

Jerzy Fiećko

KATASTROFIZM, ATEIZM I INNE OBRACHUNKI

Szkice o ideach polskich romantyków

Wydawnictwo Naukowe UAM

Katastrofizm, ateizm
i inne obrachunki

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Jerzy Fiećko

Katastrofizm, ateizm i inne obrachunki

Szkice o ideach polskich romantyków



POZNAŃ 2015

Recenzent: prof. dr hab. Andrzej Fabianowski

Publikacja dofinansowana przez
Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
oraz Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej UAM

© Jerzy Fiećko 2015

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015

Projekt okładki: Helena Oszmiańska-Napierała

Redakcja: Karolina Hamling

Opracowanie techniczne i łamanie: Elżbieta Rygielska

ISBN 978-83-232-2858-5

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Ark. wyd. 13,5. Ark. druk. 17,375

DRUK I OPRAWA: EXPOL, WŁOCŁAWEK, UL. BRZESKA 4

Spis treści

I. PRZEKROJE	7
1. Katastrofizm romantyków: Malczewski, Mickiewicz, Krasiński, Słowacki. Krótki kurs	9
2. Nihilizm ateizmu (i ateistów) według Mickiewicza i Krasińskiego.....	35
3. Faust czy Mefistofeles? Pierwsze reakcje literackie na dramat Goethego (Mickiewicz – Słowacki – Krasiński)	60
4. Obraz Niemca w polskiej literaturze XIX wieku. Przypisy do portretu zbiorowego	88
5. Litwa w prelekcjach paryskich Mickiewicza.....	106
6. Romantycy, rok 1610 i hetman Żółkiewski. O meandrach polskiej pamięci kulturowej	125
II. PRZYBLIŻENIA	153
1. Ogród Wallenroda i tajemnica Wajdeloty	155
2. Historie przyszłości Mickiewicza i kwestia dystopii	173
3. Literatura francuska i niemiecka w epistolarnej ocenie Zygmunta Krasińskiego	189
4. Krasiński: obrachunki ze Słowackim	214
5. Brzozowski: obrachunki z Mickiewiczem	232
Posłowie	264
Nota bibliograficzna	266
Indeks osób	268
Catastrophic visions, atheism and other polemics: Sketches on the Polish Romantics' ideas (Summary)	276



I. PRZEKROJE

1.

Katastrofizm romantyków: Malczewski, Mickiewicz, Krasiński, Słowacki. Krótki kurs

Zgodzić się można z tezą Andrzeja Wernera, że termin „katastrofizm” w obrębie polskiej kultury należy do bardziej pojemnych i jednocześnie mniej precyzyjnych¹. Narodziny tego zjawiska niektórzy badacze wiążą z przełomem XIX i XX wieku, rację jednak przyznać trzeba tym spośród nich, którzy dostrzegają jego romantyczne korzenie. Spójną i prostą w swojej istocie definicję tego pojęcia zaproponowała przed laty Małgorzata Szpakowska w monografii poświęconej światopoglądowi Witkacego. Pisała tam: „Przez katastrofizm rozumiem tutaj pogląd głoszący aktualną lub rychłą zagładę wartości uznawanych za szczególnie cenne. Określenie to jednak wymaga uściślenia. Nie wszelka bowiem zagłada i nie wszystkie wartości mogą tu wchodzić w grę. Proponowane określenie dotyczy tylko tych wartości, które uważane są za specyficznie ludzkie – a więc przede wszystkim wartości kulturowych. (...) O katastrofizmie można mówić tylko w takim przypadku, jeśli zagrożenie odnosi się do wartości, które – według założeń danego systemu – są dla kultury konstytutywne”². Szpakowska zaproponowała racjonalny i dobrze uzasadniony podział na „katastrofizm totalny” (gdy przepowiadana zagłada wartości ma charakter nieuchronny) i „hipotetyczny” (gdy sygna-

¹ Vide A. Werner, *Katastrofizm*, [hasło w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka et al., Wrocław 1992, s. 445-453.

² M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 1976, s. 38-39.

lizowana jest możliwość uniknięcia katastrofy ostatecznej). Analizując obszar romantycznych katastrof, należy też mieć w pamięci trzy kluczowe kody, występujące, wedle Krzysztofa Kłosińskiego³, w dyskursie katastroficznym. Kłosiński, projektując ten podział, odwoływał się szczególnie do pism Joségo Ortegi y Gassetta⁴. Mniej istotny z mojego punktu widzenia jest kod Atlantydy, choć oczywiście można za jego pośrednictwem interpretować na przykład *Pana Tadeusza* jako opowieść o utraconym ładzie bytu szlacheckiego, z perspektywy *Epilogu* owa utrata jest konsekwencją klęsk politycznych i przemian cywilizacyjno-kulturowych, choć jednocześnie w poemacie tym Mickiewicz zarysował nową, poszlachecką, demokratyczną koncepcję narodu jako zadanie do wykonania w przyszłości. Wedle podobnej metody można by też opisywać choćby *Pamiętki Soplicy* Henryka Rzewuskiego, czy też szerzej – gatunek gawędy szlacheckiej jako przejaw nostalgicznego wspomnienia dawnego świata.

Ważniejsze jednak są dwa inne kody wymieniane przez Kłosińskiego, czyli kod Barbarzyńcy („obecny wszędzie, gdzie mowa o zagrożeniu cywilizacji Zachodu przez siły zewnętrzne – tkwiące poza jego obszarem, ale i te, które gnieźdzą się w jego granicach, uosobione w człowieku masowym”⁵) oraz kod Herezji, używany w celu opisanego wewnętrznego porządku barbarzyńskiej zbiorowości, zmierzającej do zniszczenia starego świata, cywilizacji Zachodu, chrześcijaństwa etc. Oczywiście warto też pamiętać o niewątpliwie trafnej supozycji Jerzego Paszka, który dowodził, iż katastrofizm literacki jest „pradawnym toposem, stałym tematem sztuki, dzięki któremu autor może wzmacniać perswazyjną siłę swego utworu”⁶.

Oba typy katastrofizmu, w wersji proponowanej przez Szpakowską, odnajdziemy w epoce polskiego romantyzmu w wyso-

³ K. Kłosiński, *Dyskurs katastroficzny*, w: *Katastrofizm i awangarda*, red. T. Bujnicki, T. Kłak, Katowice 1979, s. 23-38.

