tworzenia. Artysta – zdaniem filozofa – powinien bowiem zwracać uwagę na naturę, bo jest ona znakiem obecności sił wyższych, rządzących aktem twórczym. To ważne także dlatego, że poszukiwania polskich romantyków wiążą się z łączeniem wiary i rozumu oraz z odejściem od Heglowskiego samowładztwa rozumu. Wskazują na to dwa omówione aspekty świetlistości: własności termiczne (ciepło w opozycji do chłodu) oraz teologiczne (światło jako znak mądrości i chwały Pana). Poznanie bez ciepłego światła – znaku Opatrzności – ma znamiona błędnej drogi. Wskazuje zresztą na to zastosowanie przez Libelta rozróżnienia na opromieniające światło miłości, „jak światło słońca, w które pojrzeć gołym okiem nie można, krople wody w brylanty połyskujące zmienia” (OM, s. 7) oraz zimnie światło Księżyca, które co prawda oświecła, ale też nie daje ciepła, co jest nawiązaniem do wiersza Byrona *Światło bezsennych*:

Świeci ona, lecz promień wystygły nie grzeje,
Nie śpi smutek i patrzy na jej blask pogodny,
Widny, lecz z dala – jasny, lecz och! jakże chłodny⁸²⁷.

Chodzi zatem o symbolikę chłodu światła, będącego znakiem słabości poznania oraz uspienia emocji. Termiczne właściwości światła okazują się dla polskiej formacji intelektualnej esencją *claritas*, bo – jak zauważa Magdalena Bąk – „światło, które nie ogrzewa, nie jest też w stanie rozproszyc mroków – przeciwnie, służy jedynie spotęgowaniu wrażenia ciemności, jego wątły, zimny blask podkreśla tylko bezkres nocy”⁸²⁸. Ogrzewające, ożywcze światło ma zdolność do pobudzania i pokonywania wszelkich ograniczeń, co u Libelta objawia się jako metafora przełamywania zapory wskutek niespotykanej energii:

Duch człowieczy jest, jak woda gasząca pragnienie, lub jak ogrzewające ożywcze światło. Ale co u jednego w jasności pochodni się rozpala, u drugiego za ledwie iskrą migoce;

⁸²⁷ G.G. Byron, *Światło bezsennych*, przeł. A. Chodźko, [w:] Tegoż, *Wybór dzieł*, t.1, wybór, przedmowa, redakcja i przypisy J. Żuławski, Warszawa 1986, s. 97.

⁸²⁸ M. Bąk, dz. cyt., s. 48.

co u jednego ponikiem sączy i w utartych toczy się rynienkach, u drugiego wzbiera gwałtownością potoku, wylewa za ścieśnione brzegi, łamie zapory, i nowe sobie otwiera koryto (EO, s. 86).

Ogień, i konotujące z nim poczucie ciepła, łączy więc Libelt z energią wody, co z kolei ewokuje symbiozę świetlistości z ciepłem i żarem oraz przekonanie o tym, że konieczny jest również udział Boga w gaszeniu zmysłów. Działanie Opatrzności pozwala rozświetlić mrok i w rezultacie czerpać przyjemność ze światła poznania. Światło, które nie daje ciepła, nie ma zaś energii. Choć daje radość, to jednak jest to poczucie pozorne, a w następstwie wywołujące aporię.

Tak Libelt, jak i cała współczesna mu formacja myślowa, udowadniają, że myślenie o świetle prezentowane w epoce poprzedniej odznaczało się poznawczą tyranią, która zabijała wszystko to, co prowadzi do dającej nadzieję nieskończoności. Oświecenie było bowiem próbą przeforsowania mniemania, że oto można wyjaśnić świat i zamknąć go w ramach poznawczych, co *post factum* okazało się ułudą. Romantycy, kierując uwagę na ciepło, odczarowali zaś ów chłód poznania, pokazując, że „w poezji można tylko w ramy rzeczywistych i odpowiednich szczegółów zmysłowych oprawiać perspektywy nieskończoności, specjalnymi dotknięciami pędzla poetyckiego markować te ostatnie, kazać się ich domyślać duchowi zdolnego do marzenia czytelnika i tu i owdzie tylko fosforycznym błyskiem drogę ku głębiom ukrytym rozświetlać”⁸²⁹.

Dla romantyków, także Libelta, doniosłe znaczenie ma więc nie tyle empiryczne pokazanie końcowego stanu wiedzy, pozwalające na objęcie świata w ramy, lecz siła przeżycia, stanowiąca o stopniowym dochodzeniu do prawdy. Droga ta – tak naprawdę nie ma (i nie może) mieć końca. Wzniosłe, bo polegające na przeciwstawieniu poczucia ciepła i zimna powiązanych z poczuciem rozkoszy i trwogi, są więc opisami stanów psychicznych artysty, który żyjąc w świecie ideałów, jednocześnie zderza się z chłodną, doczesną rzeczywistością:

Sztukmistrz w osobnym żyje świecie, w świecie ideałów. Jest to sen luby, rozkoszny, z którego go nielitościwie przebudza skośniata, kościotrupia ręka potrzeb powszednich, ziębiąc ducha zimnem ziemskim (EO, s. 85).

⁸²⁹ Z. Przesmycki, *Wstęp do „Wyboru pism dramatycznych” Maeterlincka*, [w:] *Polska krytyka literacka (1800-1918). Materiały*, t. 4, oprac. J.Ż. Jakubowski, Warszawa 1959, s. 56-57.

Świat empiryczny, pozwalający się dotknąć, jest chłodny, bo nie daje nadziei. Filozofia słowiańska przez wprowadzenie pierwiastka uczucia, a dzięki temu ciepła, ma jednak dawać poczucie twórczej nieskończoności.

Traktaty Libelta, jak wspomniano, są także osadzone w swoim czasie. Świat nowych technologii, wpływający na niemal każdą dziedzinę życia, jest silnie obecny w twórczości filozofa, będąc refleksją antropologiczną nad sytuacją człowieka. Przejawia się to w postaci porównań mechanizmów rządzących państwem do maszyny parowej czy techniki wytwarzania szkła:

[...] Każda z nich, łącząc myśli, zdania i chęci wielu w jedno ognisko, jest jak szkło palne, przepalające deski przesądu, a zapalające światło narodowe. Każda z nich natężeniem sił pojedynczych jest jak machina parowa, która zapory łamie i ciężary spraw publicznych w łatwy puszcza obieg (EO, s. 75).

Do repertuaru wzniosłych przedmiotów śmiało można więc zaliczyć także technologie wypracowane w okresie wielkich przemian przemysłowych. Wynika to, co oczywiste, ze wzmożonego w XIX wieku rozwoju technologicznego, jednak wpisuje się także w refleksję na temat konstytuowania się ludzkiej jaźni wobec przedmiotów materialnych ją otaczających⁸³⁰. Zestawienie kultury humanistycznej i technicznej w pismach Libelta oddaje poczucie wzniosłości, bo nowe technologie są zagadką niczym siły natury, których niegdyś człowiek nie mógł poskromić. Świadectwo takiego odczuwania nowej rzeczywistości, znaleźć można również w korespondencji uczonego z czasów podróży do Niemiec, Belgii i Francji, na przykład w liście do Pantaleona Szumana z lipca 1830 roku. W relacji z wycieczki do Hanoweru, Libelt pisał:

Sławne tu kopalnie srebra i ołowiu, huty metaliczne i tłuczarnie kruszcowe. Obejrzałem wszystko jak najpilniej. Spuściłem się po drabinach 207 stóp pod ziemię, ubrany w szarą kieckę, także spodnie, z zieloną na głowie czapeczką krakowską. Patrzyłem tu własnymi oczyma na widoczne niebezpieczeństwo, na które naraża się człowiek dla wydobywania z łona ziemi kruszcu, tyłu złego i dobrego dla świata. Kilkadziesiąt stolni w różnych wysokościach przerzynają twardy kamień, wszystkie skierowane do głównego szybu, którym powietrze przechodzi, woda spływa i kosze po linach bezustannie w górę się windują; w końcu każdej stolni dwóch prawie robotników rozsadzających kamień, rozwalających ściany, rozłukujących na mniejsze kawały i popierających słupami grążące niebezpieczeństwem zerwiska. Wybladłe ich twarze, znużone trudnym potem lica, słabe światło lampy, sama wreszcie myśl, że kiedy się po brzuchu pod wydrążoną czołga skałę dla

⁸³⁰ Por. M. Pąckiński, *Brakująca granica: wizualność a estetyczna wzniosłość w tekstach popularnonaukowych przełomu XIX i XX wieku*, „Napis” 2014, nr XX, s. 200-201.

założenia tam prochów, życie na włosku tylko wsi, przeraża wskroś każdego przechodnia (Lis, s. 39).

Obserwacja pracy górników napawa uczonego wielością emocji, spośród których, prócz podziwu dla mocy pracy ludzkich rąk, wyróżnia się poczucie wspaniałomyślnego lęku. Wydaje się, że praca górników, to mierzenie się z niebezpieczeństwem, które z jednej strony paraliżuje, lecz z drugiej – budzi uwielbienie.

Odwołanie się do zjawisk technicznych to także romantyczna próba scalenia humanistyki z naukami ścisłymi, swoista synteza tego, co duchowe i materialne, obrazująca chęć wykazania, że istnieje ścisły związek pomiędzy *physis* a *pneuma*. Ramy kosmosu Libelta wyznaczają bowiem procesy społeczne, polityczne i kulturowe XIX wieku, zaś metafizyka je reguluje, utrzymując jednocześnie potrzebny społeczeństwu ład. Zwłaszcza zaś ciekawe w przytoczonym wyżej cytacie wydaje się nawiązanie do procesu topienia w ogniu szkła. Uczony łączy świetlistość zarówno z ogniem, jak i z przedmiotami przezroczystymi, które odpowiednio rozpalone mogą zmieniać dzieje. Przezroczystość szkła, choć nie wyrażona bezpośrednio, jest symbolem duchowej rzeczywistości, przez którą przebija się kreacyjne światło. Romantycy otaczają się więc metaforami szkła, co bezspornie koresponduje ze światłem. Święty Jan od Krzyża zauważa:

(...) im bardziej przezroczystą zostanie ową taflę szklaną promień światła, tym więcej jej udzieli ze swej przyrodzonej jasności, ze swego świetlistego wpływu, ze swoich własnych właściwości, a kiedy znajdzie ją całkowicie czystą, całkowicie przezroczystą, wtedy udzieli jej w takim stopniu, że owa tafla szklana stanie się na wskroś przeniknięta światłem, będzie świeciła tym samym światłem – co więcej, sama będzie zdawała się być światłem, chociaż nie została przeobrażona co do istoty w światło i zachowuje równi dobrze swoją naturę odmienną od natury światła, a uczestniczy tylko w szczególnie wysokim stopniu w przysługującej mu jasności⁸³¹.

Jednocześnie uczony romantyk wskazuje na topienie szkła i jego moc wywołaną przez poddanie go obróbce termicznej. Rozgrzana przezroczystość może „przepalać deski przesądu, a zapalać światło narodowe”, zatem tak czucie, jak i rozum, rozbudzają w narodzie poczucie tożsamości i powinności walki o jego dziedzictwo. Połączenie świetlistości i przezroczystości jest znakiem transcendentnej rzeczywistości.

⁸³¹ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, cyt. za: A.K. Haas, „*Jest we mnie kraina przezroczysta ...*”. *O nocy rozumu i metaforze światłą we wczesnych poemach Karola Wojtyły*, „*Studia Gdańskie*” 2012, t. XXX, s. 55.

Ogień jest dla romantyków istotny także dlatego, że odznacza się tak siłą ogrzewania, jak i potęgą destrukcji. Jest także znakiem pewnej niestałości. Wspierają te rozpoznania inne fragmenty pism Libelta, w których uczony odwołuje się do dziejów mitycznych. W rozprawie *O odwadze cywilnej* filozof zauważa, że odwaga jest tą wartością, która może narodzić się w czystych duszach, podobnych do dusz niepokalanych Westalek, strzegących rozpalonego w ludzkiej duszy ognia odwagi (OO, s. 9). To ważna metafora, która pojawia się także w pismach Kremera. Westalki tak w myśli Libelta, jak i autora *Listów*, strzegą wartości pozwalających przetrwać ludzkości. Są to zarówno odwaga, jak i sztuka. U Kremera Westalkami są sztuki piękne, broniące ludzkość przed zapomnieniem⁸³². Ważna jest jednak także kategoria ognia, który, jak zauważa Hans Blumenberg, dla człowieka współczesnego (także dziewiętnastowiecznego) odznacza się niestałością. Świadomość ludzka, zwłaszcza ta, która kształtuje się w dobie wzmożonych przemian społecznych, politycznych i kulturowych, jest bowiem naznaczona doświadczeniem niestałości ognia, który w każdej chwili może zgasnąć. Westalki, które strzegą ognia, są więc metaforą spoglądania w przeszłość oraz świadomego podtrzymywania ognia pamięci:

Do podstawowych doświadczeń człowieka – pisze Blumenberg – także współczesnego, należy niestałość płomienia, ognia, zawarta również w metaforze czegoś, co gaśnie tak łatwo jak życie. Zakłopotanie, w jakie wpadamy z rzadka nie mogąc służyć ogniem, to pogłos świadomości, że ogień jest czymś, co można utracić. Jeżeli pozostajemy na to obojętni, dzieje się tak tylko dlatego, że nauczyliśmy się go krzesać i wiemy, jak się to robi. Tylko spoglądając wstecz na wczesne dzieje ludzkości będziemy mogli odgadnąć przejście od przypadkowego uzyskania ognia do jego stałego posiadania [...] ⁸³³.

Libelt, opisując kategorię odwagi, odwołuje się także do historycznej legendy mówiącej o tym, iż Archimedes przy pomocy światła skupionego w lustrach, spalił rzymską flotę oblegającą Syrakuzy na Sycylii w II w. p.n.e. To swoiste porównanie służy uczonemu do udowodnienia tezy o konieczności sprzężenia poczucia przekonania (rozumowania) z miłością (bez tego okazuje się, że odwaga kierowana pobudkami czysto racjonalnymi jest porównywalna do światła księżyca – oświetlającego, ale nie dającego ciepła). Mądrość jest niezbędna, jednak bez płomienia miłości, nie ma takiej siły, jaką nigdyś osiągnął Archimedes („[...] ale nie ma ognia, aby jak nigdyś Archimedes, [aby] spalić w promieniach skupionych okręty kartagińskie [...]” (OO, 9).

⁸³² Zob. J. Kremer, *Listy z Krakowa*, t.1, Wilno 1855, s. 104.

⁸³³ H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 286.

Kolejną legendą, którą Libelt wykorzystuje do skonstruowania porównania, jest historia związana z Horacjuszem Koklesem, który w pojedynkę obronił most na Tybrze w wojnie przeciwko Etruskom. Zestawienie pokazuje, jak trudno zdobyć się na odwagę cywilną, która właśnie jest owym samotnym Koklesem:

[...] Niedołyszanym wewnętrznym głosem powinności i przekonania wywołana [odwaga cywilna – przyp. – M.U.], stoi na warowni zasad swoich, które oszańcowała sprawę publiczną, i ztamtąd walczy sama jedna, jak drugi Kokles przeciw Etruskom (OM, s. 24).

Światło jest dla Libelta symbolem tak mądrości ziemskiej, jak i mądrości siły wyższej. Jest więc także znakiem wyższości filozofii słowiańskiej nad samowładztwem rozumu. Czegoż bowiem trzeba filozofom w dobie wielopoziomowego przewartościowania? Idąc tropem Platona, trzeba pamiętać, że „jeżeli [do aktu poznania – przyp. M.U.] się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, [...] wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne”⁸³⁴. Światło oznacza bowiem ukryty spirytualistyczny sens natury. Podążanie za jego blaskiem, wyszukiwanie go w ciemności jest sygnałem ciągłego i niezaspokojonego dążenia do odkrycia tajemnicy wszechrzeczy. Podobnie jak Mickiewiczowskie ómy z *Dziadów części IV* niezaspokojone kierują się w stronę światła, tak system Libelta jawi się jako zabłąkana myśl. Świadectwo oczu choć ważne, nie może jednak być dominujące, bo przysłoni transcendencję. W pracach Libelta w ten sposób właśnie jest realizowana metaforyka luminatywna. Uczony odchodzi bowiem od oświeceniowego światła rozumu na rzecz światła Boga.

⁸³⁴ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010, s. 280.

Rozdział 2. Porządek w chaosie, czyli Libelt mnoży metafory

2.1. „Odkrycie” autentycznej mocy metaforyki

Wiek XIX to czas wzmożonych przemian społecznych, politycznych, kulturowych i estetycznych, których intensywność doprowadziła ich uczestników do poczucia zagubienia w mroku dziejów. Otaczający jednostkę i kolektyw (tutaj rozumiany jako naród) „absolutyzm rzeczywistości”⁸³⁵, choć wydaje się przemożny, powoduje jednak chęć jego przełamania oraz wyjścia poza granice horyzontu, dającego „możliwość zobaczenia czegoś, co dotąd nieznanne”⁸³⁶. Utrata przez Polskę podmiotowości politycznej, będąca główną przyczyną poczucia zniewolenia i niesprawiedliwości dziejowej, stała się impulsem do tego, by przełamywać zastane prawa historyczno-polityczne oraz zwalczać nietrwałość świata. Pozorne zatrzymanie oraz radykalne załamanie tradycyjnych wzorów kulturowych i estetycznych doprowadziło bowiem do prób ukonstytuowania nowego porządku świata oraz otwarcia się na ukryte w głębi duszy niewyraźne aspekty rzeczywistości⁸³⁷. Była to także próba złamania „absolutyzmu rzeczywistości”, czyli przejścia do panowania nad własną egzystencją oraz określenia ram jej funkcjonowania⁸³⁸. Polscy filozofowie narodowi, podtrzymując ogień świadomości narodowej w sytuacji zniewolenia kraju, udowodnili, że są w stanie podjąć ryzyko utraty bezpieczeństwa wynikające z chęci poszerzenia swoich horyzontów myślenia i poświęcenia.

Pierwszym krokiem ku realizacji tego poczucia stało się kształcenie w duchu idei *Bildung*, które pozwoliło polskim artystom utrzymać polskie dziedzictwo narodowe, a przede wszystkim – rozbudzić i utrzymać polską tożsamość. Specyficzna interkulturowość, intertekstualność oraz działania zorientowane na eksplorowanie przeszłości, praktykowane przez polskich romantyków, pozwoliły na stworzenie kulturowego łańcucha, spajającego historię w całość⁸³⁹. Wszak edukacja była dla Libelta tożsama z twórczym naśladowaniem, bo rzetelne nauczanie – jak twierdzi George Steiner – to *imitatio* transcendencji oraz uzupełniające się procesy rozkładania i składania prawd przypisane Byciu⁸⁴⁰. Czerpanie ze zmałowanego źródła wiedzy o świecie nie zamyka się

⁸³⁵ Zob. H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 7.

⁸³⁶ Tamże, s. 7.

⁸³⁷ Zob. A. Żywiołek, *Tristita ...*, s. 25.

⁸³⁸ Por. H. Blumenberg, *Praca nad ...*, s. 3.

⁸³⁹ Por. H. F. Plett, *Sprachliche Konstitutionen der intertextuellen Poetik*, [w:] *Intertekstualitat, Formen, Funktionen, Fallstudien*, red. U. Broich i M. Pfister, Tübingen 1985, s. 79.

⁸⁴⁰ Zob. G. Steiner, *Nauki...*, s. 11.

jednak tylko w języku, lecz przede wszystkim w przetworzeniach rozgrywających się w procesach produkcji i recepcji. Nad „normalnym” poziomem wyrazu językowego, zauważa Claude Lévi-Strauss, sytuuje się bowiem mityczna opowieść, która organizuje myślenie w postaci nieliniarnych kodów wymiany kulturowych⁸⁴¹.

Dopełnieniem rozważań, w których retorykę wzniosłości traktuje się jako specyficzną kulturową teorię języka, jest perspektywa skupiająca się na poszukiwaniu metafor absolutnych oraz elementów myślenia mitycznego. Sprawia ona, że spuścizna Libelta nie wymyka się poza romantyczną tendencję do odkrywania na nowo bajek, legend i mitów, a także, że teksty te należą do tych pamiątek przeszłości, które pokazują odbiorcom etap rozwoju kultury w konkretnej przestrzeni i czasie. Oznacza to, że tożsamość konstytuuje nie z góry naddana zasada, lecz „opowiadane” w danej społeczności historie – mity, które łączą się ze sobą w określony sposób. Każda ta opowieść jest równocześnie wiązką, która aktywuje się w różnych momentach życia jednostki. Wzorem mitu – tożsamość jest strukturą warstwową, którą można odkryć tylko w ramach powtarzania. „Ludzkość nie przechodzi kolejnych faz rozwoju niczym pociąg przejeżdżający przez stacje – pisze brytyjski filolog i pisarz Clive Staples Lewis w *Alegorii miłości* – jako coś żywego ma ten przywilej, że jest w ciągłym ruchu i nigdy nie zostawia niczego za sobą”⁸⁴². Powtarzanie, a więc ustawiczny ruch, jest zaś tym, co romantyków interesuje szczególnie. Zjawisko to pozwala wierzyć w cyrkularność dziejów, a co za tym idzie – także w sprawiedliwość.

Po pierwsze, romantycy, także Libelt, pokazują, że – posługując się słowami Blumenberga – „nie wszystko, co nie przechodzi przez kontrolę rozumu, jest oszustwem”⁸⁴³, bo wiara, będąca istotnym składnikiem filozofii wyobraźni, „to, co rzeczywiste, czyni nierzeczywistym, to, co nierzeczywiste – rzeczywistym [...]”⁸⁴⁴. Po drugie, udowadniają, że człowiek wykazuje się zdolnością do przenoszenia stałych elementów w czasie, nieustannie przetwarzając je zależnie od tradycji kulturowej⁸⁴⁵. Pewne metafory, jak zauważa M.H. Abrams, mają zdolność do swoistych powrotów, dostarczając istotnych strukturalnych elementów wiedzy o świecie⁸⁴⁶. Literatura i filozofia jawią się wówczas jako zwierciadło, jako wyraz *Weltanschauung* (światopoglądu danego czasu),

⁸⁴¹ Por. G. Steiner, *Zerwany...*, s. 22.

⁸⁴² C.S. Lewis, *Alegoria miłości*, przeł. M. Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2017, s. 14.

⁸⁴³ H. Blumenberg, *Praca nad...*s. 58 (Por. J. Kriteva, *Ta niesamowita potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2006).

⁸⁴⁴ L. Feuerbach, *O istocie...*, s. 393.

⁸⁴⁵ Zob. H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 51.

⁸⁴⁶ Zob. M.H. Abrams, dz. cyt., s. 40.

tudzież zaszyfrowane znaki przeszłego rozumienia świata. Romantycy są bowiem przeświadczeni o tym, że tym lepiej rozumiemy terażniejszość, im dokładniej znamy przeszłość.

Sztuka posiada niezwykle silny ładunek znaczeniowy, który odczytany w odpowiednim kontekście, staje się Blumenbergerowskim drogowskazem oraz Libeltowską pamiątką przeszłości. Dzięki ukrytym w niej metaforom objaśnia, selekcjonuje, interpretuje i systematyzuje pewne fakty artystyczne⁸⁴⁷. Zwierciadło, jak przekonuje M.H. Abrams, które zniekształca obraz, w rzeczywistości jest obrazem faktów, wytworzonych w wyniku patrzenia na świat przez obiektyw analogii⁸⁴⁸. Twórcze zniekształcenie wpisuje się w proces tworzenia i czytania, który Roland Barthes opisał w *Śmierci autora*. „Autor”, wchodząc w rolę skryptora, konstruuje bowiem mozaiki i miraż, natomiast „czytelnik” staje się miejscem, w którym skupiają się elementy tej układanki. George Steiner w swoich rozważaniach określa ten proces mianem nakładania ludzkiej głowy na korpus konia⁸⁴⁹. Metafory absolutne i przekształcenia mitów pokazują więc, że sztuka nie pozostaje w próżni, lecz zawsze przychodzi „po”⁸⁵⁰, pozwalając jednocześnie przewyciężyć chwiejność świata i wskazać, że świat i władające nim moce nie są „czystą samowolą”⁸⁵¹.

Libeltowska proklamacja powrotu do snucia opowieści w „gronie zsiwiałych starców”, o „dziejach przeszłości, tryumfach i klęskach naszych”⁸⁵², stanowi świadome zawierzenie mitowi, który ma moc dziejotwórczą. Intencjonalność jego przetworzeń wskazuje bowiem na stan świadomości grupy, którą wedle dziewiętnastowiecznego uczonego jest polski naród. Powrót do prapoczątków i czerpanie z folkloru, oparte na repetycji mityczno-metaforologicznej, jawią się jako nastawione na dostąpienie objawienia i poczucia rajskości, próby stawiania pytań o „bycie” i substancję tradycji kulturowej⁸⁵³. Mityczne repetycje i reinterpretacje to także próba opowiedzenia własnej historii, swoistego wyjścia z chaosu, co stało się możliwe dzięki ukutej przez F. Schlegla w *Przedmowie do mitologii* z 1800 roku definicji romantycznego pojęcia mitu⁸⁵⁴

⁸⁴⁷ Zob. M.H. Abrams, dz. cyt., s. 40.

⁸⁴⁸ Zob. Tamże, s. 40.

⁸⁴⁹ Por. G. Steiner, *Gramatyki ...*, s. 26.

⁸⁵⁰ Zob. Tamże, s. 26.

⁸⁵¹ Zob. H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 8, 41.

⁸⁵² Tamże, s. 4.

⁸⁵³ Zob. Tamże, s. 47.

⁸⁵⁴ F. Schlegel, *Przemowa o mitologii*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, oprac. T. Namowicz, przeł. J.S. Buras, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000.

wyzwalającej go z oświeceniowego schematu historii upadku⁸⁵⁵. Analiza pism Libelta pod kątem obecności w nich elementów myślenia mitycznego jawi się także jako próba zrozumienia zależności pomiędzy jednostką a kontekstem kulturowym, który ją otacza⁸⁵⁶. Mity i powiązane z nimi metafory są rodzajem przewodników kulturowych. Są też „nieuświadomionym” sposobem rozumienia rzeczywistości. Mity – zauważa Joseph Campbell – wyrażają „nieświadome pragnienia, lęki i napięcia, które leżą u podstaw schematów świadomych zachowań ludzkich”⁸⁵⁷.