⁴ Vide J. Ortega y Gasset, *Atlantydy*, „Droga” 1929, nr 3; także tego autora słynny tekst *Bunt mas* (*Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, wstęp J. Szacki, Warszawa 1982).

⁵ K. Kłosiński, *Dyskurs katastroficzny*, s. 36.

⁶ J. Paszek, *Artysta w powieści katastroficznnej*, w: *Katastrofizm i awangarda*, s. 7-8.

kim obiegu literackim, zwłaszcza w okresie między powstaniami, choć od razu należy zaznaczyć, że podział ten wydaje się niewystarczający i dodać należy jeszcze jeden wariant, nazwijmy go „katastrofizmem cząstkowym”, który pojawia się w dziełach projektujących wizję wielkiej i pozytywnej, progresywnej przemiany, ku której droga wiedzie przez etap koniecznej, ale niedefinitywnej katastrofy. I właśnie ten trzeci model, obecny jeszcze przed narodzinami polskiego romantyzmu m.in. w konserwatywnej historiozofii Josepha de Maistre’a, w sposobie objaśniania przez niego historiotwórczej roli rewolucji francuskiej, był wykorzystywany przez rodzimych romantyków szczególnie chętnie i w wielu odmianach. O tym zjawisku jednak mówić będę w końcowej części szkicu.

Katastrofy totalne: *Maria* i *Nie-Boska komedia*

Postawić można tezę, że nurt „katastrofizmu totalnego” w polskiej literaturze miał dwa początki, że otwierały go dwa dzieła: *Maria* Antoniego Malczewskiego (1825), rozumiana jako pesymistyczna przypowieść na temat reguł determinujących ludzki los oraz *Nie-Boska komedia* Zygmunta Krasińskiego (1835), dramat formułujący historiozofię katastrofy nieuchronnej i całkowitej.

Oczywiście można toczyć spór, czy kwalifikowanie poematu Malczewskiego w obręb „katastrofizmu totalnego” jest w pełni uzasadnione. Ze sprecyzowaniem jego głównej idei, czyli zasady rządzącej projekcją świata przedstawionego, kłopot mieli już Maurycy Mochnacki⁷ i Adam Mickiewicz. Mochnacki dostrzegał pesymistyczną dominantę w ujmowaniu sensu ludzkiego losu: „wszystko w tej powieści splątało się w gmatwaninę nieszczęścia nigdy nie odmotaną. Rzecz prosta i zawiła, naturalna i okropna, powszednia i głęboka jak przepaść. (...) Nie śmierć, ale droga do

⁷ Obszernie o jego odczytaniu poematu Malczewskiego pisała Elżbieta Nowicka („*Maria*” Mauryczego Mochnackiego, w: *Antonieniu Malczewskiemu w 170 rocznicę pierwszej edycji „Marii*”, red. H. Krukowska, Białystok 1997, s. 31-41).

śmierci, ale kręte do tego ścieżki, manowce sięją postrach. Wikła się myśl ludzka w tym labiryncie”⁸. Wychwycił symboliczną rolę figur Pacholęcia oraz Masek, „wykonawców krwawego zlecenia Wojewody”. Ale przecież w tym poemacie dopatrzył się przede wszystkim esencjalnej wizji dawnej Polski, z jej heroizmem i cnotami, ale też „zdrożnością” i zbrodniami⁹, czyli główny akcent położył na wymiarze lokalnym, a nie uniwersalnym tego dzieła, przez co osłabił możliwość odczytania go w perspektywie katastroficznej.

Podobnej podwójności doszukać się można w paryskich prelekcjach Mickiewicza, w których ten istotę *Marii* wyłożył na dwa odmienne sposoby. W pierwszym roku wykładów dowodził, iż poemat Malczewskiego jest „na wskroś polski, nad wszystkim góruje w nim idea ojczyzny”¹⁰. W roku następnym myśl tę uzupełnił wywodem na temat chrześcijańskiej perspektywy, dominującej, jego zdaniem, w obrazie świata przedstawionego: „Od Byrona odróżnia Malczewskiego jego uczucie chrześcijańskie. Powieść jego jest prawa; wszystkie postacie są godne, szlachetne i pobożne; niektóre są obłąkane pychą, ale dręczone wyrzutami sumienia”¹¹. Mickiewicz mówił też o „wszechmocnej ręce Boga”, której obecność miał odczuwać złamany nieszczęściem Miecznik, oraz o pocieszeniu, jakie Maria („ideał Polki”) znajdowała w lekturze Ewangelii, co jej duszę przybliżało do nieba rozumianego jako przestrzeń zbawczego istnienia po śmierci. Bóg w tym odczytaniu Mickiewicza stanowił czynnik trwale osadzony w świecie przedstawionym, a wiara wyznaczała drogę ocalenia przed złem ziem-

⁸ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. i przedmowa Z. Skibiński, Łódź 1985, s. 112.

⁹ „Cała Polska, cała przeszłość nasza sztuką czarodziejską wzięła życie z rąk wielkiego artysty, autora tego poematu. Wszystko się tam zeszło: nieukrótconą duma arystokracji, zdrożne możnowładztwo z staroświecką cnotą i uczciwą godnością szlachcica pod skromną strzechą słomianą, toż rycerskie męstwo i charakter światowy, po wszystkie czasy daleko słynny dziejów polskich wedle tego, żeśmy stawili dzielny opór najazdom dzicy, która spustoszeniem oświacie europejskiej zagrażała”. Ibidem, s. 116.

¹⁰ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Rocznicowe, t. 8, Warszawa 1997, s. 40.

¹¹ Idem, *Dzieła*. Wydanie Rocznicowe, t. 9: *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 384.

skim i niwelowała grozę śmierci. Wyeksponowanie tych dwu perspektyw, narodowej i chrześcijańskiej, osłabiało znaczenie trzeciej, też przez Mickiewicza dostrzeganej, czyli pesymistycznej. Natomiast w kolejnym cyklu prelekcji *Maria* odczytana została wyłącznie jako „krzyk rozpacz”, jako znak skrajnego zwątpienia: „Malczewski, nie znajdując już na ziemi żadnego godnego celu dążeń, nie mając czegokolwiek żałować, dobywa oręża przeciw całemu społeczeństwu, bo zwątpił w zwycięstwo wielkich uczuć i wielkich myśli”¹². Ten tryb lektury z kolei sytuował *Marię* w domenie tekstów o rodowodzie katastroficznym.

Dualistyczne podejście do poematu Malczewskiego, w wersji zapoczątkowanej przez Mickiewicza, stało się cechą odbioru tego dzieła w tradycji badawczej. W ostatnim półwieczu nikt pesymistycznej wymowy *Marii* nie kwestionował, ale wśród wielu stosowanych wykształcił się też model interpretacji niwelujący możliwość wpisywania tego dzieła w obręb „katastrofizmu totalnego”. Mam na myśli przede wszystkim projekt lektury kerygmataycznej, zaproponowany przez Mariana Maciejewskiego. Pisał on, iż „pesymizm tego przeraźliwie smutnego poematu wyrasta przede wszystkim z doświadczenia śmierci, śmierci wielopostaciowej (nie tylko fizycznej), która ma wiele imion”¹³. Pisał również o ciemnym obrazie dziejów narodowych i braku nadziei oraz wiary w dobro, trapiącym wiele postaci. W eksponowaniu przez autora gorzkiego wymiaru egzystencji widział zamysł uniwersalizujący, uogólniający. Zarazem jednak podkreślał, że dwie postaci – Maria i Miecznik – „wybiły się z rozpacz na nadzieję”, a ich Dom stał się realizacją „biblijnej figury «Ziemi Świętej» w opozycji do królestwa śmierci, szeolu, którym zdaje się być zamek Wojewody”¹⁴. Maciejewski przyznawał, że w tym poemacie Drzewa Śmierci górują nad Drzewami Życia, że „diagnoza Malczewskiego

¹² Idem, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. 10: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, oprac. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1998, s. 55-56.

¹³ M. Maciejewski, *Śmierci „czarne w piersiach blizny”. O „Marii” Malczewskiego*, w: *„ażeby ciało powróciło w słowo”. Próba kerygmataycznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 24.

¹⁴ Ibidem, s. 37.

jest pesymistyczna”, a „perspektywa myślenia chrześcijańskiego w sensie pozytywnym została ledwie otwarta”¹⁵. Ale, ponieważ chrześcijański sposób myślenia przypisał nie tylko dwu z trojga centralnych postaci, ale bodaj też utożsamionemu z autorem „podmiotowi narracji”, tym samym wskazał na istotne zakotwiczenie perspektywy wiary w świecie przedstawionym poematu, w świecie, gdzie nadziei mało wprawdzie, ale Bóg na ufających Mu czeka i daje ocalenie. Tego rodzaju lektura, bliska i innym badaczom, pozwala na wpisanie *Marii* (warunkowo) w obręb „kastrofizmu hipotetycznego”, ale jego totalizm nakazuje uchylić.

Ryszard Przybylski i Maria Żmigrodzka w klasycznych rozprawach poświęconych temu poematowi inaczej rozłożyli akcenty, w ich odczytaniach nie pojawia się Opatrzność jako gwarancja ocalenia, czyli jako byt aktywny w świecie przedstawionym. Oboje eksponują kategorię tragicznego przeznaczenia, bezwzględnie niszczącego wszystkich bohaterów. Żmigrodzka pisała o „powszechnym prawie zagłady”, które ciąży nad historią i indywidualnymi losami ludzkimi. „Wizja przeszłości w *Marii*, właściwe poematowi widzenie losów człowieka i zbiorowości określone jest przez ogólną prawidłowość klęski i zagłady wyznaczającą bieg ludzkiego, skończonego świata. W żadnym może poemacie romantyzmu polskiego nie panuje tak pesymistyczna koncepcja historii, pojętej przede wszystkim jako porządek przemijania”¹⁶. Przybylski równie mocno podkreślał rolę fatalistycznej ironii losu, przed którą nie mogą ochronić wartości w poemacie uznane przecież za cenne, jak miłość, patriotyzm, wiara religijna. Dzieje Wacława, ale i pozostałych bohaterów, „miały świadczyć o tym, że przeznaczeniem człowieka jest odczucie utraty wszelkich dóbr i wszelkich prawd. Malczewski uważał jednak, że ludzie, zanim dokonają swego smutnego losu, usiłują bronić się przed pustką. (...) Ta bezsilność wobec niesprawiedliwych praw świata wyda-

¹⁵ Ibidem, s. 42.

¹⁶ M. Żmigrodzka, *Dwa oblicza wczesnego romantyzmu (Mickiewicz – Malczewski)*, w: *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Warszawa 2002, s. 42.

wała się być losem człowieka, jego nieodwracalnym przeznaczeniem”¹⁷. Doświadczanie historii za sprawą patriotycznej służby prowadziło w jeszcze jedną z pułapek zastawianych przez los na ludzi najbardziej wartościowych (przypadek Wacława, Miecznika, po części i Marii). „Nie było w naszej literaturze tak bardzo rozpaczliwej syntezy historii. (...) W poemacie Malczewskiego z tragicznej dysharmonii, w jakiej ze światem znajduje się człowiek, nie potrafi wyswobodzić nawet historia. Przeciwnie, jest ona jednym z warunków tego rozpaczliwego rozdzwiewku”¹⁸.

W ostatnich latach model rozumowania Mariana Maciejewskiego odnowił Bogusław Dopart, który także nie kwestionował możliwości skrajnie pesymistycznej wykładni sensu poematu, ale ostatecznie wybrał inny kierunek interpretacji. Wskazał nawet dwie drogi docierania do katastroficznych konstatacji: „W losach bohaterów objawiają się nie czytelne znaki porządku świata, lecz co najwyżej zawikłane hieroglify. Śmierć Marii nosi cechy ofiary tragicznej, nic jednak nie wiadomo o instancji metafizycznej, która by przyjęła tę ofiarę i położyła ją na szalę dobra. «Męczeński wieniec», okalający skronie Marii i jej ojca (...) oraz inne chrześcijańskie motywy nie konstytuują w poemacie opatrnościowej czy eschatologicznej struktury motywacyjnej, choć nadają dziełu ton surowej i wzniosłej religijności. Można by ten świat widzieć oczyma Byronowskiego Lucyfera z *Kaina* – jako dzieło złośliwego Demiurga, żądnego krwawych ofiar płodźciela śmierci; byłaby to zapewne wykładnia jednostronna. Można też utrzymywać, że losy bohaterów świadczą o bezsensie świata, o absurdzie”¹⁹. Dopart jednakże za „najbardziej uprawnioną” uznał interpretację wpisującą poemat w nurt aktywistyczny polskiego romantyzmu, interpretację wysuwającą na plan pierwszy kwestię wolnej woli człowieka i tajemnicy Transcendencji czuwającej nad światem.