Metafory absolutne i myślenie mityczne, ujawniające się w piśmiennictwie polskich filozofów narodowych, są wynikiem przyjętej przez nich koncepcji filozoficzno-kulturowej. Przechowywanie pamięci, wiązanie przeszłości z terażniejszością (spiralny model analizy kulturowej), czy kształcenie w duchu idei *Bildung* (nauczanie i czerpanie przykładu jako otwarcie się na akt rozkładania i składania prawd), ukazane w głównej mierze w metaforze światła, *terra incognita* oraz mitach prometejskim i narcystycznym, jawią się jako konieczny element każdej kultury narodowej, opartej głównie na sferze symbolicznej. Spiralny ruch, w pismach romantycznych, objawiający się przez ciągłe powroty do przeszłości, obrazuje stan świadomości, potrzebę wyjścia z nicości oraz przekroczenia bezkresu „ciemnej materii” w obliczu zadania „ciągłej kreacji”⁸⁵⁸. Jest to szczególna zdolność, która według Paula Ricœura, oznacza nie tylko rejestrowanie i przechowywanie informacji, lecz przede wszystkim kształtowanie wyobrażeń za pomocą odwołania do fantazji, fikcji czy utopii⁸⁵⁹.

Poszukiwanie w tekstach metafor absolutnych oraz elementów myślenia mitycznego jest o tyle ważne, że stanowią one figury długiego trwania, które odzwierciedlają stan świadomości uczestników danej kultury⁸⁶⁰. Zwłaszcza zaś mity wykazują się stałością, przez co dostarczają „najprzydatniejsze tworzywa wszelkim poszukiwaczom elementarnych stanów ludzkiego jestestwa”⁸⁶¹. Powodują także, że przeszłość pozostaje pod szczególną ochroną pamięci, gdyż *mneme* jest warunkiem *sine qua non* poczucia przynależności do kultury⁸⁶².

⁸⁵⁵ Zob. H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 59.

⁸⁵⁶ Zob. A.B. Pankalla, K.K. Kośnik, dz. cyt., s. 95.

⁸⁵⁷ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 3013, s. 271.

⁸⁵⁸ Por. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 15.

⁸⁵⁹ Zob. P. Ricœur, *Pamięć, historia...*, s. 15-35.

⁸⁶⁰ Por. F. Braudel, dz. cyt., s. 75 i nast.

⁸⁶¹ H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 142.

⁸⁶² Zob. Tamże, s. 141.

Zwarta w mitach i metaforach absolutnych potencja jest dla romantyków ważna także dlatego, że umiłowana przez nich Słowiańszczyzna jest nie tylko faktem społeczno-politycznym, lecz przede wszystkim zbiorem mitów i symboli oraz swoistym *imaginarium*⁸⁶³, które stanowią fuzję horyzontów, nie tylko sugerujących *sui generis* nieokreśloność, lecz także ogół kierunków, wokół których zorganizowane jest postrzeganie rzeczywistości⁸⁶⁴.

Mnożenie metafor jest zatem projektowaniem różnych punktów widzenia, warunkowanym przez umiejętność tak pomnażania, jak i porównywania⁸⁶⁵. To twierdzenie dla filozofów doby romantyzmu szczególnie ważne, bo inicjuje procesy, rządzące poznaniem, nieodłącznie kojarzonym z eksplorowaniem kultury i historii w ramach przemierzania całego koła wartości ludzkich⁸⁶⁶.

Warto zawrócić też uwagę, że metafora i mit ważne są nie tylko dla poetów, czy pisarzy. Są to również struktury wykorzystywane przez krytykę literacką i filozofię. Metafora, przypomnijmy, jest formą wiedzy o rzeczywistości, sposobem artykułowania doświadczenia świata oraz objaśniania. Pełni więc nie tylko funkcję stylistyczną, lecz także pragmatyczną i poznawczą. Teksty krytyczne i filozoficzne, pomimo ukierunkowania na obiektywizm, nie są wyzbyte metaforyczności. „[...] Figuralność (w tym także metaforyka) – pisze Marek Stanisław – wypowiedzi krytycznoliterackiej nie jest zjawiskiem neutralnym w stosunku do jej zawartości ideowej i w żaden sposób nie da się od niej oddzielić [...]”⁸⁶⁷.

2.1. Przyczyny smutku myśli romantyków: o specyficznej relacji metafory *terra incognita* i metafory światła w pismach Libelta

Obraz człowieka pierwszej połowy XIX wieku zamyka się w dwóch biegunach psychologicznych, które choć w pierwszej chwili wydają się skraje, ostatecznie jawią się jako wzajemnie uzupełniające się treści. Biegun smutku, czyli alienacja, zagubienie i zatrwożenie, warunkuje bowiem biegun nadziei, czyli pełne wiary poszukiwanie, eksplorowanie i pokonywanie ograniczeń. Z jednej strony, romantyk to jednostka przepełniona beznadziejnym żalem, wołająca „Smutno mi, Boże!” (J. Słowacki, *Hymn o zachodzie słońca na morzu*), z drugiej jednak, także pielgrzym, który eksploruje

⁸⁶³ Zob. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 10.

⁸⁶⁴ Por. H. Blumneberg, *Praca nad...*, s. 7.

⁸⁶⁵ Zob. P. Pieniążek, dz. cyt., 43.

⁸⁶⁶ Por. Tamże, s. 37.

⁸⁶⁷ M. Stanisław, *Światy...*, s. 30.

i oczekuje „jakiejś nowej, ożywczej idei, która by ożywiła i odmłodziła świat strupieszają” (EO, s. 7). To zawieszenie pomiędzy beznadzieją a nadzieją to stan zamyślenia, który choć prowadzi do poczucia smutku, sprawia też pozory panowania nad naturą i nad samym sobą⁸⁶⁸. Poeci i uczeni, stojąc na skraju przepaści dziejów, jednocześnie widzą szansę na wejście w obieg historii. Nawet jeśli wydaje się, że granice poznania są nieprzekraczalne, to jednocześnie są też nienormatywne i nieograniczone przez punkt docelowy, gdyż – jak pisze Steiner – myśl nie ma końca i może skonstruować niezliczoną liczbę wszechświatów, objawiając swoją moc w eksperymentach takich jak poezja i hipotezy naukowe⁸⁶⁹.

Pragnienia romantycznej formacji myślowej są eksperymentem realizowanym w postaci sztuki, gdyż romantykom chodzi o to, „aby język giętki/ Powiedział wszystko, co pomyśli głowa [...]”. Poczucie smutku, ale też przecucie, że wiele jeszcze nie zostało wyjaśnione, doprowadza zaś do pobudzenia – jak pisze Hans Blumenberg – *attento animi*, czyli „ciekawości widzącej we wszystkim nowym tylko przylądki i pierwsze wyspy kontynentów”⁸⁷⁰. Romantycy chcą widzieć siebie jako Kolumbów, którzy stoją przed szansą odkrycia prawideł rządzących światem. Eksplorują, eksperymentują i wreszcie wnioskują oraz snują wizje przyszłościowe.

Językowym sposobem artykulacji doświadczenia wspaniałomyślnego lęku – a więc mówiąc najogólniej – ciekawości – są metafory *terra incognita* oraz „niedokończony wszechświat”. Te struktury są ważnym elementem renegotjacji wcześniejszych wyobrażeń, bo oddają światopogląd epoki, jak również naddają poznaniu pewną strukturę. Metafory absolutne reprezentują „niedostępną doświadczeniu ani oglądowi całość rzeczywistości”⁸⁷¹. Zarówno *terra incognita*, jak i „niedokończony wszechświat”, jako struktury długiego trwania, przechowują w sobie „przypuszczenia, oceny, na podłożu których kształtowały się postawy danej epoki, jej oczekiwania, działania i zniechęcenia, tęsknoty i rozczarowania, zainteresowanie i obojętność”⁸⁷².

Te metafory swoje źródło biorą w doświadczeniu z jednej strony zagubienia, z drugiej – chęci badania i wzięcia w posiadanie nieznanych dotąd obszarów wiedzy. W tych dwóch figuracjach doświadczenie świata ujawnia się zarówno jako lęk przed nieznanym, jak i pragnienie wejścia w rolę kreatora. Wychodząc z doświadczenia historii, obrazują bowiem wiarę w to, że „dość stały przez tysiąclecia znany świat, który tylko na

⁸⁶⁸ Zob. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych)...*, s. 14.

⁸⁶⁹ Zob. Tamże, s. 12-13.

⁸⁷⁰ H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 99.

⁸⁷¹ Tamże, s. 29.

⁸⁷² Tamże, s. 29-30.

obrzeżach zdawał się mieć jeszcze pewne nieznanne regiony, okazał się zaledwie wycinkiem Ziemi”⁸⁷³, lecz jednocześnie wskazują, że przed uczestnikami wielkich przemian społeczno-kulturowych stoi zadanie dokończenia produkcji wszechświata – czyli świadomego uczestnictwa w dziedzictwie historii. Użycie tych struktur to także obraz ufności w to, że pokonanie „absolutyzmu rzeczywistości” jest możliwe.

W kontekście prób myślowych Libelta *terra incognita* jest o tyle ważna, że świadczy także o samoświadomości badawczej, objawiającej się w wyczuleniu na proporcje pomiędzy znanym a nieznanym, starym i nowym, czyli pomiędzy wspomnianymi już beznadzieją i nadzieją⁸⁷⁴. Libelt to przedstawiciel formacji, która „widzi siebie na początku niezmiernego przyrostu poznania”⁸⁷⁵, i która utorowała myślicielom dwudziestowiecznym drogę do przeobrażenia poznania w wolę, pracę, metodę i energię. Romantycy pokazali kolejnym pokoleniom, że zagrażający i ostateczny kiedyś aksjomat *nihil impossibile*, może stać się także znakiem płodnego niepokoju, wprowadzającego jednostki w stan wyzwania i pobudzenia⁸⁷⁶. Dla heglistów polskich, w tym Libelta, idee odkrywania nieznanych lądów i niedokończonego procesu kreacji świata, podparte Kantowską ideą wyłożoną w kosmologicznej spekulacji, są artykulacją historycznych doświadczeń ulokowanych pomiędzy rozpadającymi się fundamentami starego świata, a nowopowstałymi jego murami⁸⁷⁷:

Świat od dawna rozpadły na świat materialnych i świat duchowych stosunków, na obydwóch tych odstaniach pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi. W stanie społecznym porysowały się rozległe jego fundamenty, które składają masy ludu. Wstrząśnienia od dołu porobiły te szczeliny, co sięgły w same ściany budynku, i cement, co je spajał, odpadł (SR, s. 139-140).

Z jednej więc strony Libelt zauważa, że dochodzi do kruszenia fundamentów, z drugiej – wskazuje na proces wstrząsów, które *post festum* doprowadziły do ukształtowania nowego porządku. Jak mocno metafora badania nieznanego wpływa na myślenie uczonego o dziejach, filozofii i sztuce, wskazuje także przedstawienie dziejów rozwoju definiowania kategorii piękna, dobra i wiary na przestrzeni wieków. Na kartach *Estetyki czyli Umnictwa pięknego* filozof na przykładzie losów Hellenów pokazuje, w jaki sposób upadek wiary wpływa na ludzkie myślenie o życiu. Posługuje się przy tym

⁸⁷³ Tamże, s. 97.

⁸⁷⁴ Zob. Tamże, s. 101.

⁸⁷⁵ Tamże, s. 101.

⁸⁷⁶ Zob. Tamże, s. 102.

⁸⁷⁷ Por. Tamże, s. 105.

określeniami wskazującymi na poszukiwanie bliżej nieokreślonej nowej idei, ożywienia i odmłodzenia umarłego świata, gdyż „w braku wiary, a szerzącego się zepsucia i wyrafinowanego zbytku, nastąpiło powszechne oczekiwanie, jakiejś nowej, ożywszej idei, która by ożywiła i odmłodziła świat strupieszaty” (EO, s. 7).

Widać tu dwie sprzeczne kategorie, określające „pomiędzy”, w którym tkwi uczony, mianowicie: „ożywienie” i „strupieszenie”. Kolejne rozpoznanie poświadcza jednak wypracowanie w ramach orientowania się w nowej rzeczywistości sposobów poruszania się po nieznanym lądach, czyli stworzenie swoistych słupów milowych. Libelt opiera swój eksperyment myślowy na wskazówkach pozostawionych przez pamiętki przeszłości. Ma to związek z romantycznym dążeniem do odkrycia prawdy, które Blumenberg opisuje jako próby odnajdywania znaczenia pierwotnej idei, pod warunkiem odnalezienia wiodącej do niej nici przewodniej⁸⁷⁸. Wskazuje to także na ogólną prawidłowość natury ludzkiej, która polega na chęci poznawania. Ruch jest bowiem celem życia człowieka oraz nieustannym jego pragnieniem⁸⁷⁹:

Przeznaczenie to leżało w duchowej istocie człowieka, będącej tej samej, nieśmiertelnej natury, co Bóg, i dla tego zmierzającej do niego, jak do źródła swego. Ruch myśli jest tym nieustannym kierunkiem ducha człowieczego do jego wiedzy, nieustannym przezieraniem z materii i przez materię w sfery ducha, nieustannym i coraz rozciąglejszym poznawaniem duchowej istoty boskiej (EO, s. 56).

Ten swoisty stosunek do przeszłości wynika z chęci uporządkowania materii, co Steiner nazywa próbą uporządkowania resztek po wielkim wybuchu w nowe galaktyki⁸⁸⁰ oraz powrotem do czasów archaicznych:

W jakimś wspaniałym paradoksie im dalej sięga horyzont radioastronomii obserwującej mgławicę na krańcach wszechświata, tym głębiej zanurzamy się w przepaść czasu, w najpierwotniejszą przeszłość, gdy rozpoczęła się ekspansja⁸⁸¹.

Podróże po nieznanym lądach jako obraz doświadczenia nowoczesności odzwierciedla się w pismach Libelta także przez budowanie analogii poczynań naukowców do wędrowki Krzysztofa Kolumba. Uczony zauważa bowiem: „Torujemy tu sami drogę i może, jak Kolumb, nie natrafimy na sam ląd stały, ale na pierwsze jego wyspy, które byśmy także chcieli nazwać *San Salvador*” (FiK3cz1, s. 1), przywołując zarazem

⁸⁷⁸ Zob. Tegoż, *Praca nad ...*, s. 47.

⁸⁷⁹ Por. L. Feuerbach, *O istocie...*, s. 42.

⁸⁸⁰ Zob. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 15.

⁸⁸¹ Tamże, s. 15-16.

określenia takie, jak „kompas”, „las dziewiczy” i „pierwsze wyspy”. Podobną perspektywę prezentuje August Cieszkowski, który w dziele *Prolegomena do historii* zaznacza, iż „[...] dopiero zaczynamy oryentować się w labiryncie Hystoryi, mimo że już zasadę konieczności niejednego jej okresu poznaliśmy [...]”⁸⁸². Kosmos Cieszkowskiego stanowi labirynt pełen zakrętów, w których myśliciele dopiero zaczynają się odnajdywać. Oba przywołane cytaty odzwierciedlają dość wyraźnie próby usystematyzowania przez polskich filozofów narodowych zagadnienia filozofii narodowej. Są oni bowiem Kolumbami, którzy co prawda posiadają kompas, którym jest z jednej strony Słowiańszczyzna oraz z drugiej – wypracowana przez Europejczyków filozofia, jednak wchodzą na nowy, jeszcze nieprzetarty szlak myślenia. Wyraża to także metafora nici zastosowana przez Libelta:

Cała wiedza jest jak nić, uwiązana u podnóża przedwiecznej mądrości. Kto się tej nici uczepi, może ją dowolnie w różne strony prowadzić, ale zawsze po niej dojdzie do Boga, którego mądrości wpływem jest rzeczywistość (EO, s. 53).

Nawiązanie do mitu o Ariadnie i Tezeuszu uderza tutaj szczególnie mocno. Wiedza to mityczna nić, która pozwala ludzkość, niczym Tezeuszowi, wyjść z labiryntu historii. Przemierzanie nieznanymi lądami następcza wielu kłopotów, jednak nie jest bezcelowe, bo jest oparte na wiecznej dialektyce oraz – jak pisał Kremer – procesualnym „dorabianiu się” prawdy, zaprzeczaniu jej, nieustannym poszukiwaniu w ramach pragnień:

Wszak cały żywot nasz, i całe pasowanie się z sobą i ze światem, jest taką dyalektyką, będącą z kolei dorabianiem się pewnej prawdy, zaprzeczeniem jej, bo poznaniem niedostateczności jej i stąpieniem na wyższy szczebel. Trudy żywota naszego są pasmem pragnień, dobiecia się ich, zdradzania z kolei nowych pragnień – a tak bez końca i spoczynku, aż ostatnią zwrotką a tchem tej starej pieśni jest skonanie samo⁸⁸³.

Ludzkie życie polega w myśli Kremera na nieustannej wędrówce, na poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy, co bezspornie wiąże się z wkraczaniem na nieznaną ląd. Filozof zauważa także, iż historia ludzi jest grą tejże dialektyki, a to w sposób oczywisty zbliża go do schematu historiozoficznego proponowanego zarówno przez Libelta, jak i Cieszkowskiego. Jest to także odpowiedź na przemiany zaistniałe w nowożytności: na kryzys wartości oraz na procesy sekularyzacji. Świat, u progu którego stanął zarówno Libelt, jak i Cieszkowski oraz Kremer, przejął nieskończoność Boga, przyjmując tę cechę

⁸⁸² A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 1.

⁸⁸³ Tamże, s. 27.

za własny atrybut⁸⁸⁴. Jednocześnie, owa wędrówka, powoduje, że człowiek nieustannie boryka się z poczuciem zagubienia, a rzeczywistość stanowi zagadkę nie do rozwiązania⁸⁸⁵. W związku z tym, istotną rolę w procesie odnajdywania znaków ułatwiających rozpoznanie w rzeczywistości odgrywa pamięć: „Co człowiek potęgą myśli swej z ducha wyważy, toć nie idzie na zapomnienie, lecz spuścizną spada na następne pokolenia, i nie ginie, roztacza się i rośnie w siłę i w żywotne pierwiastki” (EO, s. 117). Krążenie między nieznanymi lądami nie jest więc wysiłkiem niewynagrodzonym. Rozpoznanie, że metafory *terra incognita* oraz „niedokończony wszechświat” organizują romantyczne próby ukonstytuowania samowiedzy narodowej, pozwala ukuć tezę, że Libelta – oraz jego rówieśników – cechuje rozbudowana świadomość przed-teoretyczna. Postawa romantyków jest pełna afektów, przeczuć, które następne pokolenia jako dar przeobrazić będą mogły w energię zdolną do wypracowania metody⁸⁸⁶.

Wiara w odkrywanie niezbadanych lądów, a co więcej, w proces ciągłej kreacji świata, odpowiada romantycznym pragnieniom zrozumienia dziejowości. Aktywny udział w procesie stwarzania świata pozwala bowiem kontynuować przesłanie, które nakazuje ciągły rozwój. Podróże pozwalają dotknąć ostatecznego sensu, który kryje się poza empirycznie poznawalnym światem, a jednocześnie poświadczają, że myślenie nie ma granic. System umniczny Libelta w całej rozciągłości opiera się właśnie na wierze, w niekończący się proces stwarzania. Wypracowane formy to odzwierciedlenie przekonania, że świat jest matrycą, na której odciska się zbiór wzajemnych zależności. W ten sposób pojęcie *umu* oraz współtworzące go formy wpisują się w ogólne przeświadczenie, że aby dotrzeć do pierwotnego stanu, należy sięgnąć po język opisujący owe złożone współzależności. W jakimś stopniu system ów daje Libeltowi kontrolę nad światem, co pozwala wyzbyć się irracjonalności.

Zawarta w metaforach *terra incognita* i „niedokończony wszechświat” kreacja pozwala zarazem wyprowadzić wniosek, że rozdzielanie bytów jest niezasadne, a także wyjaśnić paradoks niezmienności Boga ucieleśnionego w każdym bycie. Bóg jest niezmienny, ale swoje wytwory stawia w stanie wiecznego ruchu. Świat, rozpisany w systemie umniczym, to zatem świat jednoczesnej wielości i jedności, a więc pluralizm form, połączonych wzajemnymi relacjami. W filozofii Libelta negowany jest więc monizm, bo ta wizja w żaden sposób nie jest w stanie tłumaczyć istnienia świadomości

⁸⁸⁴ Por. Tegoż, *Prawowitość epoki...*, s. 23.

⁸⁸⁵ Zob. J. Kremer, *Pisma pomniejsze*, dz. cyt., s. 18.

⁸⁸⁶ Zob. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 101.

jednostkowej zależnej od świadomości zbiorowej. Monizm wpędza także w wadliwe myślenie dualistyczne. *Terra incognita* i „niedokończony wszechświat” legitymizuje filozofię czynu, bo Libelt – idąc tropem F. Schlegla – dostrzega, że to „człowiek jest wszechmocny, wszechwiedny i dobry, tyle że w jednostce nie jest obecny cały, lecz tylko częściami...”⁸⁸⁷. Świat nie jest raz danym bytem, bo wiara w taki stan, pozbawiłaby powodu do działania. Idea niedokończonego wszechświata zapewnia przestrzeń niekończącej się gry ludzkiej aktywności⁸⁸⁸, będąc także determinantą stworzenia zbiorowej świadomości.

Poszukiwanie *praideei*⁸⁸⁹, wiąże się z wkraczaniem na nieznaną kład, lecz jednocześnie śledzenie drogi rozwoju myśli, sposobu na opisanie historii oraz tworzenie schematu historiozoficznego opartego na kohezji przeszłości, teraźniejszości i przyszłości nie jest pozbawione Bożej niezmienności. Zaangażowanie Boga w losy swoich wytworów Libelt objawia na każdym kroku. Znakiem Jego obecności jest światło. Uczony bardzo często nazywa miłość światłem opromieniającym, które „jak światło słońca, w które pojrzyć gołym okiem nie można, krople wody w brylanty połyskujące zmienia” (OM, s. 7). W innym miejscu, w traktacie *O odwadze cywilnej*, posługuje się zaś metaforą zimnego światła Księżycy, które oświetla, lecz nie daje ciepła. Wskazuje na działanie Opatrzności oraz na romantyczne przewartościowanie idei oświecenia. Ciepło światła daje szansę romantykom na zrozumienie rzeczywistości, a jednocześnie pozwala zrezygnować z ujmowania poznania w ramy czysto rozumowe, zobrazowane w metaforze światła księżycowego, a więc zimnego, niepełnego. Światło słońca, a więc ciepło, posiada moc oczarowywania, rozświetlania mroków, zaś przeciwstawione mu zimne światło księżycy jedynie potęguje wrażenie mroku i bezkresu nocy. Rozum w pismach uczonych tego czasu nazywany jest więc często „pochodnią czasów, przy której zdobyliśmy tyle światła” (SUI, s. 145). Opisanie rozumu za pomocą blasku pochodni konotuje z ciepłem ognia i oznacza odważne przedzieranie się przez wciąż pojawiające się na horyzoncie *terra incognita*, czyli nowe wartości i sposoby percypowania rzeczywistości. Ta metafora to także obraz pragnienia przejścia z ciemności do światłości oraz ilustracja wiary w sprawczą moc człowieka⁸⁹⁰. Widzimy bowiem człowieka, który z Bożą pomocą rozpala ogień pochodni oraz człowieka, który aktywnie obserwuje niebo. Człowiek ów nie poddaje

⁸⁸⁷ F. Schlegel, *Fragmente aus dem Nachlass*, red. A. Dempf, „Merkur”, X (1956), s. 1176. Cyt. wg H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 109.

⁸⁸⁸ Zob. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 108.

⁸⁸⁹ Por. Tamże, s. 47.

⁸⁹⁰ Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 123.

się z góry naddanej zasadzie działania świata, lecz także w obserwacji ciał niebiskich poszukuje logiki wiecznego ruchu.

Kiedy więc Libelt, Cieszkowski i Kremer zamykają swoje spostrzeżenia w metaforach *terra incognita*, „niedokończony wszechświat” oraz „iskry przecinającej niebo” (albo rozprawiają o roli kategorii „wiekuistej mądrości światła”, która oświeśla różne kwestie i pozwala je zrozumieć⁸⁹¹), stawiają siebie pośrodku świata. Obserwacja nieba skłania bowiem do podjęcia refleksji o relacji człowieka z naturą, zmuszając zarazem do zadania sobie pytania o to, czy stanowisko owo jest już rozmyślnie rozplanowane i wpisuje człowieka w uczestnictwo w ruchu *machina mundi*⁸⁹². Niebo pełne gwiazd pozostaje alegorią sensu wszelkiego bytu oraz nadania porządku pozornemu chaosowi istnienia.

Metafora światła, rozumiana jako wskazówka w poruszaniu się po świecie ciemności, jest znakiem immanentnej obecności Boga, a także obrazem zdolności twórczego myślenia. Wiąże się to bez wątpienia z romantycznym uczuciem nienasycenia, które jest rezultatem poczucia nieokreśloności i tajemniczości⁸⁹³. To zaś wydaje się próbą przewyciężenia lęku romantyków przed nietrwałością świata. Badanie kultury i języka, eksperymentowanie myślowe ujęte w ramy metafory przemierzania niezbadanych lądów oraz metafory światła zdają się odpowiedzią na poczucie destabilizacji. Mity, metafory i symbole dla romantyków są bowiem rodzajem buntu przeciwko migotliwości znaczeń. Budują także pewną narrację, której istotą jest rozdarcie pomiędzy poczuciem nieściskości i niedostępnością, a chęcią uporządkowania dotąd nieogarniętego horyzontu⁸⁹⁴.

Arsenał metafor, którą posługuje się Libelt w swoim wywodzie, nie służy jedynie celom ozdobnym. Te metafory nadają dynamikę dziewiętnastowiecznym przemianom politycznych, kulturowych i myślowych. Są ilustracjami pragnień i obaw formacji myślowej, która stanęła przed wyzwaniem odczarowania nieprzekraczalnej dotąd granicy horyzontu, która wcześniej napawała melancholią, apatią oraz stanem znudzenia monotonna, przepełnioną pustką rzeczywistością⁸⁹⁵. Próby przekroczenia zastanych w europejskiej myśli prawideł, spychających na margines Słowian, ograniczających udział pierwiastków czucia i wiary w poznaniu, są dla polskich poetów i uczonych pierwszym krokiem na drodze do wyjaśnienia tego, co wcześniej jawiło się jako niedostępne.

⁸⁹¹ J. Kremer, *Wykład systematyczny...*, s. 20.

⁸⁹² Zob. H. Blumenberg, *Paradygmaty...*, s. 184.

⁸⁹³ Por. M. Rudaś-Grodzka, dz. cyt., s. 59.

⁸⁹⁴ Por. H. Blumenberh, *Pracad nad...*, s. 4.

⁸⁹⁵ Por. P. Śniedziewski, *Melancholijne spojrzenie*, Kraków, Universitas, 2011.

W metaforach błędzenia, odkrywania nieznanych lądów oraz dokańczania procesu stwarzania Libelt obrazuje swoje pragnienie przełamania nienaruszalnych praw rzeczywistości. Oddaje także zawieszenie człowieka pomiędzy radością a cierpieniem, których – zgodnie z proponowanymi przez Schellinga ideami – wszelkie życie zaznaje⁸⁹⁶.