¹⁷ R. Przybylski, *Wstęp*, w: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, Warszawa 1976, s. 17, 21.

¹⁸ Ibidem, s. 27.

¹⁹ B. Dopart, „*Maria*” Antoniego Malczewskiego – zagadnienie romantyzmu przedlistopadowego, w: *Antoniemu Malczewskiemu w 170 rocznicę...*, s. 29.

„Rzeczywistość ludzka – pisał – to dziedzina ryzykownej wolności, wyrastającej z tajników egzystencji; otaczająca człowieka rzeczywistość jest dziedziną ścierania się sprzecznych dążeń, nad którą sytuuje się tajemnicza Transcendentna Wola. (...) Na pytanie zaś o tajemnicę Transcendentnej Woli inaczej odpowiada ludzka rozpacz, a inaczej miłość i pokora”²⁰. Zasadniczo odmienne podejście do „mariowego” projektu filozofii egzystencji w tym samym czasie ujawnił Włodzimierz Szturc, który w poemacie doszukał się „źródła nihilizmu romantycznego”, opowieści o pustce kosmicznej i nieistnieniu Boga. W kluczowej fazie rozważań dowodził, że w poemacie „obecne są ciągle dwie idee: idea niedopełnienia losu, niedoczekania pełni życia i idea skandalu egzystencji. Pierwsza podejmuje myśl o degradacji bytu jako bezpłodnego w sferze wartości i znajduje odpowiednik w opowieści ewangelicznej o ziarnie rzuconym w glebę nieurodzajną, spaloną, w popiół. Druga zaś ujmuje los ludzki w kategoriach rozpacz jako cienia bytu. Powodem tej rozpacz jest niemożność zrealizowania *ethosu* gospodarza ziemi, niemożność naruszająca zaufanie do Boga, podająca w wątpliwość kategorię Opatrzności”²¹. I jeszcze jeden cytat: „Tematy wanitatywne brzmią w *Marii* inaczej niż w baroku. Brzmią katastroficznie. Żadna droga nie prowadzi do ocalenia, tamten świat jest pusty, ten – zanurzony w nicości. Transcendencja negatywna, wielokrotnie prorocza wobec egzystencjalizmu XX wieku, została w powieści określona przez kategorię rozpacz, nie mającej tradycji w polskiej literaturze, nawet barokowej. Tam przecież marność świata kończyła się u progów niebieskich... W *Marii* marność stała się kosmosem”²².

Zestawiony powyżej zbiór cytatów-opinii pozwala wychwycić dwie linie interpretacyjne, z których pierwsza (Maciejewski, Dopart), nie kwestionując roli pesymizmu egzystencjalnego w *Marii*, nakazywałaby jednak zachować dystans do katastroficznej kwa-

²⁰ Ibidem.

²¹ W. Szturc, „*Maria*” Malczewskiego. *Od vanitas ku nihilizmowi*, w: Antoniemu Malczewskiemu w 170 rocznicę..., s. 103-104.

²² Ibidem, s. 104.

lifikacji poematu. Odczytanie drugie (Przybylskiego, Żmigrodzkiej i najbardziej radykalne Szturca), eksponujące ironię tragiczną, przedstawiające poematową wizję losu ludzkiego jako uniwersalnie rozumianą pułapkę bez wyjścia, perspektywę katastrofizmu narzuca jako konieczną. Ta różnica bierze się przede wszystkim – jak się wydaje – z różnych odpowiedzi na pytanie o miejsce i funkcję Boga w porządku świata/kosmosu, zarysowanym w *Marii*. W wariantie kerygmatacznym zakłada się, że w świat przedstawiony wpisana została przez autora współczująca obecność Stwórcy, który ludzi zakotwiczonych w wierze po śmierci przygarnia do niebiańskiego domu. W wariantie alternatywnym stawia się (co najmniej) znak zapytania w tej kwestii, a nawet dobitnie dowodzi (Szturc), że niebo – wedle zamysłu poety – jest puste. Ta różnica nie dziwi, Malczewski w sposób konsekwentny zastosował reguły „dzieła otwartego”, polifonicznego, a fundamentalną sprawę istnienia Opatrzności i jej stosunku do człowieka włączył w warstwę poetyki tajemnicy, w sferę niedopowiedzeń. Niektórzy bohaterowie w Boga wierzą, może nawet niezachwianie, tak bądź inaczej wyobrażają sobie Jego naturę oraz sposób własnego pośmiertnego istnienia, nie można jednak w sposób dowodny potwierdzić, że w świat przedstawiony tego dzieła Bóg został wpisany jako byt niewątpliwy, realizujący przy tym zbawczy plan. W tej kwestii, jak się zdaje, Malczewski wybrał milczenie i ono, oczywiście, też ma swoją wymowę.

Marię do dziedziny „katastrofizmu totalnego” zaliczyć można pod pewnymi warunkami. Uznać by należało, że ironia losu, klasyczne fatum, wszelako nie ślepe i chaotyczne, ale precyzyjne i szczególnie okrutne wobec ludzi skłonnych do wiary w dobro i działania w jego imię, stanowi nadrzędną (a może wyłączną) siłę rozstrzygającą o ludzkim życiu w wymiarze doczesnym, egzystencjalnym. Jest w poemacie wiele sygnałów, wplecionych w głosy postaci oraz w refleksje narratora, które ten punkt widzenia wspierają. Takie rozstrzygnięcie interpretacyjne nakazywałoby w *Marii* przede wszystkim widzieć dzieło o charakterze paraboli, w której polsko-kozacka historia byłaby historycznym kostiu-

mem, nadającym lokalny koloryt uniwersalnej przypowieści o tragizmie istnienia znaczonego przez nieuchronne cierpienie, rozpacz i śmierć, poza granicą której nie wiadomo, czy cokolwiek istnieje. Rzecz dzieje się na Ukrainie, czyli wszędzie, kiedyś w przeszłości, czyli zawsze (może dla uwypuklenia parabolicznej formuły dzieła autor zrezygnował z podawania dat i faktów dziejowych oraz elementów topografii, które opowiedziane zdarzenia wiązałyby z bardziej ukonkretnionym czasem historycznym i miejscem na mapie świata). Stosując definicję Szpakowskiej, moglibyśmy powiedzieć, że w tym poemacie dominuje opowieść o nieuchronnej i ustawicznie ponawianej zagładzie wielkich wartości: miłości, wiary, patriotyzmu. Trudniej byłoby odczytać *Marię* poprzez siatkę pojęć proponowanych przez Kłosińskiego, choć można by rolę Barbarzyńcy, w znaczeniu metaforycznym, przypisać pospółu ironii losu (naznaczającej każdy byt ludzki cierpieniem i rozpaczą) oraz śmierci, spychającej człowieka w obszar niepamięci.

Malczewski w obręb poematu wprowadził wiele intertekstualnych aluzji do arcydzieł europejskiej literatury. Ze względu na kwestię katastrofizmu szczególnie ważne wydaje się nawiązanie do *Boskiej komedii* Dantego, kryptopolemiczne, wprowadzone w finale utworu, w wyosobnionym, XIX fragmencie II pieśni, opisującym sens ludzkiego losu za pośrednictwem metafory „ciemnego”, „posępnego lasu” („W tym ciemnym ludzkich uczuć i posępnym lesie”²³). W epickiej opowieści Dantego ów „ciemny las” znajduje się w punkcie początkowym wędrówki i oznacza ludzkość pogrążoną w moralnym kryzysie, jest znakiem chaosu etycznego, z którego wszakże, jak się okaże, jest droga, którą człowiek, nawet wątpiący i wystawiony na pokusy zła, może wydostać się w przestrzeń miłości, ładu i łaski Bożej. W tekście Malczewskiego, we fragmencie tu przywoływanym, wyjścia z owego lasu nie ma.

*

Katastrofizm *Nie-Boskiej komedii* wśród badaczy nie budzi rażącej sporu. Otwarte zakończenie dramatu wprawdzie uprawnia

²³ A. Malczewski, *Maria*, oprac. R. Przybylski, Warszawa 1976, s. 97.

różne odpowiedzi na pytanie o dalsze losy świata po rewolucyjnym przełomie, wszystkie one jednak wiodą ku katastroficznym konstatacjom. Najczęściej rozpatruje się trzy scenariusze, z których jeden ma charakter nieorganiczny i nie mieści się w logice procesu metafizyczno-dziejowego, wpisanego w młodzieńcze dzieło Krasińskiego. Mowa tu o koncepcji zakładającej, iż pojawienie się w ostatniej scenie Chrystusa (niepewne, być może jest to tylko fantazmat wyobrażony przez Pankracego) stanowi zapowiedź nadprzyrodzonej akcji na rzecz odnowienia moralnie zniszczonego świata. Słabość tej interpretacji polega na tym, że Opatrzność wśród triumfującej masy rewolucyjnej nie znajdzie ludzi, na których soteriologiczne dzieło mogłaby oprzeć, musiałaby zatem posłużyć się dziejowym cudem na wielką skalę i zbawić ludzkość wbrew niej i pomimo jej działań, co oznaczałoby odwrócenie sensu myślowego dramatu o sto osiemdziesiąt stopni. Akceptacja tej koncepcji narzucałaby konieczność usytuowania *Nie-Boskiej* w kręgu „katastrofizmu cząstkowego”, przewycięzonego, właściwego dla stylu myślenia m.in. Josepha de Maistre’a, który ukuł teorię o wpisaniu przez Boga krwawych i zbrodniczych rewolucji w porządek zbawczego planu. Pozostałe warianty lektury, dużo mocniej związane z historiozoficznym sensem dzieła, narzucają perspektywę katastrofy totalnej. Drugi z nich epilog dzieła proponuje traktować jako zapowiedź Dnia Gniewu, czyli wstępu do zemsty Boga. Istotę takiego rozwiązania Maria Janion ujmuje następująco: „Jeśli sąd boży unicestwia na zawsze świat historyczny, wówczas o dialektyce nie może być mowy – dialektyka zostaje usunięta przez konsekwentny katastrofizm. Następuje kara za nieprawości. Plan boski działa poza możliwościami pojęcia przez rozum ludzki”²⁴. Wreszcie wariant trzeci – w moim przekonaniu najbardziej spójny – zakłada, że zagłada starego świata wyznacza moment przejścia ludzkości na wyższy, jeszcze bardziej negatywny, etap anty-boskiej historii, etap „orwellowski”, w którym świat ostatecznie zerwie więzi z Opatrznością i wytworzy model swo-

²⁴ M. Janion, *Wstęp*, w: Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Janion, Wrocław 1974, s. LV, BN I/24.

iecie „totalitarnej”, ateistycznej władzy: zbrodnicza cywilizacja rewolucyjna zastąpi ułomną moralnie i niesprawiedliwą społecznie cywilizację starą, można ją nazwać feudalną, która porzuciła dawne cnoty i sama podkopala fundamenty chrześcijaństwa. W ten sposób wypełni się przepowiednia hrabiego Henryka (wypowiadana poniekąd w imieniu autora), który w debacie z Pankracym dowodził, że rewolucja powtarza „wszystkie stare zbrodnie świata, ubrane w szaty świeże, nowym kołujące tańcem”²⁵. Świat porewolucyjny definitywnie pograży się w odmętach zła. Taka wykładnia finalnego sensu także wpisuje dramat Krasińskiego w domenę „katastrofizmu totalnego”.