W irracjonalnym chaosie, obrazowanym jako naruszenie fundamentów, szerokie i ciemne przepaście, bezkresne morza i jaskinie, przebija jednak ślad naddanego porządku, znak jedności stworzonego bytu. Stojąc przed walącym się fundamentem, dawnym uniwersum kulturowym, Libelt dostrzega zależność pomiędzy koniecznością doświadczenia cierpienia a powstawaniem dobra. Smutek nie prowadzi romantyków do zanurzenia się otchłani dziejów, lecz paradoksalnie – do wyjścia ze stanu marazmu, by następnie pomóc w zniszczeniu „zamętu wpędzonego w naturę przez nadużycie wolności”⁸⁹⁷, bo smutek – jak pisze George Steiner – „tworzy mroczną podstawę, na której zbudowana jest ludzka świadomość i poznanie”⁸⁹⁸. Zatrwożenie się jest koniecznością, bo bez melancholii proces myślowy nie może zaistnieć. Smutek, choć wydaje się statyczny, napędza motorykę poznania. Sprzeczności wyartykułowane w sztuce sprawiają, że to co uogólnione i wyrwane z całości, wraca w swój nieskończony potencjał, zażegnując konflikt dualistycznego widzenia świata.

2.3. U początku filozofii stoi – zdziwienie. Narcyzm Libelta

To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie.

Platon, *Teajtet*, 115 D⁸⁹⁹

Narcyz należy do głównych figur mitycznych, reprezentujących doniosłe znaczenie mitu w kształtowaniu świadomości i tożsamości Europejczyków⁹⁰⁰. Pierwszą asocjacją związaną z tą figurą jest negatywnie rozumiane zapatrzenie w siebie, rozpowszechnione przez dyskurs postmodernistyczny. Uważna analiza mitu pozwala jednak dostrzec znacznie głębsze pokłady znaczeniowe tej opowieści, bo narcyzm jest także formą zwrotu wstecz oraz ilustracją odwiecznej walki energii konstruktywnej i destrukcyjnej Erosa i Tanatosa,

⁸⁹⁶ Por. F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków, Wydawnictwo inter esse, 1990, s. 108-109.

⁸⁹⁷ Tamże, s. 86.

⁸⁹⁸ G. Steiner, *Dziesięć (możliwych)...*, s. 7.

⁸⁹⁹ Platon, *Teajtet*, [w:] Tegoż, *Dialogi*, t.2, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 1999, s. 329-429.

⁹⁰⁰ Por. H. Blumenberg, *Praca nad mitem...*, s. 89.

rzządzających ludzkością i gwarantujących samozachowanie się kultury, zwłaszcza kultury narodowej, w obliczu utraty materialnego jej jestestwa – czyli pozbawienia suwerenności terytorialnej i politycznej. Z uwagi na swoją potencję jest on niezwykle ważny w kształtowaniu tożsamości narodowej, stanowiąc zarazem nieodzowny element każdej nacjonalistycznej koncepcji. Wpisuje się w romantyczne widzenia świata jako zwierciadła, pojmowania myśli jako lustra i rozumienie samopoznania jako procesu przyglądania się lustrzanemu odbiciu różnych kształtów⁹⁰¹. Historia Narcyza nie jest tyle przestrożą przed egoistycznym zapatrywaniem się w siebie reinterretowanym na podstawie przekazu Owidiusza, co figuracją potrzeby przechowywania pamięci.

Zapomniana nieco wersja, którą Pauzaniasz przytacza w *Wędrówkach po Helladzie*, tę tezę potwierdza, bo w tymże przekazie odbicie w lustrze wody przypomina Narcyzowi zmarłą siostrę bliźniaczkę⁹⁰²:

Istnieje też o nim inna legenda, mniej znana od tamtej, lecz równie rozpowszechniona, według której Narcyz miał bliźniaczą siostrę, pod każdym względem bardzo do siebie podobną. Oboje mieli takie same włosy, tak samo się ubierali i razem polowali. Otóż Narcyz zakochał się w siostrze, a kiedy umarła, chodził nad źródło choć wiedział, że widzi własne odbicie⁹⁰³.

Postmodernizm określił mit Narcyza piętnem nadmiernego, egoistycznego zainteresowania sobą, odsyłając jednocześnie w niepamięć inną ważną jego część, która koncentruje się na elemencie twórczego zapatrzenia. Ów stan pomaga w odnalezieniu siebie w skomplikowanej rzeczywistości, będąc remedium na poczucie załamania uniwersum oraz kryzysu światopoglądowego. Jakkolwiek romantycy nie widzą w Narcyzie cech negatywnych, bo nie doświadczyli przesytu bodźców i możliwości wyborów, który towarzyszy ludziom współczesnym, dotknęli granicy poznania i stanęli przed zadaniem przeformułowania sposobu myślenia o świecie. Narcyz, będąc obrazem wielu zjawisk psychologicznych⁹⁰⁴, nie odznacza się tylko erotyzmem, lecz także ciekawością popychającą do działania. Co więcej, zapatrzenie w siebie, reinterretowane za wersją Pauzaniaśa, oznacza specyficzny rodzaj wiwisekcji, której celem jest nadbudowywanie

⁹⁰¹ Zob. M. Janion, *Gorączka...*, s. 46.

⁹⁰² Zob. R. Kubicki, *Twarze narcyza*, [w:] *Projekt Narcyz*, A. Bednarczyk (red.), Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Kraków 2018, s. 200-209.

⁹⁰³ Pauzaniasz, *Wędrówka po Helladzie*. Księgi I – X, [online] <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20grecki/%20pauzaniasz%20-%20w%20w%20E4%99dr%E3%B3wka%20po%20helladzie%20ks.1-10.pdf> (dostęp: 6 stycznia 2020), s. 861

⁹⁰⁴ Por. Z. Freud, *Próba wyprowadzenia pojęcia narcyzmu*, przeł. M. Poręba, [w:] Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 15.

sensów oraz konstruowanie ram odniesień do skomplikowanej rzeczywistości, a więc i krystalizowanie subiektywnej wewnętrznej tożsamości.

Postawa Narcyza jest też hołdem dla przeszłości, znakiem walki o zachowanie pamięci o utraconej osobie, a w przypadku Libelta – o narodzie. Członkowie zniewolonej społeczności, wpatrując się w siebie, nie tyle chcą podziwiać swoje piękno, ile zachować i kontynuować utracone/przysłonięte dziedzictwo. Narcyz przez to bowiem, że przygląda się sam sobie, przywołuje na myśl próby odkrycia tajemnicy pochodzenia wszelkiej rzeczy⁹⁰⁵, nieustannego kontemplowania, a co więcej, niekończącego się mnożenia perspektyw, rozszerzania horyzontów myślowych, wyjścia poza strefę komfortu błogiej niewiedzy i wreszcie porównywania, tutaj rozumianego jako zderzania wyobrażeń („swojego”) z lustrzanymi odbiciami („obcym”).

Przyglądanie się sobie wiąże się u romantyków ze stanem dystansu, czyli obiektywizacji własnego doświadczenia, co jest możliwe dzięki zrównaniu rzeczywistości z pozorem, który, choć jawi się jako płynne odbicie, jest jednocześnie źródłem wszelkiej wiedzy oraz gwarantem poznania siebie w procesie kształtowania tożsamości. Wiąże się też z obsesją formułowania mistycznej teorii jedni świata⁹⁰⁶ i żalem za utraconym samym sobą⁹⁰⁷. Oto bowiem Narcyz dystansuje się wobec świata, który do tej pory go otaczał, na rzecz kontemplowania. Szerokie oglądy, jakie proponują romantycy, wymagają nie tylko szerokiej wiedzy z różnych dziedzin, lecz także wyjścia poza siebie, a to możliwe jest tylko dzięki próbie obiektywizacji doświadczenia.

Alienacja jest jednak zaledwie elementem poznania, a definiujące je sprzeczności romantyczne, nakazują żywe angażowanie się w kulturę. Wszelka statyka – definiowana uczuciami smutku, zagubienia i zatrwożenia – paradoksalnie warunkuje nadzieję, a więc dynamiczne poszukiwanie i eksplorowanie. Nie każdy bowiem ruch jest działaniem, które można uznać za aktywne. Romantyk, choć wielokrotnie krzyczy „Smutno mi, Boże!”, poszukuje też – jak pisze Libelt – „jakiejś nowej, ożywszej idei, która by ożywiła i odmłodziła świat strupieszają” (EO, s. 7). Przyjęcie za pewnik stwierdzenia, że „świat jest ogromnym Narcyzem przemyśliwującym o sobie” jest więc też asumptem do tego, by głębokie kryzysy poznawcze ze statyki przerzucić w kierunku dynamiki. Zapatrzenie w siebie, naznaczone melancholią, wpisujące się w psychologiczny biegun smutku, daje

⁹⁰⁵ Zob. Tamże, s. 193.

⁹⁰⁶ Zob. W. Kubacki, *Motyw Narcyza*, [w:] Tegoż, *Lata terminowania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963, s. 326.

⁹⁰⁷ Zob. W. Bałus, *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, cz. III, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 1996, s. 136.

impuls do działania, a dzięki temu do przewyciężenia tego co – beznadziejnie – dane. Zatrzymanie to daje też szansę na to, by w przyszłości aktywnie działać, nie zaś tylko poruszać się z prądem dziejów – co oczywiście też jest formą ruchu, jednak bezcelowym. Taka zaś forma „dynamiki” nie interesuje poetów i uczonych, którzy odważanie rzucają się w otchłań dziejów.

Narcyzm polskich filozofów narodowych objawia się w przyjęciu postawy kreatora, przechodzącego od zdeterminowanego przez afekty „ja”, do „ja” autonomicznego, kreującego świat dzięki „wy-obcowaniu” z siebie zdolności do zewnętrznego spojrzenia. Wiąże się to z koncepcją romantycznego geniuszu, którego jednym z podstawowych wymiarów jest umiejętność wyjścia poza swoje „ja”, i usytuowanie tego nowego „ja” wobec zjawisk poznawczych. Umożliwia to uzyskanie świadomości odbicia, bo jak zauważa Paul de Man, są to zwierciadlane struktury „ja”, w których „ja” patrzy na siebie z oddalenia⁹⁰⁸. Tak poeta, jak i filozof, winien być uznany za jednostkę rozszczepioną, która toczy nieustanną walkę o obiektywizację spojrzenia.

Dla polskiej filozofii narodowej mit Narcyza, i zapatrzenie w lustrzane odbicie, jest niezwykle ważne również dlatego, że metafora źródła i odbicie w jego świetlistym lustrze odzwierciedla możliwość opowiedzenia historii z perspektywy świadomego uczestnika kultury:

[...] Przez to więc, że się przelewa, że uświadamia sobie siebie w obrazie, jest już w przekazanym przez tradycję mitologem – imię Narcyza przywołuje tajemnicę pochodzenia rzeczy⁹⁰⁹.

Przyjęcie perspektywy narcystycznej określa konieczne do zapoczątkowania myśli zdziwienie, możliwe do osiągnięcia dopiero w momencie przyjrzenia się samemu sobie, w ramach którego dochodzi do stopniowego samowyzwalania się „ja”, ale takiego „ja”, które jednocześnie istnieje w „my”. Motywowi kontemplowania przez Narcyza odbicia w rzece Libelt bardzo wyraźnie poddaje się w trakcie pracy nad filozofią słowiańską, zauważając, że:

Wypada ztąd, że filozofia nie może być sprzeczna z naturą , ani teoria z praktyką; — że Bóg równie przegłąda mądrością swoją z natury, i świeci z niej tymi samymi promieniami myśli, którym i poświećta w duchowych pojawach ludzkości, jakimi są religia, umiejętność,

⁹⁰⁸P. de Man, *Retoryka czasowości*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11, s. 216-241, oraz P. de Man, *Pojęcie ironii*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11, s. 17-38.

⁹⁰⁹H. Blumenberg, *Praca nad...*, s. 193.

dzieje, władza, prawo itp., że na koniec myśl odrębnie uważana i systematycznie rozwinięta, czyli system filozoficzny, ujrzeć się musi, jak w zwierciadle, we wszystkich pomienionych objawieniach myśli boskiej (EO, s. 52).

Ów przykład wyraźnie ilustruje na wskroś romantyczny pogląd, że przyglądanie się sobie (a także naturze i własnym wytworom) jest warunkiem *sine qua non* tworzenia się jednostkowej i zbiorowej świadomości narodowej, a co więcej, że każdy wypracowany system musi się przejrzeć jak w zwierciadle w ramach przeróżnych objawień, czyli w wielorakich, pomnażanych perspektywach, które – jak wyżej udowodniono – konstytuują się także w mnogości metafory. Zmienność i migotliwość obrazu obserwowanego w wodzie, czyli kluczowa cecha procesu zapatrzenia, przekonuje bowiem myślicieli do tego, że być może – istnieją inny czas, inny świat i inne możliwości, ale też, że poznaniem rządzą stałe wartości i idee, które poddają się prawu serii i powracają raz po raz w postawach wobec uniwersalnych rozterek⁹¹⁰. Literaturę romantycy podświadomie traktują jako akt komunikacyjny; jako nośnik niedefiniowalnych lecz doświadczalnych sensów; wreszcie jako interpretację świata, która pozwala się zdystansować i dostrzec wzorce kulturowe, decydujące o samoświadomości⁹¹¹.

Warto też zauważyć, że w przytoczonej przez Pauzaniusza wersji mitu Narcyza, który w swej warstwie wydaje się bliższy problemom polskiej filozofii narodowej niż najsłynniejsza opowieść Owidiusza, uwaga koncentruje się nie tylko na zapatrzeniu Narcyza w odbicie w lustrze wody, lecz także na jej falowaniu. Narcyz nie rozpoznaje najpierw siebie. Woda płynie – co oznacza konteksty, czasem w swym natłoku zaburzające percepcję świata. Zadaniem obserwującego jest przewyciężenie obłądu widzenia oraz wypracowanie poczucia tożsamości przez przypatrywanie się owym otaczającym go zjawiskom. Ale falująca woda to także znak nieustannie zmałowanego strumienia myśli⁹¹², który raz poruszony pożądaniem, nieprzerwanie płynie i ucieka. Narcyz wpatrując się w wodę, przepada w myślach, poddając się ich strumieniowi.

Bezspornie wiążą się z tym także wszelkie opisy procesów polegających na próbach przełamania ograniczeń ludzkiej natury, a także czerpania wiedzy z obfitych różnych źródeł:

⁹¹⁰ Por. M. Głowiński, *Narcyz i jego odbicia*, [w:] *Mity przebrane. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchońt, Labirynt*, Kraków 1994.

⁹¹¹ Por. W. Iser, *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*, ed. by R. De Angelis, Routledge, London 2002.

⁹¹² Por. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych)...*, s. 18.

Ów ciągły i różnokierunkowy ruch w duchu człowieka jest nieustannym parciem na zewnątrz, jak gdyby chciał przełamać zapory ciała, i wstąpić w ducha nieskończonego, co ożywia ludzkość, i w którym jest życie światów. Raz ockniony, wciąż z przepaści ciemnych i głębin swoich wydobywa się do wiedzy, a wiedzą urzeczywiscza się na zewnątrz. Wyobraźnia, podobnie jak rozum i serce, jest źródłem obfitym i nieprzebranym, z którego się ulewa, i wiadomym i widomym staje duch człowieczy. Wszakże wszystko trojgo dopóty jest zamknięte w człowieku, dopóki nań objawienie nie zstąpi. Natchnienie jest ową laską cudowną, którą Mojżesz uderzył w skałę, i źródło czystej wody wytrysnęło, i napoił nią spragnioną rzeszę (EO, s. 77).

Warto zauważyć, że Libelt przywołuje element twórczego zdziwienia Narcyza, który wraz z pierwszym swoim spojrzeniem w tafelę wody zyskuje świadomość. Raz pobudzona przez objawienie myśl zyskuje niekończącą się dynamikę, którą Libelt określa mianem zwierciadeł wody podziemnej. Kluczowe dla zrozumienia zastosowania tejże figury jest to, że lustro wody ukrytego pod ziemią nie można zobaczyć, bo jest ludzkiemu oku niedostępne. Owe wody podziemne to figuracja wyobraźni jako fundamentu filozofii Libelta. Oznaczają metafizyczny ruch, który decyduje o wolnej woli, a więc także o istnieniu myśli. Te siły są niewidoczne, ale jednocześnie, niczym wody podziemne, są źródłem wszelkiego ruchu. Dzięki nim duch wybija się na zewnątrz, pobudzając zarazem jednostkę do działania, a co więcej do przeskoczenia ciemnych przepaści i nieskończonych głębin. Ponadto system zwierciadeł okazuje się również zapowiedzią, że oto dziewiętnastowiecznych zagadnień epistemologicznych i metafizycznych nie da się już opisać przy pomocy prostych ujęć, takich jak zapatrzenie w lustro stałej wody. Nowa rzeczywistość okazała się tunelem, skomplikowanym systemem owych wód podziemnych.

Wydaje się, że przywołana wyżej wypowiedź Libelta odwzorowuje Narcyza, który póki nie doznał mocy objawienia, tkwił w statyce swojego istnienia. Filozofię Libelta można by więc określić mianem filozofii zwierciadeł, bo jej celem jest nie tylko wypracowanie ścisłych terminów, lecz także zwrócenie uwagi na to, że jednostka potrzebuje bodźców umożliwiających jej ruch. Zwierciadłami, w których niczym Narcyz mogą się przeglądać jednostki, są wszelkie pamiątki przeszłości, a więc także literatura. Jest nim także edukacja w duchu *Bildung*.

Te działania umożliwiają przyglądanie się samemu sobie, bo pokazują człowiekowi, kim jest wobec siebie i wobec świata, w którym żyje. Kształcenie formacyjne jest nastawione na obserwację i doświadczanie przeróżnych obrazów nadających światu pewien kształt, zwiększając poczucie obecności. W świecie, który „pęka się we spojach

swoich i upadkiem grozi” przegładanie się w zwierciadle mitów i metafor daje możliwość opanowania bezładu rzeczywistości i odbudowania wspólnego uniwersum kulturowego. Poczucie pustki, pęknięcia fundamentów, a także swoistego zniechęcenia nie powoduje u romantyków bierności, a pobudza do działania, skłania do odbudowania narracji. Jest to rodzaj tworzenia „użytecznych fikcji i zbawczych metafor”, które – jak pisze Artur Żywiołek – powodują, że „rzeczywistość nabiera sensu i przyjmuje kształt dostępny ludzkiej percepcji”⁹¹³.

Narcyz to struktura pozwalająca na uporządkowanie i zrozumienie wielowymiarowych dziewiętnastowiecznych przemian. Świat, w którym przyszło żyć Libeltowi, stanął przed obliczem przebudowywania tak struktur społeczno-politycznych, jak i myślowych. Ów świat scharakteryzować można jako labirynt lub jako wirujący kosmos, który zagubił swój punkt odniesienia i wpędził w poczucie trwogi. Jak już wykazano, jest to jednak trwoga twórcza, która skłania do jej przekraczania i budowania nowych znaczeń. Narcyz zyskuje samoświadomość wraz z przyglądaniem się sobie i tak samo powinno się stać z narodem, który w wyniku objawienia oraz gimnastykowania uczuć i myśli wpada w ruch. Każde zatrzymanie się oznacza samounicestwienie. Choć Narcyz w pierwotnej wersji mitu wydaje się postacią, która ściąga na siebie tragedię, jest jednocześnie archetypem przemysłiwania siebie, które choć trudne i prowadzące do smutku myśli, sprawia, że pomimo pozornej statyczności, jednostka zyskuje dynamikę. Romantycy nie czerpią bowiem z mitu o Narcyzie archetypicznego wzoru wynaturzenia polegającego na zapatrzeniu w siebie, ponieważ Narcyz pozwala w (procesie twórczego przyglądania) się na uporządkowanie zawirowań historii.

Trop interpretacyjny, wedle którego Narcyz oznacza potrzebę uporządkowania rzeczywistości przez zrozumienie siebie, wspiera interpretacja obrazu Salvadora Dalego *Metamorfoza Narcyza* (*Metamorphosis of Narcissus*) z 1937 roku. Dzieło przedstawia dwie surrealistyczne kamienne postaci: ukrytego w oddali mężczyznę oraz oddalonych (w prawej części malowidła) ludzi. Lewa strona obrazu przedstawia kamiennego Narcyza, który jak się wydaje, o zmierzchu przygląda się własnemu odbiciu w tafli wody. Prawa strona przedstawia zaś Narcyza jako kamienną rękę dzierżącą w dłoni jajko, z którego wyrasta kwiat. Wśród gór temu zjawisku bacznie przygląda się trzeci Narcyz. Obraz stanowi metaforę trzech stadiów poznawczego rozwoju mitycznego bohatera, który

⁹¹³ A. Żywiołek, *Tristitia...*, s. 240.

najpierw ze zdziwieniem przygląda się sobie w tafli wody, będąc ciągle jeszcze zawieszonym w statycznym i ciemnym świecie. Narcyz jaśnieje następnie w blasku uzyskania świadomości swojego istnienia i pęka wydając kwiat – symbol tak urody, jak i nowego życia. Wreszcie wychodzi poza skamieniałego siebie i z pewnym dystansem przygląda się temu, co zaszło.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że zdarzenia, jakie określają rok powstania dzieła Dalego, są zaskakujące zbieżne z sytuacją mającą miejsce w pierwszej połowie XIX wieku. Implikuje to stwierdzenie, że zawirowaniu dziejów towarzyszy potrzeba zatrzymania się, przyjrzenia się sobie oraz zdystansowania, których celem jest zyskanie poczucia zrozumienia i spokoju ducha. W wierszu, który malarz zaprezentował wraz z obrazem jako opis, pojawiają się charakterystyczne dla czasów przełomów metafory pękającego nieba oraz kwiatu rozumianego jako symbol życia ów stan mroku przełamujący.

Doświadczenie metamorfozy – a więc odpowiedzi na rozpad poczucia bezpieczeństwa, zagrażający społeczeństwu w latach 30. XX wieku, obrazuje swoista dynamika zawarta w metaforach blasku, jaśnienia, odwilży i błyskawicy, które jednocześnie przypominają stosowane przez romantyków doświadczających przełomu sposoby obrazowania:

Under the split in the retreating black cloud
the invisible scale of spring
is oscillating
in the fresh April sky.
On the highest mountain,
the god of the snow,
his dazzling head bent over the dizzy space of reflections,
starts melting with desire
in the vertical cataracts of the thaw
annihilating himself loudly among the excremental cries of minerals,
or
between [sic] the silences of mosses
towards the distant mirror of the lake
in which,
the veils of winter having disappeared,
he has newly discovered
the lightning flash
of his faithful image

Pod pęknięciem cofającej się czarnej chmury
na świeżym kwietniowym niebie

oscyluje
niewidoczna skala wiosny .
Na najwyższej górze
bóg śniegu,
z olśniewającą głową pochyloną nad zawrotną przestrzenią refleksów,
zaczyna topić się z pożądania
w pionowych kataraktach odwilży,
unicestwiając się głośno wśród okrzyków odchodów minerałów lub
pomiędzy [sic]
ciszą mchów w kierunku odległego zwierciadła jeziora,
w którym
zniknęły zasłony zimy,
na nowo odkrył błysk błyskawicy swojego wiernego obrazu.
[Tłum. M.U.]

Narcyz tak długo przygląda się sobie, że w końcu znika, ale nie na zawsze – rodzi się ponownie jako wiosenny kwiat, znak tryumfu wyższych wartości. Kwiat wyrosły z kamienia u Dalego to symbol przewyciężenia przez Narcyza atrofii. To także obraz aktywnego doświadczenia świata, a nie tylko biernego w nim uczestniczenia. Warto zauważyć, że narcyz to kwiat wiosenny, który wysadzany jesienią, zamarza, by wiosną zmartwychwstać.

Tak dla Dalego, jak dla romantyków, zwierciadło daje możliwość poznania, jednak jego pełnia wiąże się nie tylko z wpatrywaniem się, lecz także z procesami oddalania się, a więc próbami obiektywizacji spojrzenia. Choć obraz jest dany, jest też oczywisty. Usypia zmysły, ale krytycznie obserwowany może być też śladem, który pozwala funkcjonować w skomplikowanej rzeczywistości.

Kwiat wyrosły wskutek śmierci Narcyza, to więc nie tylko symbol przewyciężenia śmierci, lecz także zachowania pamięci. Idąc tym tropem, filozofia Libelta skupiona na utrwalaniu syntagmy narodowej, jest wyłanianiem się z zbliżającej się martwoty intelektualnej i państwowej. Jest nową, ożywczą idą. Libelt, zawierając się Opatrzności i wyobraźni, zdaje się w swoich pismach niczym mityczny Narcyz zatrzymywać to, co ulotne. Postawa narcystyczna uczonego to odnajdywanie śladów i łączenie ich w całość, celem przemiany „słyszalnej” pamięci w widzialne artefakty. Narcyz w wielu interpretacjach pozostaje świadectwem odżegnania się od słuchu, na rzecz kultury patrzenia. Jest też jednak odzwierciedleniem praktyk romantyków, którzy najpierw słuchają – bo uznają słuch za doskonałe narzędzie do tego, by przekraczać horyzont, by później owo doświadczenie przekuć w widzialne znaki. Libelt łączy w swoim systemie konieczność słuchania i widzenia, co objawia się we wprowadzeniu do filozofii pierwiastka czucia i wary. Narcyz jest więc istotą filozofii romantycznej, bo z jednej strony stawia

na konieczność racjonalizacji, z drugiej – zawierzenia się temu co niedostępne, nienamagalne. Tak jak u Dalego Narcyz przechodzi przez stadia rozumienia siebie i świata, tak samo czynią to romantycy. W marazmie dziejów przystają na chwilę, by przyjrzeć się w zwierciadle sobie, następnie oddalają się, by zyskać szeroką perspektywę i wreszcie dostrzec oryginalność swojej kultury, także folkloru, na tle zachodnioeuropejskiej doksy.

Jedną jeszcze figuracją stanów świadomościowych u Dalego wydaje się zbieżna z odczuciami prezentowanymi przez romantyków. W wierszu i na obrazie malarza zapatrującego się w zwierciadło Narcyzowi towarzyszy pęknięcie, cofnięcie czarnej chmury, a więc swoiste przełamanie ciemnej nieświadomości. Tak Dali – świadek silnych wstrząsów społecznych i politycznych charakterystycznych dla lat 30. XX wieku, jak i Libelt – romantyk, doświadczający rozpadu uniwersum kulturowego, swoje postrzeżenia – zamykają w dynamicznych obrazach pęknięcia, trzęsienia i zawirowania. Każda bowiem ciemność zdaje się pękać wraz z zyskaniem świadomości siebie, tak jak swój kres u podnóża gór krymskich miały potężne połacie stepów Akermanu:

[...]

Gdzie orły dróg nie wiedzą, kończy się chmur jazda,

Minąłem grom, drzemiący w kolebce z obłoków,

Aż tam, gdzie nad mój turban była tylko gwiazda.