Dzieło hrabiego zawierało, jak się wydaje, kryptoreplikę na optymistyczny, zbudowany na mesjanistycznym fundamencie, projekt katastrofy przewyżnionej, wpisany w III część *Dziadów* Mickiewicza (1832); będzie jeszcze o nim mowa. Krasiński pominął wyeksponowany w drezdeńskim dramacie problem narodowy, na plan pierwszy wysunął tematy moralnej zapaści rodzaju ludzkiego oraz globalnej konfrontacji społecznej (rewolucji), która wiedzie do zniszczenia chrześcijańskiego ładu cywilizacyjnego (utwór ma charakter profetyczny i antyutopijny). Krasiński w obraz świata z czasu rewolucji wplótł opowieść o upadku rodzaju ludzkiego. W jego ujęciu człowiek przejął władzę nad historią, usunął z niej Boga i poprowadził ją w kierunku infernalnym. Rewolucja, próba rzeczywistego wykreowania oświeceniowej z ducha utopii, wzorowanej na ideach socjalizmu utopijnego, z tej racji, iż dokonywana w drodze gwałtu i masowych zbrodni, uniemożliwia realizację wzniosłych idei, które dały jej początek. Pankracy, tyran i ideolog w jednej osobie – w samotności przeżywający dramat sumienia – w finale, gdy sterowana przez niego globalna rewolta osiągnęła swoje apogeum, zrozumiał, iż metodą totalnego zburzenia starego świata nie sposób położyć fundamentów pod projektowane przez niego „szczęśliwe miasta” i z tą świadomością, że nie uda się stworzyć nowego, wolnego od dawnych ogra-

²⁵ Ibidem, s. 107.

niczeń człowieka-boga, z poczuciem winy i klęski, umiera. Zwycięzca przeistacza się w zwyciężonego, ale uruchomionego za sprawą jego idei i czynów procesu zagłady powstrzymać już nie można. Rewolucyjna anty-cywilizacja, z nowymi formami kultu, z nową, zaprawioną w używaniu terroru, władzą, po zniszczeniu chrześcijaństwa i starego porządku nie ma w ludzkim świecie alternatywy.

Konkurent Pankracego, hrabia Henryk, przywódca obrońców dawnego ładu, konserwatywny pesymista i zarazem najważniejszy bohater dramatu, nieco wcześniej popełnia samobójstwo, zamykając tym krokiem życie naznaczone fantazmatyczną pogonią za egotycznymi pragnieniami – idealnej miłości, sławy i politycznej władzy (Juliusz Kleiner jakże trafnie nazwał go człowiekiem „bez serca”, potępionym „za egoizm, za brak miłości i wiary”²⁶). Henryk, w zamierzeniu autora bohater faustyczny, poszukujący tyleż odpowiedzi na pytania o tajemnicę bytu, co i projektujący kolejne pomysły mające zapewnić mu pełnię samorealizacji, na koniec uznał życie za pułapkę, w której samospelnienie nie jest możliwe: „Człowiekiem być nie warto – Aniołem nie warto. – Pierwszy z Archaniołów po kilku wiekach, tak jak my po kilku latach bytu, uczułem nudę w sercu swoim i zapragnął potężniejszych sił. – Trza być Bogiem lub nicością”²⁷. Skok w piekielną przepaść stanowił logiczną konsekwencję cyklu życiowych klęsk bohatera, obejmujących obszar doświadczeń rodzinnych, miłosnych, filozoficznych, politycznych wreszcie.

Kto przejmie rządy nad rozchwianym, pozbawionym moralnej busoli, światem? Zapewne Leonard i jemu podobni dogmatycy, bez skrupułów korzystający z przywilejów władzy. A może skrycie knujący Żydzi, którzy przyłączyli się do rewolucji, by zniszczyć chrześcijaństwo i narzucić światu swoje panowanie? – w tym dramacie Krasiński po raz pierwszy tak mocno udokumentował swoją antyżydowską (w istocie zarówno antysemitką, jak i antyjudaistayczną) obsesję oraz skłonność do posługiwania się

²⁶ J. Kleiner, *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*, t. 1, Lwów–Warszawa 1912, s. 160.

²⁷ Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, s. 136.

spiskową wizją dziejów²⁸. Logika zdarzeń wyklucza raczej możliwość zbawczej interwencji Boga, który zresztą – a bodaj wbrew autorskiej intencji – jest tu przegrany największym: utracił nie tylko swój Kościół, ale też pozytywny wpływ na ludzkość, zatem i możliwość realizowania planu udoskonalania człowieka.

Krasiński dobitnie wyłożył także myśl drugą: człowiek współczesny jest istotą marną, podatną na zło, skora do zbrodni i niszczenia, ale również – co poświadcza postępowanie ludzi z obozu zachowawczego – tchórzliwą, pozbawioną honoru i mocnej wiary, zabiegającą o ocalenie nijakiego życia. Projekt antropologiczny tego dzieła nabrał cech skrajnie pesymistycznych, po obu stronach konfliktu nie sposób doszukać się jednostek moralnie wzniosłych czy choćby wyraziście dobrych. Bóg, nawet gdyby chciał, nie miałby na kim oprzeć planu zbawienia, droga do soteriologicznego odnowienia ludzkości została tu, jak się wydaje, radykalnie zamknięta.

W tym obrazie katastrofy totalnej bez trudu odnajdziemy powiązane ze sobą kody Barbarzyńcy (obóz rewolucji niszczącej utrwalony, choć już spróchniały ład) i Herezji, jasno bowiem została w dramacie wyłożona radykalna ideologia tak w wersji wyrafinowanej (wywody Pankracego w rozmowie z hrabią Henrykiem), jak i prymitywnej (hasła zemsty i użycia, wykrzykiwane przez rozbestwiony motłoch). Wyraziście też została ułożona hierarchia buntowniczej społeczności, z której potajemnie wyłamują się jedynie Żydzi, realizujący własne cele. *Nie-Boska* powtórnie otworzyła i, można powiedzieć, jednocześnie zamknęła w obrębie rodzimej, wysokiej kultury romantycznej zjawisko katastrofizmu totalnego. Po *Nie-Boskiej* pisarze romantyczni wielokrotnie podejmowali kwestie dziejowego zła i skażenia natury ludzkiej, jednak nie znajdziemy równie pesymistycznej katastroficznej historiozofii, równie silnego obrazu wspólnoty ludzkiej dążącej do zatracenia.

²⁸ Kwestię stosunku Krasińskiego do Żydów najobszerniej udokumentowała Maria Janion w monografii *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie* (Warszawa 2009).

Katastrofy hipotetyczne: *Reduta Ordona* i *Kordian*

W pierwszych latach po powstaniu listopadowym pojawiło się też wiele utworów, które zaliczyć można w obręb „katastrofizmu hipotetycznego”, spośród nich dwa teksty wydają się szczególnie ważne: *Reduta Ordona* Mickiewicza i *Kordian* Słowackiego.

Wiersz Mickiewicza, nazywany czasem małym poematem epickim lub rapsodem, napisany w 1832 roku, opowiada o epizodzie związanym z obroną małej reduty atakowanej przez wojska carskie na warszawskiej Woli w początkach września 1831 roku. Epizod ten posłużył narratorowi – formalnie jest nim adiutant generała Jana Nepomucena Umińskiego, stąd wiersz wpisuje się w reguły liryki roli – do zbudowania szerszej panoramy, w ramy której wprowadził refleksję na temat dziejowego sensu konfliktu polsko-rosyjskiego oraz istoty moskiewskiej władzy. Kazimierz Wyka trafnie dowodził, że w tej opowieści chodzi o coś więcej niż tylko reportażowe sprawozdanie z pola walki, gdyż bój ten został przedstawiony jako walka „jasności” z „ciemnością”, a „*Reduta Ordona* jest relacją z pola bitwy znacznie rozleglejszej, aniżeli to, co oglądamy oczyma adiutanta”²⁹. Mickiewicz tej batalii nadał sens uniwersalny, przedstawił jako starcie racji wolności i despotyzmu, a carowi i systemowi, który on uosabia, przypisał rolę wcielonego w historię zła. Był to, można powiedzieć, stereotypowy rozkład akcentów w przedstawianiu tego konfliktu ówczesnie w polskiej kulturze i nie ten czynnik zdecydował o katastroficznym wymowie utworu, ale dwa inne. Po pierwsze, narrator dopuścił możliwość definitywnego triumfu Rosji nad Polską, czyli uruchomił perspektywę ostatecznej zagłady narodu, a w konsekwencji, jak pisał Wacław Borowy, dopuścił „prawdopodobieństwo myśli, że cała ziemia może być owdadnięta przez tyranię”³⁰. Po wtóre,

²⁹ K. Wyka, „*Reduta Ordona*. Opowiadanie adiutanta”, w: *Liryka polska. Interpretacje*, red. J. Prokop, J. Sławiński, Kraków 1966, s. 80. Porównaj też J. Łukasiewicz, *Wiersze Adama Mickiewicza*, Wrocław 2003, s. 95-104.

³⁰ W. Borowy, *O poezji Mickiewicza*, wyd. II uzupełnione, Lublin 1999, s. 340.

nad tą ciemną przepowiednią nadbudował segment finalny, katastroficzną kodę zawierającą wizję końca dziejów.

Mickiewicz w eschatologicznym finale rapsodu przedstawił apokaliptyczny obraz odpowiedzi Boga danej światu, w którym zagubiono wiarę i ideę wolności, a zwyciężył moskiewski despotyzm, tolerowany, a nawet wspierany przez tchórzliwe zachodnie rządy.

Bóg wyrzekł słowo stań się, Bóg i zgiń wyrzecze.
Kiedy od ludzi wiara i wolność uciecze,
Kiedy ziemię despotyzm i duma szalona
Obleją, jak Moskale redutę Ordona –
Karząc plemię zwycięzców zbrodniami zatrute,
Bóg wysadzi tę ziemię, jak on swą redutę³¹.

Poeta użył w tym fragmencie w zakamuflowany sposób trybu warunkowego: świat zostanie zniszczony przez Boga, patrona wolności, jeśli ciemna strona mocy w europejskiej polityce i historii ostatecznie zwycięży. Jeśli natomiast – można spekulować – świat zmobilizuje się i przełamie moskiewską przemoc, jeśli wreszcie weźmie wzór z Polaków i postawi zalewowi despotyzmu tamę, wyrok zostanie zawieszony. „Hipotetyczny katastrofizm” posłużył tu do sformułowania prognozy ostrzegawczej, adresowanej w istocie do świata zachodniego.

Przejawy katastrofizmu tego rodzaju, dodajmy, odnaleźć też można w lirykach powstańczych Stefana Garczyńskiego, skądinąd bohatera i narratora *Reduty Ordona*, dlatego przyjąć można założenie, iż wiersz Mickiewicza, pozbawiony mesjanistycznego optymizmu, projektujący inną formułę historiozofii, niżeli w *Dziadach* drezdeńskich, w części oddawał sposób myślenia przyjaciela, ujawniony we *Wspomnieniach obozowych* oraz *Sonetach wojennych*³².

³¹ A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Rocznicowe, t. 1: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzel-ski, Warszawa 1993, s. 345-346.

³² Szerzej o kwestii związków między *Redutą Ordona* i wierszami powstańczymi Garczyńskiego pisałem w szkicu „*Reduta Ordona*” wobec III części „*Dziadów*”. *Zagadki i znaki zapytania*, w: Kasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków, Poznań 2011, s. 353-366.

Garczyński choćby w takich wierszach, jak *Bitwa pod Grochowem* czy *Do ludów* także dopuszczał możliwość podbicia nie tylko Polski, ale i Europy przez caryzm, zarzucał ludom i rządowi zachodnim ślepotę dziejową, a Boga wpisywał w rolę patrona wolności, nie posługiwał się jednak optyką apokaliptyczną, katastrofizmem zabarwionym eschatologią, nie przepowiadał końca dziejów i tak radykalnej interwencji Opatrzności. Ten wątek Mickiewicz dodał od siebie.

*

Inaczej chwytem zapowiedzianej katastrofy posłużył się Słowacki w dramacie, w szczególności w partii otwierającej, zatytułowanej *Przygotowanie*. Mieczysław Inglot, nie bez racji, dojrzał w tym fragmencie *Kordiana* projekt pesymistycznej historiozofii katastroficznej w wersji bezwyjściowej, czyli ujęcia historii jako maszyny tragicznej, w której zło zdobyło przewagę, a Szatan stał się panem dziejów³³. Jak się jednak zdaje, rzecz można ująć inaczej. To prawda, w tej części dramatu polski romantyk wyeksponował świat piekielny, zarysował plan batalii Szatana, która w XIX stuleciu miała dać mu panowanie nad historią, ludzkością i tym samym triumf nad Bogiem. Do zrealizowania tego celu potrzebował, jako kluczowego narzędzia, oświeconych szaleńców zemsty Polaków i dlatego chciał tak pokierować losami powstania (które nastąpi dopiero za 30 lat!), by efekt ten osiągnąć. Ale to zaledwie plan wielkiej historiomachii z Opatrznością, Zły władztwa nad historią i człowiekiem jeszcze przecież nie dźwizgał.