To Czatyrdah!⁹¹⁴.

Obaj artyści zdają się oczekiwać przebłysku, który „pędem Farysa, przelatuje milczące pustynie błękitu”⁹¹⁵. Ów przebłysk to znak zarówno Opatrzności, jak i pierwiastek inteligencji, która aktualizuje się wraz z bodźcem niejasności i niepewności. Narcyz to dla romantyków figura przejścia od stanu nieświadomości – rządzonego przez zaprogramowane w wzorce, do stanu świadomości, zamkniętej w kartezyjańskim pojęciu *ratio*, rozbijającym rzeczywistość w ramach selekcjonowania, porządkowania i konstytuowania teorii wszelkiego istnienia. Romantycy chcą bowiem doświadczać, a więc przetwarzać emocje, by wyjść niczym Narcyz Dalego poza siebie. Ta osobliwa eksterioryzacja daje możliwość uzyskania nie tylko obiektywnego oglądu na wiele zjawisk, lecz także pozwala na wejście w kolektyw, definiujący poczucie wspólnotowości. Na obrazie Dalego trzeci Narcyz choć stoi samotnie pośród gór, wydaje się jednocześnie

⁹¹⁴ A. Mickiewicz, *Widok gór ze stepów Kozłowa*.

⁹¹⁵ Tegoż, *Bakczysaraj w nocy*.

zbliżać do obserwujących metamorfozę innych ludzi. Być może jeszcze nie uświadomił sobie, że końcowym etapem jego przemiany będzie wyzbycie się poczucia podmiotowej suwerenności na rzecz wpisania się w ograniczającą ją strukturę społeczną. Doświadczenia Narcyza, wraz z jego przemianą stają się częścią systemu społecznego, a uświadomiona postać staje się ogniwem w procesie uzupełniania się i jednoczesnego wykluczania „ja” i „my”. Takie samo zadanie przyjmuje Libelt, dla którego naród – „my” – nie istnieje bez „ja”, tak jak „ja” nie istnieje bez „my”. Świadomy naród to grupa, która na rzecz wspólnotowości wspaniałomyślnie wyzbywa się egoizmu i dostosowuje się do kolektywu. Wpisuje się to zaś w romantyczne pragnienie rozdwojenia i pojednania⁹¹⁶.

Ta swoista psychologiczna reinterpretacja mitu Narcyza w filozofii Libelta wynika przede wszystkim z krytycznej recepcji heglowskiej, której Libelt – jako uczeń niemieckiego filozofa – uległ. Filarem filozofii narodowej polskiego romantyka są jednocześnie: wiara w świat pozazmysłowy oraz kontynuowanie nauk mistrza, wedle których ukazać należy „rzeczywisty, jednostkowy podmiot w swym wewnętrznym życiu”⁹¹⁷, a więc wszystko to, co przypadkowe ująć w ramy zmysłów. Libelt poszukuje więc w duchu heglowskim prawideł i punktów odniesienia w ramach introspekcji, która staje się okazją do medytacji nie tylko na temat powinności sztuki, lecz także prawdy i tożsamości (oraz wszelkich złudzeń).

Narcystycznego przyglądania się sobie nie można – w odniesieniu do filozofii Libelta – potraktować w kategoriach postmodernistycznych, bo postuluje się w niej łączność słuchania i widzenia, a więc duszy i ciała oraz wzajemnego ich uzupełniania. Dla Hegla, mistrza Libelta, dusza ludzka objawia się w oku, co oznacza, że przez cielesność przebija się pozornie niedostępne wnętrze. Poznanie wzrokowe choć jest uznawane przez romantyków za poznanie oczywiste i w stosunku do poznania słuchowego mniej doskonałe, ciągle odgrywa jednak ważną rolę w kształtowaniu poczucia samowiedzy. Stanowi pewien etap na drodze do wyklarowania sposobu orientowania się człowieka w świecie. Cały system uczonego jest próbą połączenia bezkresnej duszy z ograniczonymi, jawnymi znakami bycia w świecie. W wyniku zaś narcystycznego przyglądania się sobie tę nieskończoność można uobecnić, bo każdy rodzaj sztuki, w tym także filozofia, jest próbą zatrzymania wiecznego ruchu, a dojrzałość artysty-myśliciela objawia się

⁹¹⁶ Zob. M. Janion, *Gorączka...*, s. 52.

⁹¹⁷ G.W.F. Hegel, *Estetyka*, t. 2, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landam Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 153.

w możliwości uchwycenia nieusuwalnych sprzeczności⁹¹⁸. Spojrzenie w lustro wody jest przecież znakiem eksplorowania świata, co więcej – próbą dotarcia do świata ponadmysłowego i pierwotnego. Lustro zmaconego strumienia pozwala wierzyć, że istnieją *inne* światy, ukryte pod pozornie płaskim lustrem, czyli rzeczywistością doczesną. Dla romantyków odbicie nie tyle jest znakiem machinalnego powtarzania, lecz szansą na „podglądanie” istoty bytu. „Filozofia zwierciadeł” zakłada, że poznanie jest palimpsestem, którego pierwotny zapis choć niedostępny ludzkiemu oku, istnieje i poświadcza ciągłość dziejów.

2.4. Jak śledzić przyczyn, związać następów łańcuchy? Biblijna agape jako pre-logika dla filozofii Libelta

Biblia w życiu romantyków jest dziełem niezwykle ważnym, kształtującym ich wyobrażenie świata, często jedynym przedmiotem przynoszącym ulgę i radość w chwilach melancholii. Romantyków interesuje szczególnie Księga Wyjścia, nie bez znaczenia są także biblijne kategorie poniżenia i wywyższenia, pochod do wyzwolenia, sens cierpienia, zmartwychwstanie, walka dobra ze złem i wreszcie posłannictwo niesłusznie cierpiącego narodu, sprecyzowane w pojęciu mesjanizmu. Nawiązania do Biblii to też tworzywo językowe dzieł, łatwo rozpoznawalne wyrażenia i struktury kulturotwórcze. Sieć intertekstualna obecna w dziewiętnastowiecznych pismach oznacza jednak nie tylko adaptowanie wątków, motywów, symboliki i języka, lecz także specyficzne konstruowanie opowieści o dziejach narodu i koniecznej filozoficznej podbudowie tych działań. Przetworzenia biblijne w piśmiennictwie Libelta odwzorowują przede wszystkim podejście uczonego do państwowości, przez którą należy rozumieć cały zespół środków takich jak: prawodawstwo, finanse, nauka, czy wreszcie kultura doczesna i umysłowa. Co więcej, specyficzne konstruowanie opowieści o dziejach narodu, zadaje się opierać na ponadczasowym i spajającym narrację biblijną przesłaniu o miłości⁹¹⁹. Piśmiennictwo dziewiętnastowiecznego uczonego oparte jest wszak na filarze nauki św. Jana Apostoła, że Bóg jest miłością wzajemną (1 J 4, 7–11). Stwierdzenie to decyduje zarówno o sposobie myślenia Libelta o dziejach i o narodzie, jaki i interpretowania jego dzieł. Warto bowiem zauważyć, że miłość, o której pisze św. Jan Apostoł, obejmuje

⁹¹⁸ Por. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 111.

⁹¹⁹ Por. H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej. Studium z teologii życia wewnętrznego*, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum”, Szczecin 1997, s. 56.

wszystkie sfery życia, zarówno te duchowe, jak i cielesne, będąc swoistą integralnością, która dotyczy tak zapatrzenia w niebo, tudzież zawierzenia Opatrzności, jak i zaangażowania w sprawy świata doczesnego. Oznacza to, że miłość do Boga nie może przysłańać powinności ziemskich takich jak świadome kształcenie, czy utrwalanie pamiątek narodowych. Dzięki zaś tak określonej miłości, człowiek lepiej rozumie świat, a co więcej, w beładzie dostrzega porządek i jedność rzeczywistości.

Trudno się więc oprzeć wrażeniu, że podania biblijne – zorganizowane wokół *agape* – konstytuują polską filozofię narodową, tudzież wyznaczają ścieżki myślowe polskim uczonym. Punktem wyjścia dla każdego chrześcijanina jest wszak przykazanie miłości, nastawione jednak nie na to, by mieć, leczy – dawać. Zauważmy, że *agape* swym zasięgiem obejmuje nie tylko miłość ziemską, albo tylko miłość Bożą, lecz jest sumą obu tych doświadczeń. Dla Libelta, twórcy zrębów polskiej filozofii narodowej zorientowanej na pogodzenie sprzeczności i na czyny, *agape* oznacza osiągnięcie dojrzałości do życia we wspólnocie. *Agape* oprócz bowiem tego, że jest przykazaniem, jest też kryterium jedności świata doczesnego z Bogiem. Jest więc nie tylko jedną z powinności osoby wiernej, lecz także modelem myślenia i postępowania, a dla polskiej filozofii narodowej rodzajem pre-logiki - ontologiczną i epistemologiczną zasadą bytu. Poddanie się zasadzie miłości jest więc nie tylko wystawieniem się na działanie nieprzewidywalnych wyroków Opatrzności, lecz także zorganizowanym działaniem, bo jak pisał św. Augustyn:

Ciało swoją siłą ciężenia zmierza do właściwego dlań miejsca. Siła ciężenia nie zawsze pcha w dół, właściwym miejscem nie zawsze jest miejsce najniższe. Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. Oliwa dolana do wody wypływa na wierzch. Woda wlana do oliwy opada na dno. I jedna, i druga, kierowana swą siłą ciężenia, dąży do właściwego jej miejsca. Rzeczy wytracone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi⁹²⁰.

Zarówno św. Augustyn, jak i Libelt, widzą świat jako jedność: fizyczną i metafizyczną, czasową/przestrzenną i wieczną, doczesną i nadprzyrodzoną... Kiedy więc przyjrzymy się systemowi umnictwa Libelta, dostrzeżemy, że to właśnie miłość jest motorem, który rozpędza wieczny ruch pomiędzy formami bytu. Miłość wyjaśnia związki między poznaniem a rzeczywistością, a przede wszystkim pozwala zrozumieć i nazywać

⁹²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XIII, rozdz. 9, przeł. T. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 338.

elementy struktury świata. Wyjaśnia też wszelkie sprzeczności, a także pozwala znaleźć w cierpieniu – sens. *Agape* jest dla romantyków więc przede wszystkim ontologiczną i epistemologiczną zasadą tożsamości, determinującą harmonię istnienia. Znosząc zaś wszelkie sprzeczności, jest odpowiedzią na poczucie niedopowiedzenia, wymykające się doświadczeniu. Dlatego, styl myślenia Libelta o dziejach i powinnościach filozofii, odpowiada pre-logice *agape*, doniośle opisaną w przesłaniu św. Augustyna. W przytoczonych już słowach ojca i doktora Kościoła, Polacy zidentyfikowali bowiem siebie jako owe wtrącone ze swojego miejsca, przepełnione niepokojem, jednostki.

Już samo tylko przypisanie państwu roli organizmu oraz dokonanie jego podziału na trzy „rozcłonia” – ziemię, lud, ustawy (rozcłonia materialne), narodowość, język i piśmiennictwo (rozcłonia duchowe) oraz byt polityczny, religię i dzieje (rozcłonia żywotne) – świadczy, że miłość duchowa – *agape* – organizuje myślenie Libelta o rzeczywistości. Pełnię państwowości uczony widzi bowiem nie tylko w wytworach ziemskich, albo tylko w wytworach duchowych, lecz przede wszystkim w ich wzajemnym uzupełnianiu się. Ojczyzna to wielowymiarowy, uniwersalny i transcendentálny twór, podobnie jak *agape*, będący miłością duchową usytuowaną powyżej miłości braterskiej (*philō*) oraz miłości cielesnej (*eros*).

O tym, że podania biblijne, zwłaszcza zaś *agape*, Libelt traktuje jako pierwotną substancję każdej myśli i każdego działania, świadczy również podejście uczonego do kwestii czytania Biblii. Kontemplowanie tejże księgi autor *Filozofii i Krytyki* traktuje bowiem nie tylko jako akt wiary, tudzież obowiązek chrześcijanina, lecz przede wszystkim jako poszukiwanie swoistej instrukcji poruszania się po świecie. Tak jak miłość jest znakiem chrześcijańskiej pełni życia, tak samo jest też znakiem pełni zrozumienia rzeczywistości i powinności wobec narodu. Kategoria boskiej miłości, rozumiana jednak nie jako teokracja, lecz także ojcostwo, odgrywa kluczową rolę w tworzeniu narodowych systemów myślowych⁹²¹, bo dążenie do niezawisłości i woli, nad którym ubolewa Libelt, sprawia, że „boskość i bezpośrednie rządy Boga ustają, a w miarę tego ustępu historia coraz wyłączenie staje się ludzką [...]” (DO, s. 5).

„Ludzkość”, czyli materialność historii ma jednak pewien mankament: jest przemijalna, niegodna uwagi, wyjęta z całości. Gdyby bowiem uczeni posługiwali się językiem tylko ludzkim, albo tylko duchowym, „staliby się jak miedź brzęcząca albo cymbał brząający”. Tylko gorączka miłości potrafi wynieść jednostkę poza horyzonty,

⁹²¹ Por. J. Kremer, *Filozofia...*, s. 11 oraz Tegoż, *Wykład systematyczny...*, Kraków 1849.

w istotny sposób zbliżyć ją do poczucia niewyrażalnego, by następnie ufundować przekonanie, że świat jest nieskończony. Owa nieskończoność jest zaś rezultatem wiecznego ruchu przepływającego pomiędzy ziemią a niebem.

Agape jest więc rodzajem pre-logiki, która wyrwywa człowieka ze stanu zawieszenia i nadaje sens jego życiu. Gwarantuje nie tylko poczucie bezpieczeństwa, lecz także organizuje działanie, wyjaśnia reguły rzeczywistości, buduje fundamenty oraz w stawia w gotowości do wyrzeczenia się *ja* na rzecz *my*. Doskonałość *agape* nie tkwi w indywiduum, lecz we wspólnotowości, która jest kluczowa zarówno dla chrześcijaństwa, jak i każdej innej społeczności. Libelt, zgodnie z przyjętą zasadą miłości, państwowość traktuje nie tylko w kategoriach politycznych, lecz także duchowych. W swoim systemie poszukuje również nici, która mogłaby połączyć świat zmysłowy ze światem ponadzmysłowym, czyli swoistej drabiny ze snu patriarchy Jakuba – widocznego znaku spójności nieba i ziemi.

Warto także zauważyć, że to, co wyróżnia Libeltowskie odniesienia do Pisma Świętego, to fakt, iż w głównej mierze te aluzje tyczą się dziejów starotestamentowych. Przywoływanie losów postaci Starego Testamentu świadczyć może o zafascynowaniu Libelta pierwotnymi systemami społecznymi, wyznaczającymi jednocześnie wzory formowania się postaw patriotycznych i religijnych. Organiczność polskiej filozofii narodowej wynika przede wszystkim z potraktowania podań biblijnych za pewnik kształtujący słuszne warunki istnienia dobrego państwa, swego rodzaju księgę archetypicznych postaw. Zwłaszcza bowiem Stary Testament, pokazuje Libeltowi drogę zniewolonego narodu do odzyskania suwerenności, walki o swój los i wolność. Jest też świadectwem zawierzenia Opatrzności oraz w twierdzenie, że „tym, którzy miłują Boga, wszystko dopomaga ku dobremu” (Rz 8,28).

Dzieje postaci starotestamentowych, będąc etapem na drodze do zrozumienia świata, są także ogniwnem *agape*, która w pełni ziści się w śmierci Jezusa na krzyżu. Same zaś postacie starotestamentowe pozostają dla dziewiętnastowiecznego uczonego modelami postawy respektującej przykazanie miłości do Boga i bliźniego. Autor *Dziewicy Orleańskiej*, zdaje się odczarowywać Stary Testament, w potocznej opinii ukazującego Boga jako ojca surowego i karcącego, przy jednoczesnym odsunięciu na dalszy plan Jego dobroci i miłosierdzia. Hebrajskie słowa określające miłość: *hased*, *hēn* i *hānan* oraz *rāhamîm*, uwydatniają, że Stary Testament miłość pojmuje wieloaspektowo, definiując ją

jako wierność, spontaniczność i afektywność⁹²². To bogactwo znaczeniowe w Septuagincie zostało zatracone, bo greka nie oddaje ukrytego w hebrajskich słowach znaczenia Bożej miłości, które mieści się w pojęciu nie tyle nieszczęśliwego, czy też pełnego gniewu żalu, ile raczej w pojęciu stanu wiecznej miłości⁹²³. W toku tłumaczeń zatracone zostały Boża dobroć, miłosierdzie, a także przebaczenie, które, będąc wynikiem nieskończonej miłości, organizuje poszczególne perykopy, a w rezultacie – wypracowane później systemy myślowe. Tej Bożej Mądrości zdaje się zaś poddawać Libelt. Z podań Starego Testamentu wyciąga bowiem nie znaczenia wprost dane, lecz te, które dalece wykraczają poza sensy dosłowne, wpisując je jednocześnie w szeroki kontekst kultury duchowej nowoczesnej Europy.

Nazywanie ojczyzny matką, jej obywateli oblubieńcami, synami i dziećmi oraz postrzeganie jej jako organizmu, który funkcjonuje dzięki przemianie materii (przetwarzania owoców ziemi na ciało człowieka) pozwala uczonemu na zderzenie tego szczególnego uczucia, jakim jest miłość do ojczyzny, z losami biblijnych i mitycznych postaci. Uczony zauważa, że „nic prawdziwszego nad to, co podanie Mojżeszowe niesie, że Bóg stworzył człowieka z mułu ziemi” (OM, s. 10). Libelt odwołuje się do kanonicznego przekazu Księgi Wyjścia, łącząc go zarazem z przekazem Księgi Rodzaju. Wspomnienie Mojżesza jest w tym miejscu o tyle ważne, że odwzorowuje się w tym przetworzeniu powszechnie przyjęta wizja religijnego przywódcy, archetypu prawodawcy i nauczyciela niosącego „prawdziwe podania” o powstaniu człowieka. Mojżesz to także pośrednik między Bogiem a ludźmi, przez Boga i ludzi umiłowany (Por. Syr 45, 1). Mojżesz jest więc przez Libelta potraktowany jako ogólna figura nieskazitelności charakteru, wrażliwości społecznej, dobrego przywództwa, protoplasty prawego narodu, a są to te elementy polskiej filozofii narodowej, które uznawano za najważniejsze postulaty na drodze do wprowadzenia Słowian w krąg europejskiej kultury i tradycji. Powołanie się na mądrość podania Mojżeszowego, wywiedzione tak z Księgi Wyjścia, jak i z Księgi Syracydesa, pokazuje, że dla Libelta biblijne dzieje to zbiór moralnych pouczeń oraz symbol trwania.

W tym samym miejscu Libelt odwołuje się do aktu stworzenia człowieka, wyjaśniając kwestię związku człowieka z ziemią ojczystą. Do tego motywu filozof powraca zresztą raz jeszcze, gdy rozważa kategorię państwowości oraz snuje organiczną

⁹²² Por. Ks. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011, s. 281-282.

⁹²³ Por. A. Bładyniec-Sośniarz, *Pojęcia wyrażające cnotę miłości w Biblii*, „Collectanea Theologica” 2017, nr 1, s. 75-89.

wizję jego funkcjonowania. Zauważa, że kształtująca się na bazie ojczyzny państwowość jest porównywalna do życia, które bazuje na obiegu krwi, co pozwala z kolei na porównanie tego procesu do stworzenia człowieka: „Ludzkość jak matka Ewa wypędzona z raju, wyłania naród z wnętrzości swoich, w bólach i w krwi upływie” (OM, 73).

Postulat organiczności filozofii narodowej zawiera się jednak nie tylko w kwestii postrzegania człowieka jako jednostki rodzącej się z danej ziemi. Równie częste są bowiem odwołania do kategorii rodzinnych, które Libelt omawia także przy pomocy biblijnych reinterpretacji. Nieustannie powracającymi w jego pismach metaforami są figury macochy i ojczyma, będące przenośnią zaborców, odbierających mieszkańcom zniewolonej ziemi wszelkie swobody (OM, s. 4). Te przekonania prowokują zaś do zestawienia tragicznych losów Polaków z opowieścią o Jakubie i Ezawie z wykorzystaniem definiujących tę opowieść motywów ucieczki, postoju i próby pojednania, które w historii pozbawienia Polski suwerenności wydają się kluczowe.

Po pierwsze, w pismach polskiego uczonego wykorzystany zostaje motyw sprzedania przez Ezawa prawa pierworodztwa młodszemu bratu bliźniakowi Józefowi w zamian za miskę soczewicy. To początek braterskiego konfliktu, a zarazem historii budowania wspólnotowości. Formuła: „Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzości; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie sługą młodszego” (Rdz 25,23), wyznacza dla filozofa podobieństwo do dziejów europejskich państw, które choć wywodzą się z jednej (albo przynajmniej podobnej) kultury, walczą ze sobą i etapowo osiągają dojrzałość. Historię ludzkości definiują walki, które jednak zgodnie z przyjętą pre-logiką *agape*, winny zakończyć się wraz z darem przebaczenia. Losy braci to w biblijnym podaniu nie tylko figuracja bratobójczej walki, lecz także wielowymiarowa i wieloetapowa opowieść o przebaczeniu, w rezultacie którego rodzą się Izrael i Edom (Rdz 33, 4).

Po drugie, kluczowe dla tej paranteli jest także biblijne podanie o tym, że to młodszego, słabszego brata Bóg wybiera na swojego oblubieńca, co daje polskim uczonym, także Libeltowi, podbudowę pod misjonistyczne przekonania, pozwalające wyjaśnić sens zarówno europejskiego konfliktu, jak i zniewolenia Polski. To kultury młode, gotowe do poświęcenia i wierzące w Opatrzność, mają szansę wejść na arenę dziejów, swoją krwią wybawiając „starą” Europę.

To ważny trop interpretacyjny, bo wydaje się, że Słowianie dzięki umiejętności przebaczenia, są gotowi na to, by zbawić Europę. Podobnie jak Jakub, są ludźmi gotowymi

do pojednania, co czyni ich etycznie i moralnie wyższymi wobec innych narodów. Możliwe jest to jednak do osiągnięcia nie w sposób natychmiastowy, lecz procesualny. Jakub zanim dostąpił daru przebaczenia, przejść musiał wiele etapów. Sytuacja polityczna Polski w czasach, w których żył i tworzył Libelt, wydaje się paralelna do perykopy opisującej wydarzenie znad potoku Jabbok (Rdz 32, 22-33). Jakub przepławia się przez bród potoku wraz z rodziną, a gdy wraca, *ktoś* z nim walczy (Rdz 32, 25). Wydarzenie to naznacza go w sposób oczywisty, bo to właśnie po walce z tajemniczą siłą, zyskuje imię Izrael i staje się świadomym i prawowitym ojcem, który wywalczył sobie Boże błogosławieństwo. Heroicznie pokonuje więc nieokreśloność, ciemność i brud, przeciwstawia się śmierci, a zyskuje wewnętrzne oczyszczenie.

Umiłowanie Boga często przygniata starotestamentowych proroków, lecz także ostatecznie napęnia ich radością. Posłannictwo dziejowe narodu polskiego również jest ciężarem, ale jest też aktem tajemnicy Bożego Miłosierdzia. Jest błogosławieństwem, o które Libelt walczy. W Słowianach upatruje bowiem Izraelitów, którzy relacje z Bogiem wyrażali w języku miłości. Uświadomienie sobie tego nadrzędnego źródła ruchu przyczynia się zaś do osiągnięcia dojrzałego poczucia wspólnotowości. Libelt pozwala na to, by równorzędnie traktować zarówno swoich rodaków, jak i przedstawicieli wspólnoty szerszej, jaką jest Europa. Przeznaczenie dziejowe Słowian, podobnie jak dzieje biblijnych braci, jest procesem wieloetapowym. Co więcej, wywód konstruowany przez autor *Filozofii i Krytyki* dzięki wykorzystaniu prelogiki biblijnej zyskuje wymiar łańcuchowy. Nic bowiem w historii nie dzieje się bez powodu, a losy Europejczyków łączą się ze sobą nierozzerwalnie, zataczając koło.

„Opowieść” Libelta o Słowianach zyskuje w pewnym stopniu miano opowiadania założycielskiego, paralelnego do dziejów biblijnych, a Słowianie i Europejczycy w jego systemie wpisani zostają w paradygmaty osobowościowe firmowane przez Pismo Święte. Zniewolenie Polski uczony tłumaczy archetypicznymi walkami bratobójczymi, które być może w przyszłości załagodzi postawa Słowian. Zanim bowiem definiujące Księgę Rodzaju wojny zostały załagodzone, krew została obficie przelana, i tak samo stać się może w przypadku dziewiętnastowiecznych konfliktów.

Z toposem braterskiej walki, wiąże się też drugie przywołanie przez Libelta tego wątku, odnoszące się do innego już etapu życia Jakuba. Tym razem uczony wykorzystuje

bezwarunkową miłość Jakuba do najmłodszych synów – Benjamina i Józefa – do postawienia tezy o równości społecznej⁹²⁴.

Wynika stąd bezpośrednio, że kto miłuje ojczyznę, miłować powinien naród swój, bez różnicy stanu i urodzenia. Dla miłości każdej, będącej prawem natury, nie ma praw konwencjonalnych, nie ma arystokracji rodu, majątku, znaczenia [...]. Jako każdy ojciec kocha najmocniej najmłodsze swoje dzieci, bo niewinne – jako Jakub Patriarcha kochał najbardziej najmłodszych swoich synów: Benjamina i Józefa, zaprzędanego od starszych braci, tak prawy syn ojczyzny, obejmując miłością cały naród, najmłodsze jego dzieci, owe nie skażone w narodowym charakterze masy ludu, szczególnym robi przedmiotem troskliwości i pieczy swoich (OM, s. 20).

Jest to zbieżne z postulatem Cieszkowskiego, który mówił zarówno o potrzebie samorządności warstwy chłopskiej („młodszych braci”), jak i zapewnienia im kształcenia, odpowiedniego poziomu oświaty⁹²⁵. Przyjęcie tego postulatu wiąże się zaś z biblijną prelogiką *agape*, bo w sposób daleki od pojmowania racjonalnego, postawa Jakuba definiuje powinności wobec narodu. Najmłodsi synowie Jakuba obdarzeni zostali miłością ojca wbrew prawom konwencjonalnym. Zaszczytu tego dostąpili w ramach prawa naturalnego, a więc Bożego. Warto też zauważyć, że dzieje Jakuba na każdym etapie są ilustracją tworzenia się struktur wspólnotowych. Jakub i Ezaw personifikują Izrael i Edom, zaś dzieci Jakuba to figuracja dwunastu plemion Izraela. Dlatego też tworzona przez Libelta sieć odniesień do dziejów starotestamentowego proroka, wskazuje na uniwersalny wymiar tworzenia się poczucia wspólnotowości, a także zaistnienia w niej łaski miłości troskliwej i pieczyliwej.

Dzieje Jakuba nie są jednymi motywami starotestamentowymi, do których w swoim wywodzie filozoficznym odwołuje się Libelt. Poczucie miłości do ojczyzny znajdującej się pod zaborami porównuje bowiem do Salomonowego wyroku. Dziewiętnastowieczny uczyony zauważa, że uczucie to jest niepojęte i święte (chciałoby się dopowiedzieć: niczym miłość matki do swojego dziecka):

Tak się więc ma i z miłością ojczyzny, jako uczuciem; jest niepojętą, ale świętą. A jako nieprawdziwa tylko matka pozwoliła na wyrok Salomona, by rozciąć dziecię sporu na dwoje, aby się sprawiedliwości stało zadosyć – tak tylko nieprawy syn ojczyzny pozwolić

⁹²⁴ Tę tezę potwierdza także w traktacie *O odwadze cywilnej*: „Godność człowieka się podnosi, a z nią godność całego narodu, który się uczuł narodem” (OO, s. 14).

⁹²⁵ Zob. A Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II: *Wezwwanie*, Poznań 1899, s. 7 (por. W. Sajdek, „*Wolność, równość...*”, s. 28).

może na opuszczenie własnej podupadłej matki i przejść pod opiekę innych matek, dlatego, że zamożniejsze i świetniejsze (OM, s. 9).

To przywołanie uzupełnia rozważania objęte ramą refleksji nad dziejami Jakuba. Wskazuje na niepojęty i święty wymiar organizującej dzieje *agape*. Sytuacja Polski to rodzaj sprawdzianu dla Polaków, postawienie ich wobec decyzji z pozoru nierozstrzygalnej. Wskazówką dla narodu winna być jednak decyzja Salomona, która była rezultatem nadzwyczajnej Bożej mądrości (1 Krl 5, 9-10). Ona bowiem pozwoliła Salomonowi rozstrzygnąć wyrok w sytuacji niepewnej, i tą samą logiką winni kierować się członkowie każdej wspólnoty, nie tylko religijnej, lecz także społecznej.

Autor *O miłości ojczyzny* odnajduje także analogię losu Polaków do dziejów Żydów wygnanych z Judy, nazywanych niewolą babilońską:

Z taką rozpaczą rzucali Żydzi Jeruzalem i ziemię Abrahamów i Jakubów, płacze starców i niemowląt, szlochy kobiet, ryk bydłocy, całego ludu pędzonego do niewoli babilońskiej byłby kamienie poruszył, a nimiałże poruszyć sędziego sprawiedliwego na niebie, by wziął zemstę z tyrana! a po wyjściu dni kary, by wrócił lud swój wybrany do ziemi przodków (OM, s. 19).

Boża miłość wyznacza więc aktywne działania człowieka, bo choć zawierzenie mocy Bożej przytłacza, ostatecznie wynosi na wyżyny i przynosi łaskę szczęścia. Biblijna narracja, oparta na *agape* jako pre-logice jest więc filarem europejskiej tradycji kulturowej. Drugim jej filarem jest mitologia, która w myśleniu Libelta również wykorzystywana jest jako „język miłości”. Uczony, definiując swoiste „przyciąganie” ziemi, odwołuje się do losów Prometeusza:

Między nim a krajem, zda się, jak gdyby była niewidzialna siła atrakcji, którą ziemia rodzinna, przyciąga ciała swoje nie w odwrotnym, ale w prostym stosunku kwadratów odległości; a ta walka dwóch sił, niemożności powrotu i owego pociągu do kraju, targa duszę nieszczęśliwego wychodźca, jak ów sęp w Erebie wyrywa mu wnętrzności na dzień, które przez noc odrastają (OM, s. 10).

Prometeusz, podobnie jak postacie Starego Testamentu, jest wrzucony w wir dziejów, których świadome przeżywanie rozpina się pomiędzy cierpieniem a ulgą, albo pomiędzy szaleńcem życia a siłą śmierci. Ta walka wyznacza sens istnienia rozpiętego pomiędzy pasją a cierpieniem, będąc zarazem Libeltowską „siłą atrakcji”. Jednostka trwa w pasji miłości, której *clou* mieści się pomiędzy oddalaniem się – u Libelta zapisanym jako niemożność powrotu, a bliskością – określoną z kolei jako pociąg do kraju. Pokazuje więc

Libelt w swoich przywołaniach i repetycjach wielowymiarowość *agape*. Przez pieśczęty i troskliwość, o których pisze w kontekście umiłowania rodaków każdej warstwy społecznej oraz uczucia rozerwania, przywodzi na myśl znaczenie erotyczne, cielesne. Ono także jest ważne na drodze do osiągnięcia pełni narodowej. Nie powinno być traktowane jako wstydlivy element istnienia, lecz raczej jako ekwiwalent konieczny do osiągnięcia wiedzy.

W tych przetworzeniach odzwierciedla się kierunek filozofowania Libelta, nastawiony na porównywanie i szukanie wyjątkowości na tle całości oraz holistyczność jego myślenia. Uczony puszcza w Biblii i mitologii prelogiki, która wzmacnia proponowane przez siebie tezy. Jest to rodzaj wiary w cyrkularność dziejów. Co więcej, przetwarzając podania biblijne i mitologiczne, uczony dość wyraźnie skupia się na motywach wygnania i wędrówki, wpisując swoje rozpoznania w popularny w XIX wieku topos *homo viator*, określający pewien porządek aksjologiczny. Wędrówka Izraelitów pod przywództwem Mojżesza, wygnanie Adama i Ewy, losy Ezawa i Jakuba, czy komplementarne wobec nich dzieje Prometeusza, są figurami wielu stanów targających uczonymi i poetami, w tym chęci ucieczki od doczesności, wyczerpującej tułaczki, przeobrażenia sposobu myślenia o historii, dziejach i poznaniu, szarpaniny pomiędzy duchowością a zmysłowością, dotykania prawdy i jednoczesnego jej oddalania się, czy doświadczenia sensu świata. Tradycje biblijne i mityczne stają się myślowym eksperymentem, opartym na błędzeniu, które pozwalają wytyczyć cel duszy i wyzbyć się jaskółczego niepokoju⁹²⁶. Wędrówki, zarówno te doczesne, jak i egzystencjalne, pozwalają na wyznaczenie wielu perspektyw, a więc także na zbliżenie się do prawdy. Ufundowane jednak są nie przez przypadek, lecz przez miłość. Wyraźne bowiem zawierzenie Libelta mocy *agape* konsekwentnie prowadzi do wyjaśnienia sensu zniewolenia ojczyzny, a także zachowania jej dziedzictwa.

W tym też ujęciu znaczenia nabiera szczególnie umiłowany przez Libelta wiersz Ignacego Krasickiego *Hymn do miłości ojczyzny*, zwłaszcza cytowany przez uczonego ten oto fragment:

Święta miłości kochanej ojczyzny,
Czują cię tylko umysły poczciwe!
Dla ciebie zjadłe smakują trucizny,

⁹²⁶ Por. J. Słowacki, *Kordian. Część pierwsza trylogii „Spisek koronacyjny”*, oprac. Mieczysław Inglot, wyd. 7. Wrocław 1986, BN I, nr 2.

Dla ciebie więzy, pęta niezłzywe.
Kształcisz kalectwo przez chwalebne blizny,
Gnieździsz w umyśle rozkoszy prawdziwe.
Byle cię można wspomóc, byle wspierać,
Nie żał żyć w nędzy, nie żał i umierać.

Wychodząc od tego właśnie cytatu Libelt poświadcza, że miłość jest podstawą istnienia, a także jest siłą napędzającym Boski ruch. Obywatelska pasja Krasickiego zapisana w hymnie osadzona jest bowiem nie tylko w oświeceniowym pragnieniu reedukacji społeczeństwa, lecz także jest wiarą w afektywność poznania. Uczucie, które prezentuje poeta, jest bardzo zmysłowe. Można je poczuć, można też go dotknąć i usłyszeć. „Święta miłość” pełna jest intensywnych afektów, mieszczących się pomiędzy poczuciem rozkoszy a bólu. To jednak zawieszenie pomiędzy pasją a cierpieniem gwarantuje pełnię szczęścia, dlatego właśnie „nie żał żyć w nędzy, nie żał i umierać”.

Rozstrzygając genezę swojego *Hymnu*, Krasicki wyjaśniał:

Jeżeli umrzeć za ojczyznę rzecz słodka, cóż pożądanszego być może, jak żyć dla niej?
Ten przymiot wspaniałym umysłem właściwy prawego obywatela stanowi (mamy więc już „umysły poczciwe“) i im obficie rozkrzewiony, tym dzielniej Państwo uszczęśliwia⁹²⁷.

Dzięki temu poeta przekierował uwagę na wspólnotowość, która jest elementarnym składnikiem *agape*. W niej urzeczywistnia się przejście od *ja* do *my*, które jako zasada przyświeca Libeltowi. Każde inne zachowanie jest zaś miłością czczą, bo miłość wymaga nie tyle słowa, co czynu wedle horacjańskiej zasady – *probatio dilectionis, exhibitio est operis* (prawdziwa miłość objawia się w uczynkach) – przyjętej zarówno przez Krasickiego, jak i Libelta. Te czyny to jednak nie tylko śmierć, być może chwalebna i na długo zapamiętana, lecz także działalność pożyteczna dla państwa – tak jak śmierć, będąca rodzajem miłości ofiarnej.

Obecna w wierszu i komentarzach publikowanych na łamach „Monitora” leksyka afektywna, opisująca stany czucia, pętania, ranienia, rozkoszy, wsparcia i współodczuwania, to także topika charakterystyczna dla pism Libelta. Ich siła pozwala odczuwać trwanie świata, a jednocześnie obrazuje jego ruch. Prawdziwy heroizm, to

⁹²⁷ Monitor, 1765, nr 23, s. 173—174.

przeciwstawienie się trudnościom. Tak rozumiany patriotyzm jest przewycięzeniem stagnacji na rzecz wiecznego, acz bolesnego ruchu.

Już w 1959 roku Roman Wołoszański zwrócił uwagę, że patriotyzm Krasickiego jest nową jakością w stosunku do myśli współczesnych mu uczonych i artystów. Zauważa, że patriotyzm ten jest oryginalny, bo w swojej formule łączy „miłość ojczyzny z filozofią Oświecenia i programem reformy politycznej, społecznej, wychowawczej”⁹²⁸. Krasicki apeluje nie tylko do wartości czysto rozumowych, lecz także do tych, które przynależą sercu. Osiąga to dzięki zabiegom przewartościowującym pozornie negatywne stany nieszczęścia w rozkosz. Funduje przekonanie, że za horyzont sięgnąć można tylko dzięki cierpieniu. Kiedy więc Libelt poddaje się mocy *agape*, podobnie jak Krasicki, zderza skrajności, nadając swoim pismom poetyckiej energii, bo tylko w ten sposób można oddać jednię. Podobnie więc jak Krasicki, Libelt zestawia ze sobą sprzeczności. Autor *Hymnu* wprowadza inwentarz słów jednoznacznie kojarzących się z hańbą – *zjadłe trucizny, pęta, kalectwo, blizny, nędza* – który jednocześnie przewartościowuje, naddając im wartości chwalebnych – *smakuje, niezelżywe, chwalebne, rozkoszy prawdziwe*. To samo w swoich rozważaniach czyni Libelt:

Więc gromadzą się zastępy synów ojczyźnie na ratunek. I niebawem okryte pobojowiska trupem, kalectwa i blizny świadczą o poświęceniu się jej obrońców (OM, s. 79).

Filozof dokonuje transformacji wartości zawierających negatywne konotacje (*pobojowisko, trup, kalectwa i blizny*) w stany szczęśliwe takie, jak poświęcenie.

Uczony, podobnie jak osiemnastowieczny poeta, próbuje zasugerować, że miłość łączy skrajności, a w wyniku niekończących się negacji rodzi się prawdziwa rozkosz. To, co jednak uderza – zarówno w przypadku lektury wiersza Krasickiego, jak i pism Libelta – to fakt, iż teksty te nie są jawnym nawoływaniem do walki, lecz raczej projektowaniem możliwości rekompensowania cierpień, swego rodzaju konsolacją, której filarem jest *agape*. Przyjęcie łaski miłości za logikę dziejów, pozwala zrozumieć sens rozbiorów, bo to właśnie okryte trupem pobojowiska, kalectwo i blizny, są czynem, bez którego prawdziwa miłość nie może się ziścić, jak niegdyś na Golgocie.

⁹²⁸ Zob. R. Wołoszyński, dz. cyt., s. 68.

Zakończenie

[...]

Jak śledzić przyczyn, związać następów łańcuchy?
Tu zaćmi nieskończona różność widowiska,
Tu po obcych świadectwach droga myśli śliska,
bóstwo Prawdy, skąpiąc nagiego promienia,
Pełni swojej nie raczy ukazać spod cienia,
Bo jej trudno dostrzeże, choć kto oczy wlepi;
Od dzieciństwa jesteśmy długo na nią ślepi.
Skoro zacznem przezierać, że nie dosyć bystrze,
Podejmują się obcy nam usłużyć mistrze;
I szkła swojej roboty wsadzają na oko,
Przez które widać szerzej i więcej głęboko.
Ale jaką im barwę dał mistrz wynalazku,
W takim wszystkie przedmioty okazują blasku.
Stąd cudze malowidła, własne wzroku skazy,
Omyłką na zewnętrzne przenosim obrazy.
Człowieku, słuگو wieczny! bo nie tylko zmysły,
Ale i sądy twoje od drugich zawisły,
Pierś dziecinną ojcowskie napełniają czucia;
Gdyś młody, uciskają zwyczajów okucia.
Nieraz myślisz, że zdanie urodziłeś z siebie:
A ono jest wyssane w macierzystym chlebie;
Albo niem nauczyciel poił ucho twoje,
Zawždy część własnej duszy mieszając w napoje.
A tak, gdzie się obrócisz, z każdej wydasz stopy,
Żeś znad Niemna, żeś Polak, mieszkaniec Europy

[...]

Adam Mickiewicz, *Do Joachima Lelewela*

We wstępie do rozprawy przywołano słowa Stanisława Dąbrowskiego na temat filologii, która w jego przekonaniu rozwijając „wysokie morale i etos badacza: upór dokładności, poczucie odpowiedzialności badawczej i informacyjnej, nieufność

do impresji i do nieudokumentowanych sądów [...]”⁹²⁹, wzmacnia wykraczające poza system sądy. Uznano, że działania filologiczne wspierają analizę opartą na doświadczeniu hermeneutycznym i sprawiają, że jako badacze stajemy się świadomymi uczestnikami kultury. Hermeneutyka wywiedziona z dociekań Paula Ricœura, Hansa-Georga Gadamera i Georga Steinera jest bowiem oparta na poszukiwaniu prawdy w procesie „przedziania się” przez językową naturę dzieła literackiego i filozoficznego, za punkty wyjścia obierając jednak namacalny fenomen.

Ale powinności naukowca, które przytoczono za Dąbrowskim i uzupełniono rozpoznaniem innych dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych filozofów, określił już sam Adam Mickiewicz w wierszu *Do Joachima Lelewela*. W swoim poetyckim liście poeta zwraca uwagę na te elementy postawy wybitnego polskiego historyka, które towarzyszą zarówno filozofom, jak i badaczom literatury. Są nimi przedzianie się przez językową naturę kultury oraz nieustanne porównywanie pozornie odległych zjawisk, które prowokują do tego, by na kulturę patrzeć jak na palimpsest i serię powiązanych ze sobą znaków. Każde próby opisanie świata są wynikiem przyjęcia owego Mickiewiczowskiego szkła, które przybiera kolor zgodny z odebraną wcześniej nauką. Jesteśmy palimpsestem, bo jak zauważa George Steiner, bez nauczania i uczenia się, bez mistrzostwa i czeladnictwa, społeczność nie może istnieć⁹³⁰. W tym sensie stajemy się Autorami i Czytelnikami w duchu Barthesa oraz Hansa Roberta Jaussa⁹³¹. Historia literatury, której znaczenie zmieniło się wraz z głębokimi przemianami paradygmatu modernistycznego oraz gwałtownymi zmianami cywilizacyjnymi i odkryciami naukowymi innych dyscyplin⁹³², każe traktować wszelkie teksty językowe jako świadectwo ewolucji człowieka, swoiste odwzorowanie jego uczestnictwa w rzeczywistości. Podjęte tutaj badania, oparte na modelu komparatystycznym, oscylują wokół doświadczenia świata oraz prób nie tyle rekonstrukcji, opisu zjawisk literackich (i filozoficznych), czy też odtwarzania stanów z przeszłości, co na próbie usytuowania ich w społecznych, politycznych, historycznych oraz kulturowych warunkach konstytuowania się świadomości uczestnika danego obszaru kulturowego. W wydanym w 1971 roku *Listopadowym wieczorze* Andrzej Kijowski pisze bowiem:

⁹²⁹ S. Dąbrowski, dz. cyt., s. 96.

⁹³⁰ G. Steiner, *Nauki...*, s. 15.

⁹³¹ Zob. H.R. Jauss, *Czytelnik jako instancja nowej historii literatury*, przeł. K. Krzemieniowa, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 1.

⁹³² Por. W. Bolecki, *Literackie historie kultury*, [w:] *Kulturowa historia literatury*, pod red. A. Łebkowskiej i W. Boleckiego, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2015, s. 9.

W naszym, to jest współczesnym, ujęciu historii dominuje zasada zmienności, niepowtarzalności, nieporównywalności. Mówimy, że ludzie tworzą okoliczności i warunki, że nie tylko zmienne są charaktery, ale nawet pojęcie charakteru zmienia się w czasie, że nie to samo jest cnotą w jednym stuleciu, co bywało w poprzednim, że o wartościach ludzkich decyduje ustrój polityczno-gospodarczy, w którym ludzie żyją, a ten ustrój znów zależy od stosunków produkcyjnych. Nie umiemy porównywać ze sobą dwóch epok, dwóch państw, dwóch ustrojów czy dwóch bohaterów historycznych, ponieważ historia jest dla nas realizacją naoczną prawdy o względności wszystkich miar, ocen, wartości. Nie umiemy inaczej myśleć. Tymczasem na takim porównaniu powstała cała olbrzymia kultura, która wcale nie zamyka się w granicach czasowych historii Rzymu.

Ta konstatacja, choć wypowiedziana przeszło 40 lat temu, wydaje się ciągle aktualna. Lata traktowania literatury jako części wydzielonej z dyscypliny antropologicznej, stopniowe dezintegrowanie nauk humanistycznych oraz dążność do osiągnięcia stanu totalnej kontroli, przyczyniły się do zaniku umiejętności porównywania, które odsłania znaczenia istniejące przecież nie w świecie wartości rzeczowych, lecz zjawisk żywych. Literatura to specyficzne trzecie miejsce zlokalizowane pomiędzy przeszłością, a przyszłością, pomiędzy tym, co dotyczy „MNIE” oraz „INNEGO”. To także miejsce paradoksu, w którym dochodzi do statycznego w swej naturze zastygnięcia pewnego skryptu i dynamicznego uruchamiania czytelniczego zaangażowania i doświadczenia. Tak czytali romantycy, dla których literatura stanowiła zwierciadło bezpośrednich stosunków ludzkich. „Z doświadczenia wiedzieć, że to lub owo takim, a nie innym trybem dzieje się w naturze, nie jest to jeszcze wszystko wiedzieć” – pisał Maurycy Mochnacki w *O literaturze polskiej XIX wieku*. A doświadczenie dlań, to nic innego jak dostrzeganie skomplikowanych powiązań, wskutek nie tylko obserwacji i empirycznego doświadczenia, lecz także zaangażowania duszy.

Andrzej Kijowski w *Podręczniku wielkości* (fragmencie *Listopadowego wieczoru*) opisuje także proces lektury dzieła Plutarcha, dokonany przez polskich romantyków. Krytyk literacki zauważa, że dla Mickiewicza, Słowackiego i Mochnackiego dzieło starożytnego historyka było lekturą pobudzającą pierwsze wzruszenia patriotyczne. Zwraca uwagę na to, jak pokolenie romantyków traktowało literaturę. Bo Plutarch dla romantyków, jak pisze Kijowski, „był tym, czym dla pokoleń późniejszych była lektura np. Nietzschego albo Bebla” i dawał nie tylko wzory biografii, lecz także wzory dorastania, dojrzewania, wzrastania, stawania się człowiekiem zdolnym do działania. Lektura *Żywotów sławnych mężów*, na którą złożyła się parantela losów Greków i Rzymian oparta na możliwości kojarzenia podobieństwa w czasie i przestrzeni, dzięki przekonaniu o jedności

dziejów, ukształtowała romantyczne widzenie świata. Była to pierwsza lektura młodzińców początku XIX wieku, podstawa ich wychowania, która zadecydowała o ich późniejszym stylu myślenia o literaturze jako specyficznym miejscu przecięcia i konfrontacji wszystkich sfer działalności człowieka.

Interpretacje romantyków, naznaczone niezwykle wycuciem przeobrażeń dokonujących się w drugiej połowie XIX wieku (zarówno na gruncie narodowym, jak i ponadnarodowym), oparte są na hermeneutyce rozumu i przez to wydają się pełne. Angażują próbę połączenia „bezwładności nieograniczonej materii, nie mającej swego bytu” z „myślą, która sama siebie pojmuje”. Hermeneutyka rozumu, która jest integralną częścią filozofii polskich romantyków, gwarantuje, że szczegół, wyjęty przez klasyków z ogółu, powraca do swojego źródła, a ogniwem łączącym go z całością jest kategoria narodu, bo historia dzieje się w zbiorowości, a jednostka jest jednym z jej tonów, nadających barwę. Naród, który jako masa odbija się w literaturze, jest dla romantyków polem samowiedzy, formą istnienia myśli powszechnej.

Kontynuację tego na wskroś romantycznego sposobu myślenia o literaturze i filozofii wspomogły działania komparatystyczne, w skład których wchodzi między innymi zastosowane w pracy imagologia, psychologia międzykulturowa, psychologia indygeniczna czy wreszcie metaforologia i retoryka wzniosłości. Dzięki porównywaniu dowiedziono, że twórczość Libelta jest integralną częścią zbiorowego myślenia, zlokalizowanego w określonej rzeczywistości kulturowej, warto zauważyć: nie tylko polskiej, ale i ogólnoeuropejskiej. Lekturowe doświadczenia autora *Dziewicy Orleańskiej*, zaprezentowane przezeń interpretacje, a także językowa natura jego twórczości sprawia, że można je czytać jako pewnego rodzaju komunikat z przeszłości. Uczony stworzył bowiem nie tylko systematyczny przegląd zjawisk literackich i kulturowych XIX wieku, lecz także dokonał ich interpretacji, przepuszczając je przez filtr własnych doświadczeń. Działania, które podjął, były także próbą „związania następów łańcuchów”, czyli spajania pozornie przeciwstawnych pierwiastków. Sprawia to, że jest to obraz pragnień romantyków, wśród których znajduje się między innymi chęć opowiedzenia historii narodu polskiego, a przez to podtrzymywania poczucia określonej tożsamości. Przeszłość jawi się w pismach Libelta, i całej romantycznej formacji myślowej, jako twórcza otchłań, na granicy której trzeba stanąć by zrozumieć dziejowość i usytuować w niej siebie i swoją tożsamość. Człowiek, patrząc na historię, widzi w niej starcie linearności i holistyczności myślenia.

Próba zrozumienia dziedzictwa narodowego, osadzenia Słowian w dziejowości, jest więc nie tylko elementem przekonań mesjanistycznych, lecz także warunkuje wyjście poza granice poznania. Badanie przeszłości dla heglistów, w tym Libelta, oznacza próbę ujmowania i scalania swojego jestestwa⁹³³. Jest też odpowiedzią na postępujące procesy dezintegrujące kulturowe uniwersum określające Europę, a także świadectwem próby nadania sensu dziejom oraz nadbudowania nowych sposobów orientowania się w rzeczywistości ponad istniejące, ale naruszone, filary człowieczeństwa.

Cele, które wyznaczono na początku pracy:

[...] badanie traktatów filozoficznych Libelta w kontekście przemian społeczno-kulturowych dziewiętnastowiecznej Europy oraz ich związku z recepcją heglowską w Polsce i w Europie; rekonstrukcja rodowodu polskiej filozofii narodowej oraz wykazanie jego oryginalności przy pomocy retorycznej analizy pism Libelta; zbadanie literackiego i językowego potencjału tej twórczości przy pomocy narzędzi takich, jak metaforologia, retoryka wzniosłości, imagologia oraz psychologia międzykulturowa; wykazanie, że język jest zwierciadłem kultury, a środki retoryczne oddają sposób myślenia o rzeczywistości – są kulturowym zwierciadłem, zaś porównywanie z innymi narodami to proces odkrywania „ja” kulturowego [...]

dzięki przyjęciu strategii lektury mieszczącej się w optyce podejścia interdyscyplinarnego i komparatystycznego zostały niemal w pełni zrealizowane. Przyjęcie romantycznego punktu widzenia sprawiło także, że twórczość Libelta i jej omówienie, stało się pretekstem do refleksji nad dzisiejszym sposobem czytania, w którym najważniejszą punktem jest doświadczenie lektury oraz filologiczna precyzja. Zdaje się bowiem, że współczesna rzeczywistość stanowi kontynuację rzeczywistości dziewiętnastowiecznej. Narzędzia poznania są co prawda inne, jednak scalanie elementów cytatów kultury jest konieczne, by móc mówić o świadomym i krytycznym czytaniu. Proroctwo Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga zapisane w *Światowiekach: ułamku z 1815 roku*:

Niedługo zniknie pogarda, z jaką [.] ignoranci patrzyli na wszelką fizyczność i raz jeszcze prawdziwe staną się słowa: kamień, odrzucony przez budowniczych, stał się kamieniem węgielnym. A potem samo z siebie pojawi się powszechne zrozumienie, którego często na próżno się szuka. A potem nie będzie już żadnej różnicy pomiędzy światem myśli a

⁹³³ Por. J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2003, s. 139–172.

światem rzeczywistym. Będzie Jeden świat i radość złotego wieku objawi się po raz pierwszy w zgodnym przymierzu wszystkich nauk⁹³⁴

jest ciągle aktualne, bo dziś czytanie oznacza, ni mniej ni więcej, potrzebę jednoczenia różnych gałęzi wiedzy, wyjścia poza granice rozumu i zjednoczenia zmysłów, które doprowadzą do ukonstytuowania charakteru jaźni. Jest to także droga do poznania specyfiki polskiej kultury, która jest możliwa dzięki wrażliwości badającego, będącego wrażliwym kulturowo podróżnikiem:

Dziś nie można już być „odkrywcą” nieznanymi lądów i zamieszkujących je „egzotycznych” ludów. Świat jest wciąż jednak pełen różnych przepisów na życie, które można poznać, będąc wrażliwym kulturowo podróżnikiem⁹³⁵.

Pozostaje zadać sobie pytanie, czy tego typu czytanie nie jest próbą przyłożenia szkiełka i oka mędrca? Wydaje się, że jest to mimo wszystko podejście na wskroś romantyczne, bo choć wykorzystane zostały techniki „mędrca”, to jednak zostało też zaangażowane hermeneutyczne doświadczenie. Podjęto także próbę odnalezienia w tekstach rysu jednostki i członka zbiorowości, czy też „małej kultury” zarazem. Odsłanianie sensów w procesie świadomej interpretacji odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu tożsamości człowieka, bo jak pisze Ricœur w *Czasie i opowieści*, interpretując eksplorujemy środowisko (kulturę) i zyskujemy tożsamościowe uposażenie:

Mówić o tożsamości jednostki lub wspólnoty, to odpowiedzieć na pytanie: kto coś zrobił? kto jest sprawcą, autorem działania? [...] Co uprawnia do uznania, że przedmiot działania pozostaje ten sam przez całe jego życie rozciągające się od narodzin do śmierci? Odpowiedź może być tylko narracyjna. Odpowiedź na pytanie „kto”, to opowiedzieć historii życia, Historia opowiedziana mówi o *kto* działania. Tożsamość *kto* jest zatem jedynie tożsamością narracyjną⁹³⁶.

Rozum, czyli metodologia, jest zaś ramą, która kontroluje przebieg zjawisk widocznych i pomaga trzymać na wodzy fantazję. Interpretacje romantyków, choć oparte na kategorii doświadczenia, nie noszą znamion nadinterpretacji, dzięki przejściu od Hegla swoistej dychotomii myślenia. Stąd, zastosowanie do interpretowania pism romantyków narzędzi filologicznych i retorycznych, nie słyca ich treści, bo retoryka przez samych

⁹³⁴ F.W.J. von Schelling, *Światowieki: ułamek z roku 1815*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa 2007, s. 7.

⁹³⁵ Tamże, s. 19.

⁹³⁶ P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 353.

romantyków nie była traktowana jako narzędzie perswazyjne, lecz jako jeden ze sposobów wyrażania osobowości, wzburzonej przez gwałtowne i namiętne emocje⁹³⁷.

Opracowanie twórczości Libelta stało się pretekstem do wniosku ogólnego na temat potrzeb współczesnego literaturoznawstwa. W dzisiejszym sposobie czytania konieczne jest romantyczne łączenie hermeneutycznego doświadczenia z filologiczną precyzją wspieraną przez nauki takie, jak psychologia czy socjologia. W tekstach językowych krzyżują się wszelkie wymiary czasu, a jako badacze jesteśmy zmuszeni do rozszyfrowania przekazu, który w owym uwikłaniu się zawiera. *Translatio* to nie tylko przekład, lecz także nieustanna przemiana⁹³⁸. Czytanie staje się aktem otwarcia, rozkładania i składania prawd, które zaczyna się w słowie.

Badania, które zaprezentowano w niniejszej pracy są początkiem drogi, swoistą introdukcją do złożonych studiów nad stanem świadomości kulturowej Polaków, najpełniej objawiającej się w tekstosferze, którą trzeba rozumieć jako sumę doświadczenia jednostki i kolektywu, w którym też jednostka nieustannie się obraca i przez który jest kształtowana. Tyczy się to samej autorki rozprawy, gdyż w swoich interpretacjach z wiarą – być może bardzo naiwną – w kreacyjną moc literatury, wdrukowała swoje jednostkowe i kolektywne doświadczenia, za pewnik przyjmując twierdzenie Michała Pawła Markowskiego, że „pisanie wymaga odmiany, ale takiej, która nie przysłoni tego, co jednak trzyma nas w sobie, co nas poskramia, co nas określa”⁹³⁹ oraz że określa je swoboda, trzymana w szachu mediacji i zapośredniczenia⁹⁴⁰.

Kończąc rozważania, trzeba więc zadać sobie pytanie: *jaką fabułę ma piśmiennictwo Libelta – o czym jego dzieła są?*, a następnie odpowiedzieć, w zgodzie z własnymi przekonaniem, że te traktaty są opowieścią o Libelcie, o całej romantycznej generacji, o perypetiach Słowian i ich potomków – Polaków. Język – jak pisze George Steiner – jest swoją przeszłością, zaś słowa to spisana i napisana historia jego znaczenia⁹⁴¹. My, potomni, tekstom kultury nadajemy zaś nowe znaczenia. Uczestniczymy w tym wielkim, bezkresnym ruchu, który sprawia, że tak literatura, jak i filozofia, stają się „ekranem, na którym wyświetla się nasza kondycja, taka jak jest” oraz swego rodzaju „mediami, przez które się nasza egzystencja przesiewa”⁹⁴². Prezentowane tutaj refleksje są

⁹³⁷ Por. Cz. Zgorzelski, dz. cyt., s. 20.

⁹³⁸ Por. Steiner, *Nauki...*, s. 10-11.

⁹³⁹ M.P. Markowski, *Kiwka*, dz. cyt., s. 5.

⁹⁴⁰ Zob. Tamże, s. 7.

⁹⁴¹ G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 129.

⁹⁴² M.P. Markowski, *Kiwka*, dz. cyt., s. 8.

próbą wprowadzenia myśli w ruch, a co więcej, kombinacyjnego konstruowania wywodu za sprawą rozkładania i składania go z tego, co już dane⁹⁴³.

⁹⁴³ Por. G. Steiner, *Gramatyki...*, s. 126-127.

Bibliografia

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Kilka fragmentów składających się na niniejszą dysertację było wcześniej opublikowanych:

1. *Romantyczna integralność kultury w myśli filozoficznej Karola Libelta (z perspektywy badań literaturoznawczych)*, „Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy Maska” 2017, nr 38, s. 201-213.
2. *Uczestnictwo metafor absolutnych w tworzeniu świadomości ludzkiej*, [w:] *Język-Umysł-Poznanie. W poszukiwaniu uniwersaliów*, red. M. Marczevska i A. Kasprzak, Kielce 2018.
3. *O retoryczności ukrytej we wzniosłych przedmiotach (na podstawie pism Augusta Cieszkowskiego, Józefa Kremiera i Karola Libelta)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2019, t. 7, s. 75-92.
4. *Literackie odwołania w pismach filozoficznych Karola Libelta jako przykład dziewiętnastowiecznego myślenia komparatystycznego*, „Tematy i Konteksty” 2019, nr 9, s. 568-586.
5. *W poszukiwaniu literacko-filozoficznej koine – o nowoczesnym języku refleksji literaturoznawczej i filozoficznej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2019, z. 1, s. 133-143.

Wszystkie teksty zostały przeredagowane, poszerzone i dopasowane do potrzeb niniejszej pracy. Są one świadectwem ewolucji myślenia o filozofii i literaturze, które kształtowało i rozwijało się wraz z niemal czteroletnią pracą nad zagadnieniami tutaj poruszonymi.

LITERATURA PODMIOTU

1. Libelt Karol, *Pisma o oświacie i wychowaniu*, wybrał i wstępem opatrzył Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
2. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.1: *Kwestya żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu. Część krytyczna*, Nakładem i drukiem księgarni N. Kamieńskiego i Spółki, Poznań 1845.
3. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.2: *System umnictwa czyli filozofii umysłowej*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.
4. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.3: *System umnictwa czyli filozofii umysłowej. Część pierwsza*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1849.
5. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.3: *System umnictwa czyli filozofii umysłowej. Część druga*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.
6. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.4: *Estetyka czyli umnictwo piękne. Część ogólna*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1875.
7. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.5: *Estetyka czyli umnictwo piękne. Piękno natury*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1875.
8. Libelt Karol, *Filozofia i krytyka*, t.6: *Estetyka czyli umnictwo piękne. Piękno, natury plastyczne*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1875.
9. Libelt Karol, *Humor i prawda w kilku obrazkach*, Nakładem B.M. Wolffa, Petersburg 1852.
10. Libelt Karol, *Listy*, Zebrał, opracował i wstępem poprzedził Zdzisław Grot, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
11. Libelt Karol, *O miłości ojczyzny*, [w:] Tegoż, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
12. Libelt Karol, *O odwadze cywilnej*, [w:] *Karola Libelta rozprawy o odwadze cywilnej, miłości ojczyzny, wychowaniu ludów: na rzecz pomnika dla Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego i Juliusza Słowackiego*, W Drukarni „Czas”, Kraków 1869.
13. Libelt Karol, *O panteizmie w filozofii*, [w:] *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
14. Libelt Karol, *Pisma pomniejszych*, t. 1: *Pisma polityczne*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1849.
15. Libelt Karol, *Pisma pomniejszych*, t. 2: *Pisma polityczne*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1849.
16. Libelt Karol, *Pisma pomniejszych*, t. 3: *Rozprawy naukowe*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1850.
17. Libelt Karol, *Pisma pomniejszych*, t. 4: *Pisma krytyczne*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1851.

18. Libelt Karol, *Pisma pomniejsze*, t. 5: *Pisma krytyczne*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1851.
19. Libelt Karol, *Pisma pomniejsze*, t. 6: *Pisma różne*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1851.
20. Libelt Karol, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, [w:] *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
21. Libelt Karol, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, [w:] *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.

LITERATURA PRZEDMIOTU

1. Abrams Mayer Howard, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M.B. Fedowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.
2. *Adama Mickiewicza Dzieła Wszystkie*, zebrane i opracowane staraniem Komitetu Redakcyjnego, Warszawa 1934, t. 4: *Pan Tadeusz*.
3. Adorno Theodor, *Esej jako forma*, [w:] *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. Krystyna Krzemień-Ojak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
4. Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
5. Arendt Hannah, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002.
6. *August Cieszkowski (1814–1894) – filozof wielu języków*, pod red. Wiesławy Sajdek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017.
7. Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana, O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Jan Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
8. Bachtin Michaił, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, oprac. Eugeniusz Czaplejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
9. Bałuż Bogusław, *Kilka uwag o komparatystyce integralnej i Mickiewiczowskim dziedzictwie*, [w:] *Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym*, pod red. Lucyny Wiśniewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010.
10. Bałuż Wojciech, *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, cz. III, Kraków 1996, s. 136.
11. Bałuż Wojciech, *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, cz. III, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 1996.

12. Bańkowski Andrzej, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2: L-P, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
13. Barthes Roland, *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2, s. 247-251.
14. Bauman Zygmunt, Leoncini Thomas, *Phynne pokolenie*, przeł. Szymon Żuchowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2018
15. Bauman Zygmunt, *O sztuce, śmierci i demokracji i o tym jak się one do siebie mają*, „Teksty Drugie” 1998, nr 3, s. 199-216.
16. Bauman Zygmunt, *Śmierć i nieśmiertelność: o wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
17. Bauman Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. Janina Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
18. Bąk Magdalena, *Światło lub ciepło. Krótka historia jednej metafory*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2006, nr 6, s. 47-55.
19. Beckett Samuel, *Końcówka*, [w:] Tegoż, *Dramaty. Wybór*, przeł. Antoni Libera, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1995.
20. Benedict Ruth, *Wzory kultury*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966.
21. Bersani Leo, *Czy istnieje nauka o literaturze?*, przeł. Ewa Pszczołowska, „Pamiętnik Literacki” 1974 z. 2, s. 321-338.
22. Berting J., Villain-Gandossi Ch., *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, [w:] Narody i stereotypy, pod red. T. Walas i J. Woźniakowskiego, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995 s. 14-23.
23. Bhabha Homi, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994 [2006].
24. Bhabha Homi, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, [w:] *Identity: Community, Culture, Difference*, red. Rutherford Jonathan, Lawrence and Wishart, London, 1990 [1998], s. 207-221.
25. Bilczewski Tomasz, *Komparatystyczne początki: Między anatomią a sztuką*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2009, rok II (XLIV), s. 187-197.
26. Bładyniec-Sośniarz Alicja, *Pojęcia wyrażające cnotę miłości w Biblii*, „Collectanea Theologica” 2017, nr 1, s. 75-89.
27. Blumenberg Hans, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. Bogdan Baran, Aletheia, Warszaw 2017.
28. Blumenberg Hans, *Praca nad mitem*, przeł. Kamila Najdek, Michał Herer, Zbigniew Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
29. Blumenberg Hans, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
30. Bobrownicka Maria, *Antyteza słowiańsko-europejska. Z problemów stereotypu*, [w:] *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. Teresa Dąbek-Wigrowa, Andrzej Zdzisław Makowiecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.

31. Bod Rens, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, przeł. Robert Pucek, Aletheia, Warszawa 2013.
32. Borzym Stanisław, Floryńska Halina, Skarga Barbara, Walicki Andrzej, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
33. Boski Paweł, *Kultura jako źródło automatyzmów*, [w:] *Automatyzmy: Nowe perspektywy. „Kolokwia Jadwińskie”*, t.3, red. R.K. Ohme, M. Jarymowicz, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 2003, s. 121-142.
34. Boski Paweł, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
35. Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, przeł. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.
36. Brodziński Kazmierz, *O klasycyzmie i romantyzmie także o duchu poezji polskiej*, „Pamiętnik Warszawski” 1818, t. X, XI.
37. Brożek Anna, *Myślenie a mówienie: na marginesie uwag Kazimierza Twardowskiego*, „Analiza i Egzystencja” 2015, nr 29, s. 45-60.
38. Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
39. Brzozowski Stanisław, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Lwów 1924.
40. Brzozowski Stanisław, *Legenda Młodej Polski*, nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, Lwów 1910.
41. Buber Martin, *Ja i TY. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.
42. Buber Martin, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
43. Burke Edmund, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. Piotr Graff, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
44. Burke Kenneth, *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. Krzysztof Biskupski, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/2, s. 219-250.
45. Burzyńska Anna, Markowski Michał Paweł, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
46. Campbell Joseph, *Bohater o tysiącu twarzy*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
47. Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, przedm. Bogdan Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1977.
48. Chmielewska Katarzyna, *Jak możliwa jest poetyka eseju?*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3/4, s. 134-138.
49. Choriew Wiktor, *Imagologiczny aspekt pamięci kulturowej*, [w:] *Polonistyka wobec wyzwań współczesności*, red. Stanisław Gajda, Irena Jokiel, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2014.
50. Cieszkowski August, *Ojczyzna nasza*, t. I: *Wstęp poprzedzony traktatem „O drogach Ducha”*, Fiszer i Majewski, Poznań 1922.
51. Cieszkowski August, *Prolegomena do historiozofii*, na składzie w księgarni Jarosława Leitgebra, Poznań 1908.

52. Cieśla-Korytowska Maria, *O wzniosłości „Dziadów”*, „Testy Drugie” 1996, nr 2-3, s. 24-49.
53. Cirlot Juan Eduardo, *Słownik symboli*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
54. *Comparative Literature: the Early Years*, red. Hans Joachim Schulz i Philip H. Rhein, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1973.
55. Corne Hyacinthe, *Du courage civil et de l'éducation propre à inspirer les vertus publiques*, Paris 1828.
56. Culler Jonathan., *Teoria literatury*, przeł. Maria Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
57. Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. Wiktor Korantowski, Józef Śmigaj, Zofia Cierniakowa, komentarz i posłowie Kazimierz Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
58. Czajkowska Agnieszka, *Filozof na prowincji w utworach pisarzy XIX wieku (wybrane zagadnienia)*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, rok IX (L) 2016, s. 121-143.
59. Czapliński Przemysław, *Literatura światowa i jej figury*, „Teksty Drugie” 2014, nr 4, s. 13-40.
60. Czerkies Tamara, *Tekst literacki w nauczaniu języka polskiego jako obcego (z elementami pedagogiki dyskursywnej)*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
61. Dąbrowski Mieczysław, *Komparatystyka kulturowa*, [w:] *Komparatystyka dla humanistów*, red M. Dąbrowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 211-289.
62. Dąbrowski Mieczysław, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Universitas, Kraków 2005.
63. Dąbrowski Stanisław, *Filologia i filologizm*, „Ruch Literacki” 1978, nr 2, s. 85-100.
64. de Man Paul, *Pojęcie ironii*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11.
65. de Man Paul, *Retoryka czasowości*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11, s. 216-241.
66. Degler, *Problem dramatu historycznego w polskiej krytyce literackiej lat 1830–1848*, „Prace Literackie” 1963, nr V, s. 30.
67. Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Percept, afekt i pojęcie*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 1999, nr 17, s. 10-26.
68. Deleuze Gilles, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2011.
69. Deleuze Gilles, *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000.
70. Derrida Jacques, *Biała mitologia*, przeł. J. Margasiński, [w:] Tegoż, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2000, s. 261-336.
71. Derrida Jacques, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2003.

72. Dilthey Wilhelm, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych* [w:] tegoż, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. i wstęp E. Paczkowska-Łagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
73. Dilthey William, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
74. Dołęga Chodakowski Zorian, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, oprac. J. Maślanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
75. Dybel Paweł, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004.
76. Działuszycki Wojciech, *Messyanizm polski a prawda dziejów*, Drukarnia „Czas”, Kraków 1901.
77. Działuszycki Wojciech, *Wiek XIX*, Główny Skład w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1900.
78. Eco Umberto, *Interpretacja i nadinterpretacja*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. Stefan Collini, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
79. *Encyklopedia wiedzy o książce*, red. Aleksander Birkenmajer, Jan Trzynadłowski, Helena Więckowska i in., Ossolineum, Wrocław 1971.
80. Fairclough Norman, *Critical Discourse Analysis*, [w:] *The Critical Study of Language*, ed. Norman Fairclough, Longman, London-New York 1995.
81. Feuerbach Ludwig, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. Adam Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
82. Feuerbach Ludwig, *Wybór pism*, t:2: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
83. *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, pod red. Justyny Miklaszewskiej, Anny Tomaszewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
84. *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski, Marek Stanisław, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013.
85. Fish Stanley, *Interpretacja, retoryka, polityka*, przeł. Andrzej Szahaj i in., Universitas, Kraków 2002.
86. Fiszman Samuel, *Komparatystyka w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 2, s. 95-125.
87. Fleck Ludwik, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślenia i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986.
88. Freud Zygmun, *Próba wyprowadzenia pojęcia narcyzmu*, przeł. M. Poręba, [w:] Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
89. Gadamer Hans-Georg, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
90. Gadamer Hans-Georg, *Człowiek i język*, [w:] Tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski, przeł. Małgorzata

- Łukasiewicz, Krzysztof Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
91. Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
 92. Gadamer Hans-Georg, *Teksty i interpretacje*, przeł. Pior Dehnel, [w:] *Teorie literackie XX wieku. Antologia*, red. Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
 93. Gadamer Hans-Georg., *Rhetorique hermenetique et critique de l'ideologie*, [w:] *L'Art de comprendre*, Université Laval, Paris 1982.
 94. Gajda Stanisław, *Podstawy badań stylistycznych nad językiem naukowym*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Wrocław 1982.
 95. Głowiński Michał, Kostkiewiczowa Teresa, Okopień-Sławińska Aleksandra, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 2002.
 96. Głowiński Michał, *Narcyz i jego odbicia*, [w:] Tegoż, *Mity przebrane*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1990.
 97. Goethe Johann Wolfgang, *Le "Tasse", drame historique en cinq actes, par Monsieur Alexandre Duval*, „Über Kunst und Alterthum” 1827/VI.I.
 98. Goethe Johann Wolfgang, *Lata nauki Wilhelma Meistra*, przeł. Wojciech Kunicki, Ewa Szymani, posłowiem opatrzył Wojciech Kunicki, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2020.
 99. Gołaszewska Maria, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
 100. Goodman Kenneth S., *The Psycholinguistic Nature of the Reading Process*, [w:] *The Psycholinguistic Nature of the Reading Process*, ed. Kenneth S. Goodman, Wayne State University Press Detroit 1968.
 101. Goszczyński Seweryn, *Nowa epoka poezji polskiej*, [w:] Tegoż, *Dziela zbiorowe*, t. 3, H. Altenberg, Lwów 1911.
 102. Górski K., *Literatura a prądy filozoficzne*, [w:] Tegoż, *Literatura a prądy umysłowe: studia i artykuły literackie*, Warszawa 1938.
 103. Grochowski Grzegorz, *Stereotyp – komunikacja – literatura*, „Przestrzenie Teorii” 2003, nr 2, s. 49-71.
 104. Grzenia Jan, *Cytat a aluzja literacka*, [w:] *Z problemów współczesnego języka polskiego*, pod red. Aleksandra Wilkonia i Jacka Warchali, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 107-117.
 105. Grzymała-Moszczyńska Halina, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
 106. Guła Piotr, *Rodzimowierstwo słowiańskie w filozofii narodowej Karola Libelta*, [w:] *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, pod red. Stanisław Janeczka i Alina Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
 107. Haas Agnieszka, „*Jest we mnie kraina przeźroczysta ...*”. *O nocy rozumu i metaforze światłą we wczesnych poemach Karola Wojtyły*, „Studia Gdańskie” 2012, t. XXX, s. 37-65.

108. Hahn Wiktor, *Karol Libelt jako krytyk literacki*, „Pamiętnik Literacki” 1907, nr 6/1/4, s. 215-228.
109. Hałas Stanisław, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011.
110. Hamilton John T., *Music, Madness and the Unworking of Language*, Columbia University Press, New York 2008.
111. Hanuš Ignac Jan, *Die Wissenschaft des slavischen Mythus im Weitesten, den altperussisch-litauischen Mythus mitumfassenden Sinne*, Lwów, Tarnów, Stanisławów 1842.
112. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
113. Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008..
114. Hejmej Andrzej, *Interkulturowość – literatura – komparatystyka*, „Teksty Drugie” 2009, nr 6: *Przekłady, zwroty, porównania (oraz inne badania)*, ss. 34–47.
115. Hejmej Andrzej, *Muzyczność dzieła literackiego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012.
116. Hejnicka-Bezwińska Teresa, *Pedagogika pozytywistyczna*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. Zbigniew Kwieciński, Bogusław Śliwerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
117. Herder Johann Gotfied, *Myśl o filozofii dziejów*, t. 1, przeł. Jerzy Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
118. Herder Johann Gotfried, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. Zenon Skuza, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
119. Herder Johann Gotfried, *Wydarzenia i postacie ubiegłego stulecia: August król Polski i Stanisław Pierwszy*, przeł. Tadeusz Namowicz, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, wybór i oprac. Tadeusz Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
120. Herder Johann Gottfried, *Myśl o filozofii dziejów*, t. 2, przeł. Jerzy Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
121. Herder Johann Gottfried, *Nieco o życiu Mikołaja Kopernika, jako dodatek do obrazu jego postaci*, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, wybór i oprac. Tadeusz Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
122. Hordyski Władysław, *Bronisław Trentowski (1808–1869)*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1913.
123. Hudzik Jan Paweł, *Interpretacja–tożsamość–etyka*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. Adam Kola, Andrzej Szahaj, Universitas, Kraków 2007.
124. Ingarden Roman, *O dziele literackim: badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
125. Inglehart Ronald, *Modernization and post-modernization: Cultural, economic, and change in 43 countries*, Princeton University Press, Princeton (USA) 1997.

126. Iser Wolfgang, *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*, ed. by R. De Angelis, Routledge, London 2002.
127. Iwaszkiewicz Jarosław, *Linia naszego życia*, „Polityka” 1978, nr 43.
128. Jakubowski Marek Nikodem, „*O miłości Ojczyzny*” *Libelta jako odpowiedź na heglowskie „Zasady filozofii prawa” (aspekt wojny)*, [w:] *Oblicza polskości*, pod red. Antoniny Kłoskowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.
129. Jakuszko Honorata, *Religijne tło idei człowieczeństwa (Humanitätsidee) w filozofii Johanna Gottfrieda Herdera*, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. Marion Heinz, Macieja Potępy i Zbigniewa Zwolińskiego, Genesis, Warszawa 2004.
130. Jameson Fredric, *The Prison-house of language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton University Press, Princeton 1974.
131. Janaszek-Ivanickova Halina, *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
132. Janczak Galina, *Symbolika światła w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa*, „*Verbum Vitae*” 2016, nr 29, s. 2003, s. 199-225.
133. Janion Maria, *Gorączka romantyczna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
134. Janion Maria, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
135. Janion Maria, Żmigrodzka Maria, *Odyseja wychowania: goetheańska wizja człowieka w „Latach nauki i latach wędrówki Wilhelma Meistra”*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1998.
136. Januszkiewicz Michał, *Hermeneutyka jako miejsce spotkania filozofii i literatury*, [w:] Tegoż, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
137. Jauss Hans Robert, *Czytelnik jako instancja nowej historii literatury*, przeł. K. Krzemieniowa, „*Pamiętnik Literacki*” 1980, z. 1.
138. Jauss Hans Robert, *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1999.
139. Kaczmarek Zdzisław, *Źródła poglądów estetycznych Libelta*, Księgarnia Uniwersytecka. Czcionkami Drukarni Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań 1930.
140. Kadłubek Zbigniew, *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
141. Kalinowska Maria, *Los, miłość, sacrum: studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2003.
142. Kamińska Anna, *Ograniczyć bezgranicze – głos w dyskusji „w sprawie granic filozofii”*, „*Ruch Filozoficzny*” 2003, nr 4.
143. Kant Immanuel, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. Mirosław Żelazny, [w:] Tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

144. Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
145. Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. Jerzy Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
146. Karpiński Adam, *Kultura słowiańska w rozwoju bytu społecznego*, [w:] *Tradycje duchowe Europy Środkowej i Wschodniej*, red. Selim Chazbijewicz i Józef Kwapiszewski, Wydawnictwo WSP w Słupsku, Słupsk 1999.
147. Karpiński Franciszek, *Pacierz staruszka*, 1770.
148. Kasperski Edward *Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej” Adama Mickiewicza*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, pod red. Eugeniusza Czaplejewicza, Wincentego Grajewskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.
149. Kasperski Edward, *Poezja a filozofia. Cztery filary tradycji (komparatystyka dyskursów)*, „Tekstualia” 2007, nr 3, [online] Dostęp: <http://www.tekstualia.pl/index.php/pl/nasze-numery/numery-archiwalne/filozofia-literatury-filzofia-w-literaturze-3-10-2007>.
150. Kerkering John D., *The Poetics of National and Racial Identity in Nineteenth-Century American Literature*, Cambridge 2003.
151. Kierkegaard Søren , *Choroba na śmierć*, przeł. z oryginału duńskiego i wstępem opatrzyl Jarosław Iwaszkiewicz, [w:] Tegoż, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
152. Kierkegaard Søren, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
153. Klarnerówna Zofia, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1858*, Zakłady Graficzne Pracowników Drukarskich, Warszawa 1926.
154. Klemczak Stefan, *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 2013, nr 5, s. 164-187.
155. Kleszcz Ryszard, *Co to jest filozofia?*, „Przegląd Filozoficzny” 2003, nr 4.
156. Klimowicz Mieczysław, *Oświecenie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
157. Kłakówna Zofia Agnieszka, *Narcyz – bohater naszych czasów? Kulturowe przygody mitycznej figury „długiego trwania”*, „Nowa Polszczyzna” 2005, nr 2, s. 17-24.
158. Kłoczowski Jerzy, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodni w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003.
159. Kłoskowska Antonina, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
160. Knapik Tomasz, *Kilka uwag na temat polskiej filozofii narodowej*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XXV, Białystok 2013.
161. Kołakowski L., *13 bajek z Królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1966.
162. Kołakowski Leszek, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
163. Kołakowski Leszek, *Rozmowy z diabłem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

164. Kołakowski Leszek, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
165. Koneczny Feliks, *Słowianoznawstwo a słowianofilstwo*, Kraków 1913.
166. Konstańczak Stefan, *Jak może trwać pojęcie ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa. Koncepcja rozczłoni ojczyzny Karola Libelta*, „Rocznik Lubuski” 2009, nr 35, s. 101-114.
167. Korzeniowski Józef, *Kurs poezji 1829*, [w:] Tegoż, *Dzieła*, t. XII, Warszawa 1873.
168. Kostkiewiczowa Teresa, *Odległe źródła o wzniosłości: co się stało między Boileau a Burke'em*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2–3, s. 5-13.
169. Kościeszka Iwona, *Sublime (w) historii. Wzniosłość jako narzędzie i przedmiot badań*, „Pamięć i sprawiedliwość” 2012, nr 11/2, s. 115-137.
170. Kośnik Konrad Kazimierz, Pankalla Andrzej Bronisław, *Indygeniczna psychologia Słowian*, Univeristas, Kraków 2018.
171. Kowalski Andrzej, *Mit a sztuka w Ernsta Casirra filozofii form symbolicznych*, „Filo Sofija” 2003, nr 1, s. 117-130.
172. Koźmian Stanisław Egbert, *Do mistrzów słowa*, [w:] Zygmunt Krasiński, *Lisy do Koźmianów*, opr. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1977.
173. Krajewski Marek, *W stronę socjologii przedmiotów*, [w:] *W cywilizacji konsumpcyjnej*, red. M. Golka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Poznań 2004.
174. Kramsch Claire, *Context and Culture in Language Teaching*, Oxford University Press, Oxford 1995.
175. Kramsch Claire, *Third Culture and Language Education*, [w:] *Contemporary Applied Linguistics*, red. Vivian Cook, Li Wei, Vol.1: *Language Teaching and Learning*, Continuum, London 2009.
176. Krasicki Ignacy, *Hymn do miłości ojczyzny*, [w:] *Klejnoty poezji staropolskiej*, red. Gustaw Bolesław Baumfeld, Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, Warszawa 1919.
177. Krasińska Magdalena, *Dociekania filozoficzne... Edmunda Burke'a a problem muzycznej wzniosłości*, „Studia z Historii Filozofii” 2020, nr 1, s. 181-203.
178. Krasiński Zygmunt, *Irydion*, [w:] Tegoż, *Pisma. Wydanie jubileuszowe*, Kraków - Gebethner i Wolff, Warszawa 1912.
179. Krasiński Zygmunt, *Nieboska komedia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1965.
180. Krasiński Zygmunt, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, [w:] Tenże, *Pisma filozoficzne i polityczne*, opr. P. Hertz, Czytelnik, Warszawa 1996.
181. Krasiński Zygmunt, *Pisma Zygmunta Krasińskiego. Wydanie jubileuszowe*, t. 6, Gebethner i Wolff, Kraków–Warszawa 1912.
182. Kremer Józef, [1835–1836], *Rys filozoficzny umiejętności*, cz. 1 (*Zasada logiki*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 1, z. 1, s. 44–63; cz. 2 (*Zasada filozofii natury*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 1, z. 2, s. 205–254; cz. 3a (*Zasada antropologii*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 2, z. 2, s. 201–268; cz. 3b (*Fenomenologia ducha*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 2, t. 4, z. 1, s. 1–68; z. 2, s. 187–304).

183. Kremer Józef, *Filozofia*, [w:] Tegoż, *Pisma pomniejsze*, Księgarnia Nakładowa S. Lewentala Warszawa 1879.
184. Kremer Józef, *Listy z Krakowa*, t 1: *Wstępne zasady estetyki*, Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego, Kraków 1843.
185. Kremer Józef, *Pisma pomniejsze*, Nakładem S. Lewentala, Warszawa 1879.
186. Kremer Józef, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*, t.1: *Fenomenologia. Logika*, Księgarnia Nakładowa S. Lewentala, Kraków 1849.
187. Kristeva Julia, *Ta niesamowita potrzeba wiary*, przeł. Anna Turczyn, Universitas, Kraków 2006.
188. Królikiewicz Grażyna, *Z dziejów romantycznej idei narodu*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” 1992, nr 28, s. 67–88.
189. Krysowski Olaf, *O metodzie porównawczej w tak zwanych pomysłach etymologicznych Adama Mickiewicza*, „Tekstualia” 2018, nr 3: *Porównanie i metoda. Metody studiów porównawczych*.
190. Kubacki Waław, *Lata terminowania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963.
191. Kubacki Waław, *Motyw Narcyza*, [w:] Tegoż, *Lata terminowania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963 .
192. Kubicki Robert, *Twarze narcyza*, [w:] *Projekt Narcyz*, A. Bednarczyk (red.), Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Kraków 2018.
193. Kubik Grzegorz, *Wychowanie patriotyczne w duchu jedności – inspiracje Karola Libelta*, „Studia Socialia Cracoviensa” 2014, nr 6, s. 208-219.
194. Kuderowicz Zbigniew, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
195. *Kulturowa historia literatury*, pod red. Anny Łebkowskiej i Włodzimierza Boleckiego, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2015.
196. Kunicki Wojciech, *Oświecenie (1700–1800)*, [w:] Karolak Czesław, Kunicki Wojciech, Orłowski Hubert, *Dzieje kultury niemieckiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007.
197. Kurek Marcin, *Powieść totalna. Wokół narracyjnych teorii Ernesta Sábato i Maria Vargasa Llosy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
198. Kuziak Michał, *Lustra imagologiczne Mickiewicza*, „Porównania” 2017, nr 20, s. 39-51.
199. Kuziak Michał, *Mickiewicz komparatysta i myślenie o kulturze*, [w:] *Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym*, pod red. Lucyny Wiśniewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010.
200. Kuziak Michał, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2007.
201. Kuziak Michał, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Wydawnictwo Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2006.
202. Kwiatek Jolanta, *Spór o model gimnazjum w XIX-wiecznej niemieckiej myśli pedagogicznej*, „Cieszyński Almanach Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 36-62.

203. Labocha Janina, *Tekst, wypowiedź, dyskurs w procesie komunikacji językowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
204. Laskowski Łukasz (ks.), *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, „*Verbum Vitae*” 2016, nr 29, s. 67-98.
205. Lelewel Joachim, *Dzieje Polski*, Drukarnia J. Węckiego, Warszawa 1829.
206. Lelewel Joachim, *Obraz dziejów polskich*, [w:] Tegoż, *Polska, dzieje i jej rzeczy*, t. 1, Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1869.
207. Lesiak Milan, *Romantyczne uniesienia. O dualistycznej naturze dramatu słów kilka*, „*Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie*” 2010, nr 3267, s. 145-153.
208. Levinas Emmanuel, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002.
209. Lewis Clive Staples, *Alegoria miłości*, przeł. M. Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2017.
210. Lîceanu Gabriel, *Gatunki filozoficzne [Philosophical genres]*, „*Przestrzenie Teorii*” 2017, nr 27, s. 345–353.
211. Linde Samuel Bogusław, *Słownik języka polskiego*, t 2, cz. II [P], Warszawa 1811.
212. Lis Hanna, Lis Paweł, *Kuchnia Słowian, czyli o poszukiwaniu dawnych smaków*, Wydawnictwo Nasza Księgarnia, Warszawa 2015.
213. Lurker Manfred, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1987.
214. Lyotard Jean-François, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, przeł. Michał Paweł Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998.
215. Lyotard Jean-François, *Wzniosłość i awangarda*, przeł. Marek Bieńczyk, „*Teksty Drugie*” 1996, nr 2-3, s. 173-189.
216. Ławski Jarosław, *Mickiewicz–Mit–Historia. Studia*, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 2010.
217. Łebkowska Anna, *Między antropologią literatury i antropologią literacką*, „*Teksty Drugie*” 2007, nr 6, s. 9-23.
218. Łempicki Zygmunt, *Świat książek i świat rzeczywisty*, [w:] *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, pod red. Z. Łempickiego, H. Markiewicza, B. Suchodolskiego i O. Dobijanki-Witczakowej, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
219. Łotman Jurji, *Kultura i eksplozja*, przeł. Bogusław Żyłko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
220. Magiera Elżbieta, *Zarys rozwoju ruchu spółdzielczego na ziemiach polskich od zaborem pruskim w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku oraz jego erudycyjny charakter*, „*Studia Pedagogica Ignatiana*” 2016, nr 3, s. 181-200.
221. Maksymowicz Wacław, *Filologizm jako filozofia i styl*, „*Ruch Filozoficzny*” 2008, nr 2, s. 205-213.
222. Markiewicz Henryk, *Badania porównawcze w literaturoznawstwie polskim*, [w:] Tegoż, *Przekroje i zbliżenia dawne i nowe*, Czytelnik, Warszawa 1976.

223. Markowski Michał Paweł, *Czy możliwa jest poetyka eseju*, [w:] *Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, t. LXXVIII: *Poetyka bez granic*, pod red. Włodzimierza Boleckiego i Wojciecha Tomasika, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1995.
224. Markowski Michał Paweł, *Humanistyka i egzystencja, czyli dlaczego zajmujemy się literaturą?*, „Wielogłos” 2009, vol. 1, nr. 5-6.
225. Markowski Michał Paweł, *Kiwka*, Austeria, Kraków 2015.
226. Marzec Grzegorz, *Romantyczne metafory pamięci*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2015, rok VII, s. 179-196.
227. Maślanka Julian, *Zorian Dolega Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965.
228. Mayenowa Maria Renata, *O perspektywie poetyki inaczej*, [w:] Tzvetan Todorov, *Poetyka*, przeł. Stanisław Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
229. Mayer Michel, Carrilho Manuel Maria, Timmermans Benoît, *Historia retoryki od Greków do dziś*, przeł. Zuzanna Baran, Aletheia, Warszawa 2010.
230. Mickiewicz Adam, *Przemowa*, [w:] Tegoż, *Poezje Adama Mickiewicza*, Drukiem Józefa Zawadzkiego, Wilno 1822.
231. Mickiewicz Adam, *Dzieła*, red. Julian Krzyżanowski, t. 7, Czytelnik, Warszawa 1955.
232. Mickiewicz Adam, *Konrad Wallenrod*, Drukiem Karola Kraya, Petersburg 1828.
233. Mickiewicz Adam, *O nowoczesnym malarstwie religijnym Niemców*, „Revue du Nord et principalement des pays germaniques” 1935.
234. Mickiewicz Adam, *Pieśni*, t. 2: *Wiersze z lat 1825–1855*, wstęp i układ J. Kallenbach, objaśnienia J. Bystrzycki, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1928.
235. Mickiewicz Adam, *Poezje*, wydanie przygotował Stanisław Pigoń, Nakład Gubrynowicza i Syna, Lwów 1929.
236. Mickiewicz Adam, *Sonety Krymskie*, Nakład A.F. Mittlera, Łódź 1928.
237. Mitchell William John Thomas, *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago 1986.
238. Mitchell William John Thomas, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
239. Mitosek Zofia, *Literatura i stereotypy*, PAN, Wrocław 1974.
240. Mochnacki Maurycy, *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 1, nr 2.
241. Mochnacki Maurycy, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Ziemowit Skibiński, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.
242. Mochnacki Maurycy, *Restauracja Polski*, [w:] Tegoż, *Pisma wybrane*, wybór i przypisy Romualda Janiec, wstęp Jerzy Szacki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.
243. Montgomery Martin i in., *The ways of Reading. Advanced Reading Skills for Students of English Literature*, Routledge, London 1992.

244. Morawski Stefan, *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
245. Morawski Stefan, *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
246. Motlagh Bahman Namvar, *Les stéréotypes à travers le prisme de l'imagologie*, „Recherches en langue et Littérature Françaises Revue de la Faculté des Lettres” Année 5, nr 7, s. 61-81.
247. Musijenko Swietłana, *Wiktora Aleksandrowicza Choriewa koncepcja imagologii*, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 3, s. 11-42.
248. Nalewajk Żaneta, *Literatura-literaturoznawstwo-filozofia. Problemy relacji, języków, komunikacji*, „Tekstualia” 2007, nr 3, [online] Dostęp: <http://www.tekstualia.pl/index.php/pl/nasze-numery/numery-archiwalne/filozofia-literatury-filzofia-w-literaturze-3-10-2007>.
249. Nietzsche Friedrich, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] Tegoż, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993.
250. Nikitorowicz Jerzy, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 1995.
251. Nycz Ryszard, „Wyrażanie niewyraźnego” w literaturze nowoczesnej (*Wybrane zagadnienia*), [w:] *Literatura wobec niewyraźnego*, pod red. Włodzimierza Boleckiego i Erazma Kuźmy, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1998.
252. Nycz Ryszard, *Afektywne manifesty*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1.
253. Orlińska Katarzyna, *Blumenberg: wielki nieznany? O książce Sybille Lewitscharoff Blumenberg*, [w:] *Mit. Metafora. Sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, pod red. Roberta Marszałka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, s. 185-193.
254. Osiński Ludwik, *Wykład literatury porównawczej*, [w:] *Oświeceni o literaturze*, t. 2, oprac. Teresa Kostkiewiczowa i Zbigniew Goliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
255. Otto Rudolf, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa u ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
256. Pakalski Dariusz, *Problem celowości piękna w estetyce Kanta*, „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 8, s. 123-140.
257. Pauzaniasz, *Wędrowka po Helladzie. Księgi I – X*, [online] <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20grecki/%20pauzaniasz%20-%20w%E4%99dr%E3%B3wka%20po%20helladzie%20ks.1-10.pdf> (dostęp: 6 stycznia 2020)/
258. Pawelec Radosław, *Żywoty ludzi poczciwych, skarbu cnoty strzegących - słowa cześć i cnota w dawnym języku polskim*, [w:] *Humanizm w języku polskim. Wartości humanistyczne w polskiej leksyce i refleksji o języku*. Neriton, Warszawa 2011.
259. Pąckiński Marek, *Brakująca granica: wizualność a estetyczna wzniosłość w tekstach popularnonaukowych przełomu XIX i XX wieku*, „Napis” 2014, nr XX, 199-220.

260. Pepper Stephen, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, University of California Press, California 1942.
261. Pieniążek Paweł, *Metafora i interpretacja u Nietzschego. Nietzsche Et la Methaphore Sarah Kofman*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2007, nr 19/20, s. 29-44.
262. Pieróg Stanisław, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.
263. Platon, *Dialogi*, t.2, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 1999, s. 329-429.
264. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010.
265. Plett Henrich F., *Sprachliche Konstitutionen der intertextuellen Poetik*, [w:] *Intertekstualitat, Formen, Funktionen, Fallstudien*, red. U. Broich i M. Pfister, Tübingen 1985, s. 79.
266. Płuciennik Jarosław, *Figury niewyobrażalnego*, Universitas, Kraków 2002.
267. Płuciennik Jarosław, *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Universitas, Kraków 2000.
268. Pniewski Dariusz, *Józef Kremer a Cyprian Norwid. Zarys problemu*, [w:] *Józef Kremer (1806–1875)*, pod red. Jacka Maja, Universitas, Kraków 2007.
269. Pniewski Dariusz, *Narzędzia Norwidowskiej moralistyki. Wzniosłość, pathos, ethos i paideia w Wielkich Słowach i w Modlitwie*, „Studia Norwidiana” 2011, nr 29, s. 119-133.
270. Pniewski Dariusz, *Ideal, matter and material. Classical Greek sculpture in the writings of Cyprian Norwid, Józef Kremer and Karol Libelt*, [w:] *Materiał rzeźby. Między techniką a semantyką (Material of Sculpture. Between Technique and Semantics)*, red. Aleksandra Lipińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.
271. Pociąg Hipacjusz, *Kazania i homilie Męża Bożego nieśmiertelnej sławy i pamięci, Hipacjusza Pocięja, Metropolity Kijowskiego, Halickiego i całej Rusi... z ruskiego języka na polski przetłumaczone*, Supraśl 1714.
272. *Polska krytyka literacka (1800-1918). Materiały*, t. 4, oprac. J.Z. Jakubowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
273. Poniatowska Anna, *Polonia berlińska w walce o świadomość narodową Polaków w Niemczech*, „Studia Polonijne” 1985, nr 9, s. 137-145.
274. *Postępowa publicystyka emigracyjna 1831–1846. Wybór źródeł*, oprac. Witold Łukaszewicz, Władysław Lewandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1961.
275. Przeremska Violetta, *Umniactwo piękne. Aksjologiczne inspiracje w polskim nurcie estetyzmu pedagogicznego w XIX i początku XX wieku*, „Ars inter Culturas” 2016, nr 5, s. 13-34.
276. Psellos Michał, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976–1077)*, przeł. Oktawiusz Jurewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.

277. Pseudo-Longinus, *O górnosci*, [w:] *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przeł. i oprac. T. Sinko, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1951.
278. Puchalska Iwona, *Improwizacja poetycka w kulturze polskiej XIX wieku na tle europejskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
279. Rachwał Tadeusz, *Approaches of Infinity. The Sumbilme and the Social. Studies in Eighteenth-Century Writings*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993.
280. Ranke Leopold., *Weltgeschichte*, Bd. VIII, Leipzig 1887.
281. Rarot Halina, *Głos w dyskusji organizowanej przez Redakcję „Ruchu Filozoficznego” pt. „W sprawie granic filozofii”*, „Ruch Filozoficzny” 2003, nr 4.
282. Rąb Jacek, *Ideologia postheglizmu. Kategoria narodu w polskim heglizmie a współczesne kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1981.
283. Regiewicz Adam, *Kerygmaticzne figury interpretacji*, Universitas, Kraków 2016.
284. Regiewicz Adam, *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*, Universitas, Kraków 2015.
285. Ricœur Paul, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański, Universitas, Kraków 2006.
286. Ricœur Paul, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
287. Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. I posłowie S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1975.
288. Ricœur Paul, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. Katarzyna Rosner i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
289. Ricœur Paul, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. Patrycja Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
290. Ricœur Paul, *W kręgu opowieści czasowych*, [w:] Tegoż, *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
291. *Romantyzm i nowoczesność*, red. Michał Kuziak, Universitas, Kraków 2009.
292. Rorty Richard, *Zmierzch prawdy ostatecznej a narodziny kultury literackiej*, przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.
293. Rosenzweig Franz, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
294. Rosner Katarzyna, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. Stefan Sawicki, Andrzej Tyszczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
295. Rosner Katarzyna, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 7-15.
296. Rosner Katarzyna, *Paul Ricœur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] Paul Ricœur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wstęp i wybór: Katarzyna Rosner, przeł. Pior Graff, K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.

297. Rudaś-Grodzka Monika, *Sfinks słowiański i mumia polska*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013.
298. Rusinek Michał, *Między retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003.
299. *Rzymska krytyka i teoria literatury*, wybór i oprac. Stanisław Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.
300. Sábato Ernesto, *Hombres y engranajes*, Alianza Editorial, Madrid 1973.
301. Sajdek Wiesława, *Stan badań nad filozofią Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Przyczynek do historii filozofii polskiej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2017, z. XIV, s. 125-142.
302. Samsonowicz Henryk, *Miejsce Polski w Europie*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1995.
303. Sarnowska-Temeriusz Elżbieta, *Przeszłość poetyki. Od Platona do Giambattisty Vica*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995.
304. Scheler Max, *O zjawisku tragiczności*, [w:] *Arystoteles, D. Hume, M. Scheler. O tragedii i tragiczności*, wybór, przedmowa i oprac. Władysław Tatarkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.
305. Schelling Friedrich W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków, Wydawnictwo inter esse, 1990.
306. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Światowieki: ułamek z roku 1815*, przeł., W. Rymkiewicz, Warszawa 2007.
307. Schiller Friedrich, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (15. Brief), 1795.
308. Schiller Friedrich, *O patetyczności*, [w] Tegoż, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska i Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972.
309. Schlegel Friedrich, *Obraz starożytnej i nowożytnej literatury*, z niemieckiego przeł. ???, Grabowski, Warszawa 1831.
310. Schlegel Friedrich, *Przemowa o mitologii*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, oprac. Tadeusz Namowicz, przeł. Jacek S. Buras, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000.
311. Schopenhauer Arthur, *Świat jak wola i przedstawienie*, t. 1 i t. 2, przeł. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994–1995.
312. Sendyka Roma, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Universitas, Kraków 2006.
313. Skoczyński Jan, Woleński Jan, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
314. Skwarczyńska Sefania, *Systematyka głównych kierunków w badaniach literackich*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1948.
315. Skwarczyńska Stefania, *Rzut oka na rozwój teorii badań literackich od przelomu antypozytywistycznego do roku 1945*, wstęp do: *Teoria badań literackich za granicą*, t. 2, cz. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.
316. Sławiński Janusz, *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, [w:] Tegoż, *Teksty i teksty*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1990.

317. Sławkowa Ewa, *Funkcje języka wypowiedzi filozoficznej (na podstawie słownictwa polskiej filozofii narodowej)*, „Język artystyczny” 1995, nr 9, s. 111-121.
318. Słowacki Janusz, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1987.
319. Słowacki Juliusz, *Beniowski*, [w:] *Dzieła wybrane*, t 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
320. Słowacki Juliusz, *Testament. Redakcja pierwsza*, [w:] Tegoż, *Dzieła*, t. XI: *Pisma prozą*, red. J. Krzyżanowski i oprac. W. Floryan, Wrocław 1952.
321. Słownik języka polskiego, Wilno 1861.
322. Sobeski Michał, *Cieszkowski i Krasiński* „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1912, nr XXXIX.
323. Sokulski Michał, *Stanowisko Polski z Bożych względów. Romantyczne teologie Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Spółeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 966–2016*, red. P. Rojek, Wydawnictwo M, Kraków 2016, s. 87-106.
324. Sokulski Michał, *Wieszczowie i czyny prorocze. Zygmunta Krasińskiego rozważania o poezji i poetach w kontekście genezy prorocstwa „Przedświtu”*, „Ethos” 2019, nr 3, s. 213-232.
325. Sowa Jan, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
326. Specht Roman, *Pojęcie wzniosłości w filozofii Kanta*, „Studia z Historii Filozofii” 2013, nr 2, s 167-184.
327. Stachurski Lech, *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1998.
328. Stachurski Lech, *Z dziejów interpretacji i wartości heglizmu polskiego*, [w:] *O niektórych wartościach podstawowych (w kręgu filozofii współczesnej*, t. 3, pod red. Jana Zubelewicza, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Truskaw 2016.
329. Stanisław Marek, *Drogi rozwojowe dziewiętnastowiecznej literatury polskiej według Wincentego Pola, Obrazy natury i kultura. Studia o Wincentym Polu* pod red. Małgorzaty Łoboz, Agencja Wydawnicza a Linea, Wrocław 2015, s. 551-564.
330. Stanisław Marek, *Europejski wymiar literatury polskiej według Wincentego Pola*, [w:] *Obrazy natury i kultura. Studia o Wincentym Polu* pod red. Małgorzaty Łoboz, Agencja Wydawnicza a Linea, Wrocław 2015, 531-549.
331. Stanisław Marek, *Światy i życie. Metafory poezji w polskiej krytyce literackiej doby romantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019.
332. Steiner Georg, *Zerwany kontrakt*, przeł. O. Kubińska, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
333. Steiner George, *Gramatyki tworzenia*, przeł. Jerzy Łoziński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004.
334. Steiner George, *Nauki mistrzów*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2007.
335. Steiner George, *Poezja myślenia*, przeł. Baran Baran, Aletheia, Warszawa 2016.
336. *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, red. C.M. MacraeCh. Stangor, H. Hewstone, przeł. M. Majchrzak, GWP, Gdańsk 1999.

337. Stróżewski Władysław, *Literatura i filozofia*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów Warszawa 1995*, pod red. Teresy Michałowskiej, Zbigniewa Golińskiego i Zbigniewa Jarosińskiego, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1996.
338. Strzyżewski Mirosław, *Romantyczna nieskończoność. Studium identyfikacji pojęcia*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2010.
339. Strzyżewski Mirosław, *Zygmunta Krasieńskiego „Kilka słów o Juliuszu Słowackim” jako tekst krytycznoliteracki*, w: *Zygmunt Krasieński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Wydawnictwo UMK, Toruń 2001.
340. Suchodolski Bogdan, *Przedmowa* [w:] Ernst Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, przedm. Bogdan Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1977.
341. Surynt Izabela, *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”. Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne w XIX wieku*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 25-46.
342. Szabó László Cs., *Trzy siostry. Europa Środkowa w chrześcijańskim średniowieczu*, przeł. Ewa Miszewska-Michalewicz, „Więzi” 1989, nr 11-12.
343. Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
344. Szczęsna E., *Ontologia i epistemologia porównania*, [w:] *Komparatystyka dzisiaj*, pod red. E. Szczęsnej i E. Kasperskiego, Universitas, Kraków 2010.
345. Szczęsna Ewa, *Retoryczność porównania*, „Litetteraria Copernicana” 2015, nr 2 (16), s. 27-42.
346. Szewczyk Jan, *Wstęp. Karol Libelt a wysiłek myślowy epoki*, [w:] Karol Libelt, *Pisma o oświacie i wychowaniu*, wybrał Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
347. Szpociński Andrzej, *Antoniny Kłoskowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 2-3, s. 73-83.
348. Szuman Henryk, *Rys życia i działalności K. Libelta*, Poznań 1876.
349. Szymaniec Pior, *Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie” 2008, s. 18-36.
350. Śniedziwski Piotr, *Melancholijne spojrzenie*, Universitas, Kraków 2011.
351. Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. T. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999.
352. Tatarkiewicz Władysław, *Historia estetyki*, t.1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
353. Tendera Paulina, *Od filozofii światła do sztuki światła*, The Polish Journal of the Arts and Culture, Kraków 2014.
354. *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, red. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
355. Titzmann Michael, *Kulturelles Wissen - Diskurs - Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung*, „Zeitschrift für französische Sprache und Literatur” 1991, nr 99, s. 47-61.
356. Trzebiński Jerzy, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, GWP, Gdańsk 2002.
357. Ujejski Józef, *Dzieje polskiego mesjanizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1931.

358. Ujma Martyna, *Romantyczna integralność kultury w myśli filozoficznej Karola Libelta (z perspektywy badań literaturoznawczych)*, „Magazyn antropologiczno–społeczno–kulturowy MASKA” 2018, nr 38: *Tożsamość – Podmiotowość*, s. 201-213.
359. Ujma Martyna, *Uczestnictwo metafor absolutnych w tworzeniu świadomości ludzkiej*, [w:] *Język – Umysł – Poznanie. W poszukiwaniu uniwersaliów*, pod red. M. Marczewskiej i A. Kasprzyk, Kielce 2018, s. 217-227.
360. Urbaniak Michał, *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*, Universitas, Kraków 2014.
361. Vattimo Gianni, *Hermeneutyka – nowa koinè*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 121-131.
362. Walicki Andrzej, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
363. Walicki Andrzej, *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, „Znak” 1997, nr 3, s. 32-50.
364. Walicki Andrzej, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Universitas, Kraków 2009.
365. Walicki Andrzej, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2006.
366. Walicki Andrzej, *Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000.
367. Walicki Andrzej, *Prace wybrane*, pod red. Andrzeja Mencwela, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Universitas, Kraków 2009.
368. Walicki Andrzej, *Zarys biografii*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
369. Wallence C., *Reading with Suspicious Eyes. Critical reading in Foreign Language Classroom*, [w:] *Principle and Practice in Applied Linguistic*, ed. Guy Cook, Barbara Seidlhofer, Oxford University Press, Oxford 1995.
370. Wawrzykowski K., *Wyobrażenia i wzniosłość. Teoriopoznawcze podstawy wybranych brytyjskich koncepcji estetycznych XVIII wieku*, Toruń 2010.
371. Wawrzynowicz Andrzej, *Rewizja heglizmu w filozofii polskiej XIX wieku. Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, nr 1, s. 197-210.
372. Wądolny-Tatar Katarzyna, *Metaforyka oniryczna w liryce Młodej Polski*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie, Kraków 2006.
373. Wąsik Wiktor, *Filozofia wyobraźni, czyli umnictwo Karola Libelta*, [w:] Tegoż, *Historia filozofii polskiej*, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.
374. Wejman Henryk, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej. Studium z teologii życia wewnętrznego*, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum”, Szczecin 1997.
375. Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, przeł. i opracowała Z. Abramowiczówna, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953.
376. Wierzbička A., *Emocje, język i „skrypty kulturowe”*, [w:] Tejże, *Język – umysł – kultura*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

377. Wierzbicka Anna, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
378. Wierzejska Jagoda, *Mit Południa jako kontrapunkt dla opozycji Wschód–Zachód i podstawa mitu Europy Środkowej*, „Porównania” 2012, nr 11, s. 71-85.
379. Wiśniewska-Rutkowska Lucyna, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w pespektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, Kielce 2004.
380. Witkowska Aalina, *O Mickiewiczowskim czytaniu „tekstu człowieka”*, [w:] *Studia romantyczne*, pod red. Marii Żmigrodzkiej, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1973.
381. Witkowska Alina, *Ja, głupi Słowianin*, Wydawnictw Literackie, Kraków 1980.
382. Witkowska Alina, *Sławianie my lubim sielanki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1972.
383. Wittgenstein Ludwig, *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2016.
384. Wojtyczka-Maryjka Paulina, *Co widzi wędrowiec przed morzem mgieł? Malarstwo Caspara Dawida Friedricha w twórczości Stefana Chwina*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, nr 12, s. 23-33.
385. Wołoszyński Roman, *Tadeusza Mikulskiego rozprawa o hymnie „Święta miłości kochanej ojczyzny ...”*, „Pamiętnik Literacki” 1959, nr 50, 3/4, s. 57-115.
386. Wójtowicz Stanisław, *„Wszystko co mówiłem od samego początku – teoria nie ma konsekwencji”. Stanleya Fisha walka z teorią literatury*, [w:] *Anatomia dyskursu. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora III*, red. Bogdan Balicki, Bartosz Ryż, Emilia Szczerbuk, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2008.
387. Wrzosek Wojciech, *Historia–kultura–metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1995.
388. Zagórska Wanda, *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, „Psychologia Rozwojowa” 2008, nr 1, s. 69-83.
389. Zagórska Wanda, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004 oraz
390. Zaleski Józef Bohdan, *Duch od stepów*, Lipsk 1847.
391. Zaleski Józef Bohdan, *Przenajświętsza rodzina*, Nakładem Jana Fiszer, Warszawa 1898.
392. Zaleski Józef Bohdan, *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego* wydanie zbiorowe przejrzone przez autora, t.2, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1877.
393. Zaleski Józef Bohdan, *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego*, wydanie zbiorowe przejrzone przez autora, t. 4, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1877.
394. Zaleski Józef Bohdan, *Pisma Józefa Bohdana Zaleskiego*, wydanie zbiorowe przejrzone przez autora, t. 1, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1877.
395. Zaleski Józef Bohdan, *Poezye Józefa B. Zaleskiego*, t. 1, Nakładem B.M. Wolffa, Petersburg 1851.
396. Zaleski Marek, *Niczym mydło w grze w srabble*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 33-47.

397. Zalewski J., *Granice filozofii, granice tekstu filozoficznego*, „Ruch Literacki” 2003, nr 4.
398. Zarębianka Zofia, *Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekonesans*, „Filo-Sofija” 2016, nr 34, s. 141-152.
399. Zarych Elżbieta, *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy. Badania nad wpływem filozofii niemieckiej – od Kanta do Hegla – na literaturę polskiego romantyzmu*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
400. Zdziechowski Marian, *Mesyaniści i słowianofile: szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Gebethner i Spółka, Kraków 1888.
401. Zgorzelski Czesław *Przełom romantyczny w dziejach liryki polskiej*, [w:] Tegoż, *O sztuce poetyckiej Mickiewicza. Próby zbliżeń i uogólnień*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1976.
402. Znaniecki Florian, *Nauki o kulturze: narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.
403. Zwolski Edward, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
404. *Zygmunt Krasiński w świetle i cieniu myśli romantycznej*, red. Mirosław Strzyżewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.
405. Żelazny Mirosław, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2011.
406. Żywiólek Artur, *Tristita moderna. Pasja mitu tristanowskiego w nowoczesnej literaturze, filozofii i muzyce*, Universitas, Kraków 2020.
407. Żywiólek Artur, *Συμπόσιον albo amoris tristitia. Biesiada Leśmiana*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2017, nr XIV, s. 193-203.
408. Хорев Виктор Александрович, *Польша и поляки глазами русских литераторов*, Индрик, Москва 2005.

Streszczenie

Karol Libelt (1807 – 1875) to filozof, działacz społeczny i polityczny oraz pedagog epoki romantyzmu, który choć istnieje – w niewielkim stopniu – w świadomości Polaków, jednocześnie może być uznany za uczonego zapomnianego. Przyćmiony przez polskich wieszczów narodowych, nie będący *primum inter pares*, myśliciel, pisma którego dwudziestowieczni uczeni uznali za wtórne, jest jednak autorem predestynowanym do tego, by jego twórczość opisywać w kontekście skomplikowanych dziewiętnastowiecznych przemian świadomościowych, naznaczonych tak poczuciem kryzysu nowoczesności, jak i entuzjastycznym budzeniem się tożsamości uciśnionych narodów. W tym stwierdzeniu zawierają się dwa cele niniejszej pracy: przypomnienie zawartości ideowej pism zapomnianego filozofa – czyli reлектura piśmiennictwa filozoficznego Karola Libelta oraz umiejscowienie tej twórczości w europejskiej perspektywie myślowej. Rozważania podjęte w niniejszej dysertacji odpowiadają zarówno na potrzebę przanalizowania na przykładzie pism Karola Libelta teoretycznych problemów związku filozofii i literatury, jaki i znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób uczeni i pisarze dokonują konceptualizacji swoich poznawczych doświadczeń. Jest to podążanie niezbędne do tego, by zrozumieć przemiany umysłowo-estetyczne, które do dziś w sposób wyraźny wpływają na kształt polskiej mentalności kulturowej, społecznej i politycznej. Analiza wypowiedzi filozoficznej tutaj prezentowana jest oparta na przekonaniu, że język, pomimo nowoczesnego „złamania przymierza między słowem a światem”, o którym George Steiner pisze w *Zerwanym kontrakcie*, ma możliwości epifaniczne, które pozwalają na opisanie kulturowych mechanizmów tworzenia formuł odpowiadających ludzkim potrzebom i relacjom.

Prezentowanemu w pracy myśleniu o przenikalności literatury i filozofii odpowiada zastosowana w tytule dysertacji formuła *koinè* (od greckiego *ἡ κοινὴ διάλεκτος* – wspólny dialekt). Ta formuła, *ex definitione* powszechna forma języka greckiego, która z czasem zyskała status *lingua franca* czasów rozpinających się pomiędzy początkiem epoki helleńskiej a późnym antykiem, to nośna metafora naukowa i kulturowa, której zasadniczy trzon ukształtowało językoznawstwo. Tym pojęciem określa się przede wszystkim język lub dialekt wykształcony w wyniku d ł u g o t r w a ł y c h kontaktów między użytkownikami dwóch wzajemnie zrozumiałych systemów językowych.

W pracy niniejszej wykorzystano dwie nadrzędne strategie czytania wypowiedzi filozoficznej, mieszczące się w literaturoznawczej optyce spojrzenia na tego typu twórczość. Są nimi strategie komparatystyczne i retoryczne, odpowiadające przekonaniu, że rzetelne badanie literaturoznawcze to wypadkowa filologicznej precyzji i hermeneutycznego doświadczenia. Strategie komparatystyki kulturowej, wśród których pojawiają się wykorzystane w dysertacji imagologia, psychologia międzykulturowa, intertekstualność oraz antropologiczne koncepcje „trzeciego miejsca”, pozwalają na usytuowanie rozważań Libelta w kontekście poszukiwania przez polskich uczonych miejsca Słowian w historii i dziejach, traktując zarazem porównanie, nie tylko jako działanie retoryczne, lecz przede wszystkim jako styl myślenia o otaczającej rzeczywistości.

Strategie retoryczne, na które składają się retoryka wzniosłości, metaforologia i mit pozwalają zaś na odczytywanie wypowiedzi filozoficznej jako retorycznego tworu, nastawionego nie tylko na perswazję, lecz także na konceptualizację określonych doświadczeń i percepcji. Stosowane przez Libelta figury wzniosłości, metafory i reinterpretacje mityczne i biblijne obrazują pragnienia i obawy dziewiętnastowiecznej formacji myślowej, oddając zarazem pragnienie opanowania szerokich horyzontów poznania i wiedzy, które wraz z doświadczeniem przemian nowoczesności zdawały się nieuchronnie oddalać się. To, co łączy dwie przyjęte w dysertacji strategie, to holistyczność myślenia o kulturze, filozofii i literaturze (także o języku), które można wpisać w ogólną kategorię hermeneutyki.

Praca została podzielona na trzy części: *Wprowadzenie: motywacje metodologiczne*, *Część I: Pisma Karola Libelta na tle dziewiętnastowiecznych prąd kulturowych i literackich: strategie komparatystyki kulturowej* oraz *Część II: Retoryczne porządkowanie świata*.

Wprowadzenie: motywacje metodologiczne, podzielone na cztery części, stanowi nie tylko schematyczne przedstawienie obranej metodologii i celów, lecz także szczegółowe omówienie motywacji metodologicznych, celów pracy oraz wstępne wyniki badań nad spuścizną filozoficzną myśliciela. Przedstawione tu zostały głosy dwudziestowiecznych badaczy w dyskusji nad związkami filozofii i literatury, rozbudowana refleksja na temat hermeneutyki jako sposobu czytania zarówno literatury, jak i filozofii, poglądy na komparatystykę i retorykę wzniosłości, w obrębie których prowadzona jest także refleksja nad pojęciem metafory i poetyką mitu. Poszukiwania metodologiczne zwarte w tej części pracy są próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie o to,

w jaki sposób mówić o romantycznym dyskursie filozoficznym. Jest to także próba nakreślenia obszaru badawczego, rozpoznania go i uporządkowania. Podjęta tutaj refleksja ma na celu przede wszystkim wyznaczenie pola do szczegółowych analiz traktatów Libelta i ma charakter punktowy, stanowiący reprezentatywne przykłady najczęściej występujących interakcji zaistniałych pomiędzy filozofią i literaturą. We *Wprowadzeniu* zamieszczono również część piątą, którą stanowi mapa systemu umnictwa filozofii Karola Libelta. Pozwala ona na zorientowanie się w skomplikowanym systemie filozoficznym wypracowanym przez uczonego oraz w logice niniejszej pracy. Schemat ów składa się z czterech asocjogramów, które prezentują kolejno istotę pojęcia *umu*, czyli ogólnej potęgi kształtowania oraz *formy pierwotne*, *formy pochodne* i *formy przechodne*.

Część Druga: Pisma Karola Libelta na tle dziewiętnastowiecznych prądów kulturowych i literackich: strategie komparatystyki kulturowej, na którą składają się trzy rozdziały, jest poświęcona komparatystce romantycznej, kwestii usytuowania jej tworzenia się w kontekście przemian kulturowo-społecznych XIX wieku, a także wpisania jej w ogólny program filozoficzno-kulturowy romantyzmu. Poświęcono ją także analizie i interpretacji najważniejszych traktatów uczonego. Stanowi w większej swojej części analityczno-interpretacyjne opracowanie zagadnienia intertekstualności pism Libelta, a szczególnie obecności paralel komparatystycznych i ich znaczenia dla kształtowania świadomości epoki. W tej części rozprawy wykorzystane zostały także prace współczesnych socjologów, filozofów oraz psychologów (Antoniny Kłoskowskiej, Zygmunta Baumaną oraz Pawła Boskiego), które poruszają zagadnienia kultury narodowej, psychologii międzykulturowej, stereotypów oraz tworzenia tożsamości w wyniku interakcji pomiędzy „MY” a „OBCY”. Poruszono w niej także kwestię imagologicznego widzenia narodowej mapy dziewiętnastowiecznej Europy, poszukiwania przez romantyków trzeciego miejsca oraz przyczyn wplatania w tok wypowiedzi filozoficznej cytatów literackich, wśród których prym wiedzie zderzenie twórczości klasycznych twórców antycznych z dziełami polski poetów XVIII i XIX wieku.

Trzecia część rozprawy, *Retoryczne porządkowanie świata*, została poświęcona analizie pism uczonego w wymiarze retorycznym, tj. traktaty przeanalizowano wykorzystując sztafaż retoryki wzniosłości, metaforologii oraz poetyki mitu. Wydzielono w niej dwa rozdziały: *Świat pęka się we spojach swoich i upadkiem grozi – retoryka wzniosłości wobec doświadczenia kryzysu kultury* oraz *Porządek w chaosie, czyli Libelt mnoży metafory*. Prowadzonym tutaj analizom towarzyszy przekonanie, że retoryka nie jest tylko sztuką pięknego mówienia, technicznym narzędziem manipulacji i wpływu, lecz

także dynamiczną zdolnością człowieka rozumnego. Teksty Libelta potraktowane są więc jako zwierciadło pewnego zasobu wiedzy uczonego o świecie, jako reprezentacja jego stanów emocjonalnych, a także jako analogon rzeczywistości, forma dostępu do dziewiętnastowiecznej mentalności (nie tylko Libelta, lecz także całej formacji myślowej).

Summary

Karol Libelt (1807 - 1875) was a philosopher, social and political activist and educator of the Romantic period, who despite being present - to a small extent - in the awareness of Polish people, could simultaneously be recognized as a forgotten scholar. Overshadowed by the Polish national poets, not being *primum inter pares*, a thinker, whose writings were considered secondary by twentieth-century scholars, is however an author marked out for his work to be described in the context of complex nineteenth-century consciousness transformation affected both by the sense of modernity crisis and enthusiastic awakening of the identities of oppressed nations. The above statement includes two objectives of this study: to recap the ideological content of the forgotten philosopher's writings - i.e. to reread philosophical literature by Karol Libelt and to position these works in the European perspective of thought. The deliberations in this dissertation meet both the need to analyse theoretical problems of the relationship between philosophy and literature as exemplified in writings by Karol Libelt, and to find an answer to the question of how scholars and writers approach conceptualization of their cognitive experiences. Following this path is necessary to grasp the mental and aesthetic transformation which has clearly been influencing the shape of Polish cultural, social and political mindset until today. The analysis of a philosophical statement presented here is based on the belief that the language, despite modern "breaking of the covenant between word and world", which George Steiner writes about in *The Broken Contract*, has epiphanic potential that makes it possible to describe the cultural mechanisms behind creating formulas corresponding to human needs and relationships.

Thinking about permeability of literature and philosophy as presented in this work matches the formula of *koinè* (from Greek *ἡ κοινὴ διάλεκτος* - common dialect) applied in the title of the dissertation. The formula, common form of Greek *ex definitione*, which with time gained the status of *lingua franka* of the times stretching from the beginning of the Hellenistic era and the late antiquity, is a resonant scientific and cultural metaphor whose fundamental core has been shaped by linguistics. This term is primarily applied to a language or dialect formed as a result of long-term contacts between users of two mutually understandable language systems.

In this work two overriding strategies of reading philosophical statements have been used falling within the literary optics looking at this type of work. These are comparative and rhetorical strategies, corresponding to the belief that a reliable literary study is a

resultant of philological precision and hermeneutical experience. Strategies of cultural comparative studies encompassing imagology, cross-cultural psychology, intertextuality and anthropological concepts of "the third place", allow for Libelt's considerations to be positioned in the context of a search by the Polish scholars for the place of Slavs in history and histories, at the same time treating comparison, not only as a rhetorical effect, but primarily as a way of thinking about the surrounding reality.

Rhetorical strategies consisting in the rhetoric of sublimity, metaphorology and myth make it possible to read a philosophical statement as a rhetorical creation oriented not only towards persuasion but also conceptualization of certain experiences and perceptions. Figures of sublimity, metaphors, mythical and biblical reinterpretations used by Libelt illustrate the desires and fears of the nineteenth-century generation of thought, at the same time conveying the desire to master broad horizons of cognition and knowledge which, together with the modernity transformation experience seemed to recede inevitably. What connects the two strategies adopted in the dissertation is the holistic view of thinking about culture, philosophy and literature (including the language), which could fall under the general category of hermeneutics.

The work has been divided into three parts: *Introduction: methodological motivations*, *Part I: Writings by Karol Libelt against nineteenth-century cultural and literary currents: strategies of cultural comparative studies* and *Part II: Rhetorical ordering of the world*.

Introduction: methodological motivations, divided into four parts, is not only a schematic presentation of the selected methodology and objectives, but also a detailed discussion of methodological motivations, objectives of the work and preliminary results of studies on the thinker's philosophical legacy. Here it presents the voices of twentieth-century scholars in the debate over the relationship between philosophy and literature, an extensive reflection on hermeneutics as a way of reading both literature and philosophy, views on comparative studies and the rhetoric of sublimity, within which there are also some reflections on the concept of the metaphor and the poetics of myth. The methodological search included in this part of the work is an attempt to find an answer to the question of how to talk about the romantic philosophical discourse. It is also an attempt for the research area to be outlined, identified and put in order. The reflection is primarily aimed at the determination of the field for a detailed analysis of Libelt's treatises and is of itemized character, constituting representative examples of the most common interactions occurring between philosophy and literature. The *introduction* also contains the fifth part

which is a map of the writing system of Karol Libelt's philosophy. It allows you to gain insight into a complex philosophical system developed by the scholar and the logic of this work. The scheme in question consists of four associograms, which subsequently represent the essence of the concept of *umu*, i.e. the total power of shaping and *primary forms, derived forms* and *transition forms*.

Part Two: Writings by Karol Libelt against nineteenth-century cultural and literary currents: strategies of cultural comparative studies consisting of three chapters, is devoted to romantic comparative studies, the issue of the positioning of its creation in the context of cultural and social transformations of the 19th century, and its inclusion in the general philosophical and cultural programme of the Romantic period. It is also dedicated to the analysis and interpretation of the scholar's most important treatises. Its major part constitutes an analytical and interpretive study of the issue of intertextuality of Libelt's writings, and especially the presence of comparative parallels and their importance for shaping the consciousness of the period. In this part of the dissertation works by contemporary sociologists, philosophers and psychologists (Antonina Kłoskowska, Zygmunt Bauman and Paweł Boski) have also been used raising issues of national culture, cross-cultural psychology, stereotypes and identity creation as a result of interaction between "WE" and "OTHERS". It also touches upon the question of imagological vision of the national map of the nineteenth-century Europe, the romantic search for the third place and the reasons for interspersing literary quotations in the course of philosophical statements with the clash of works by classical ancient creators with the works by Polish poets of the 18th and 19th century leading the way.

The third part of the dissertation, *Rhetorical ordering of the world* has been devoted to the analysis of the scholar's writings in a rhetorical dimension, i.e. the treatises have been analyzed with the use of staffage of the rhetoric of sublimity, metaphorology and the poetics of myth. It has been divided into two chapters: *The world is coming apart at its seams and is threatened with collapse - the rhetoric of sublimity against the experience of cultural crisis* and *The order within chaos or Libelt multiplying metaphors*. The analyses conducted here are accompanied by the conviction that the rhetoric is not only an art of beautiful speaking, a technical tool of manipulation and control, but also a dynamic ability of a rational man. Libelt's texts are therefore treated as a mirror of the scholar's certain store of knowledge about the world, as a representation of his emotional states, as well as an analogue of reality, a form of access to the nineteenth-century mentality (not just Libelt's, but also the one of the whole generation of thought).

Wykaz skrótów

Z uwagi na to, iż w pracy posłużono się licznymi cytatami z pism Karola Libelta, wprowadzono dla ułatwienia lektury skrótory oznaczające poszczególne dzieła uczonego:

Tytuł dzieła	Skrót
Libelt Karol, <i>System umnictwa, czyli filozofii umysłowej</i> , [w:] <i>Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej</i> , opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967. * Zamieszczona w opracowaniu Walickiego rozprawa, pt.: <i>System umnictwa, czyli filozofii umysłowej</i> opowiada tomowi pierwszemu <i>Filozofii i Krytyce, czyli Samowładztwu rozumu i objawom filozofii słowiańskiej: część krytyczna</i> .	SUI
Libelt Karol, <i>Filozofia i krytyka</i> , t.4: <i>Estetyka czyli umnictwo piękne. Część ogólna</i> , Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1875.	EO
Libelt Karol, <i>Filozofia i krytyka</i> , t.2: <i>System umnictwa czyli filozofii umysłowej</i> , Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874	FiK2cz1
Libelt Karol, <i>Filozofia i krytyka</i> , t.3: <i>System umnictwa czyli filozofii umysłowej. Część pierwsza</i> Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.	FiK3cz1
Libelt Karol, <i>Filozofia i krytyka</i> , t.3: <i>System umnictwa czyli filozofii umysłowej. Część druga</i> , Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.	FiK3cz2
Libelt Karol, <i>O odwadze cywilnej</i> , [w:] <i>Karola Libelta rozprawy o odwadze cywilnej, miłości</i>	OO

<i>ojczyzny, wychowaniu ludów: na rzecz pomnika dla Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego i Juliusza Słowackiego</i> , W Drukarni „Czas”, Kraków 1869	
Libelt Karol, <i>O posłannictwie dziejowym narodów</i> , [w:] <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał i wstępem opatrzył Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	OPD
Libelt Karol, <i>O miłości ojczyzny</i> , [w:] Tegoż, <i>Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej</i> , opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.	OM
Libelt Karol, <i>Nauczyciel pod względem narodowym</i> , [w:] <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał i wstępem opatrzył Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	N
Libelt Karol, <i>Projekt manifestu do narodów słowiańskich</i> , [w:] A. Witowska, <i>Ja, głupi Słowianin</i> , Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.	PMS
Libelt Karol, <i>O emancypowaniu się stosunków rodzinnych</i> [w:] <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał i wstępem opatrzył Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	OE
Libelt Karol, <i>Towarzystwa i towarzyskość</i> , [w:] <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał i wstępem opatrzył Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	TT
Libelt Karol, <i>O szkole realnej</i> , [w:] <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał i wstępem opatrzył Jan Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	OS
Libelt Karol, <i>Dziewica Orleańska</i> , Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1847.	DO

Libelt Karol, <i>O panteizmie w filozofii</i> , [w:] <i>Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej</i> , opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.	OPan
Libelt Karol, <i>Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania</i> , [w:] Tegoż, <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał J. Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	F
Libelt Karol, <i>Potęga muzyki</i> , [w:] Tegoż, <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał J. Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971	PM
Libelt Karol, <i>Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej</i> , [w:] <i>Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej</i> , opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.	SR
Libelt Karol, <i>Prelekcye Mickiewicza: Konfederacya Barska</i> , „Dziennik Domowy” 1842, nr 19-20.	PrM:K
Libelt Karol, <i>Prelekcye Mickiewicza: Autorowie Stanisławowscy. Zdrajcy</i> , „Dziennik Domowy” 1842, nr 21- 24.	PrM:A
Libelt Karol, <i>Prelekcye Mickiewicza: Kurs czteroletni</i> , „Dziennik Domowy” 1844, nr 25-26.	PrM:KC
Libelt Karol, <i>Ludy germańskie uważane w spełnieniu dziejowego posłannictwa swego</i> , [w:] Tegoż, <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał J. Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	LG
Libelt Karol, <i>Jak się przedstawia dzisiejsza masa literatury niemieckiej</i> , [w:] Tegoż, <i>Humor i prawda w kilku obrazkach</i> , Nakładem B.M. Wolffa, Petersburg 1852.	J

Libelt Karol, <i>Ojciec Marek [rozbiór krytyczny]</i> , „Dziennik Domowy” 1844, nr 6-9.	OjMa
Libelt Karol, <i>Mazepa. Tragedya w 5. aktach przez Juliusza Słowackiego</i> , „Tygodnik Poznański” 1840, nr 13, z. 30.	Maz
Libelt Karol, <i>O wychowaniu ludów</i> , [w:] Tegoż, <i>Pisma o oświacie i wychowaniu</i> , wybrał J. Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.	OWL
Libelt Karol, <i>Listy</i> , Zebrał, opracował i wstępem poprzedził Zdzisław Grot, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.	Lis

OŚWIADCZENIE

Ja, niżej podpisany/a

Martyna Ujma

Imię i Nazwisko

~~doktorant~~* / doktorantka* Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie oświadczam, że przedkładaną pracę doktorską pt.

„W stronę literacko-filozoficznej *koïnè*. Studium o pismach Karola Libelta”

napisałem/am samodzielnie. Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałem/am z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałem/am opracowania rozprawy lub jej części innym osobom, ani nie odpisywałem/am tej rozprawy lub jej części od innych osób.

Oświadczam również, że drukowana wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Jednocześnie przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o wydaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

Ponieważ niniejsza praca jest moją własnością intelektualną, chronioną prawem autorskim, w związku z zamysłem wydania jej drukiem wyrażam zgodę* / ~~nie wyrażam zgody~~* na udostępnianie mojej rozprawy doktorskiej do celów naukowych i badawczych w internecie.

Częstochowa, dnia

.....

podpis

* - niepotrzebne skreślić