W *Przygotowaniu* Słowacki podjął ambitną polemikę z dwoma arcydziełami. Z Goethem jako autorem *Fausta*, któremu w *Dzienniku* zarzucał, iż zbanalizował figurę diabła, nie wyposażając go w siłę i możliwość autentycznej konfrontacji ze Stwórcą³⁴, oraz,

³³ Vide M. Inglot, *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Kordian. Część pierwsza trylogii. Spisek koronacyjny*, oprac. M. Inglot, Wrocław 1986, s. XVII-XXV, BN I/2.

³⁴ W *Dzienniku* Słowacki pisał: „Goethe nic nie wiedział. – Mefistofel nie jest szatanem – jest to uczony i złośliwie dowcipny Niemiec – sam nie wiedząc tajemnic stworzenia drwi z ludzi, którzy także nie wiedzą. – W jednym miejscu, gdzie przemienia stół w winnicę, jest szatanem, ale ta scena jest natchniona, napisana

oczywiście, z mesjanistycznym przesłaniem *Dziadów*. Eksponując infernalne plany wobec Polski, postawił tym samym pytanie o miejsce zła, historycznego diabła, w dziejowych doświadczeniach rodzimej nacji, ponadto – co wynika ze słów Archaniola – dobitnie zaznaczył, iż do politycznego grobu wpędziły Polaków własne winy, a nie teleologia eschatologicznej ofiary za wolność powszechną. Jest w tym dramacie pesymistyczny osąd moralnej jakości własnego narodu, nie ma jednak pewności, że katastrofa totalna nastąpi, że los Polaków i całego rodzaju ludzkiego został przesądzony. Ostatnie słowo w *Przygotowaniu* należy však nie do Szatana, ale do Boga, który dwuznacznie odpowiada na prośbę Archaniola o definitywne rozstrzygnięcie losu omylnych, ale i heroicznych Polaków, by dał im możliwość odrodzenia lub przesądził o ich śmierci (koniecznie mężnej, na polu bitwy – apeluje Archaniol). Owa odpowiedź brzmi: „Wola moja się stanie”³⁵. Czy wyrazem tej woli będzie zagłada, czy też odnowienie – nie wiadomo, ale wiele zależeć miało od samych Polaków, także od ich reakcji na diaboliczne kuszenie i, można sądzić, umiejętności samonaprawy. Zarazem ich postawa mogła wpływać na wolnościowe losy innych narodów, a może i całej cywilizacji chrześcijańskiej. Słowacki z jednej strony polemizował z Mickiewiczem, z drugiej natomiast akceptował generalną koncepcję dziejów jako przestrzeni konfrontacji dobra i zła oraz uniwersalnie rozumianych idei wolności i despotyzmu, wyłożoną w drezdeńskim dramacie.

Pierwsza część zaplanowanej trylogii przedstawia najpierw losy hamletyzującego, nad wiek dojrzałego dziecka (figura *puer senex*), a później młodego mężczyzny szamocącego się w kręgach pozorów i niepewności, spiskującego i marzącego o oswobodza-

jest mimo sumiennej wiedzy w poecie. – Goethe nie wierzy, że się taka sztuka stać może podług praw natury nie przez szatana, ale nawet przez człowieka. – Największy fałsz jest we wskrzeszeniu Heleny – wszystko szatanowi dać było potrzeba – wiedzę nadludzką – moc szkodenia i obłąkiwania, władzę nad sercami, materializowanie tłumów – wszystko oprócz siły wskrzeszania – bo ta jest świętych”. J. Słowacki, *Dziela*, red. J. Krzyżanowski, t. 11, Wrocław 1952, s. 274.

³⁵ J. Słowacki, *Kordian...*, s. 21.

jącym naród akcie terroru politycznego (niedoszłe carobójstwo), wreszcie tracącego w domu wariatów, pod presją precyzyjnie argumentującego Mefistofelesa, pewność wiary w postawę poświęcenia. Kordian jest bohaterem utkanym z nawiązań do wielkich figur dramatu europejskiego (Hamlet – Faust – Manfred – Konrad), a jednocześnie miał być symbolicznym reprezentantem pokolenia listopadowego. W jego los Słowacki włączył potężny ładunek pesymizmu i rozczarowań, to pewne. Jako młodzieniec-niedoszły samobójca utracił pewność istnienia życia po życiu, a więc i podstawę wiary w Boga, patrona uniwersalnego ładu i nie jest pewne, czy później tę wiarę w pełni odzyskał. Jako wędrowiec zwątpił w Kościół, który w jego mniemaniu porzucił ofiary prześladowań i zrezygnował z roli patrona idei wolnościowej. Jako spiskowiec warszawski widział brak determinacji podziemnych elit oraz patriotyczną obojętność ludu, a i sam w chwili próby – bo za taką włąił szalony czyn carobójczy – załamał się pod wpływem wewnętrznych wahań (i zapewne w wyniku psychologicznej manipulacji Mefista), a później nie potrafił obronić swoich racji w sporze z diabłem. Michał Kuźniak w błyskotliwej interpretacji dowodził, iż w kreacji losu Kordiana zakodowane zostały zjawiska właściwe dla nowoczesnego nihilizmu, a sam bohater, dostrzegając „brak wartości w świecie”, nie wypracował na własny użytek „scalającego centrum”³⁶. Jego przyszłość, zakładając, iż nie dojdzie do rozstrzelania, rysuje się niejasno, podobnie jak przyszłość macierzystej wspólnoty narodowej i całej ludzkości.

Oznacza to, że pierwsza część niedokończonej trylogii sensu tajemniczej zapowiedzi Boga nie rozstrzyga, tym samym nie przesądza o pomyślnym zwieńczeniu dziejotwórczej akcji Szatana, wspieranego przez Mefistofelesa, prawda, że bardziej ambitnego niż prawzór z *Fausta*. Polska katastrofa (upadek państwa, zauważalny kryzys wspólnoty) i katastrofa Kordiana (życie jako cyrkulacja porywów, zwątpień i utraconych wiar) nie mają charakteru

³⁶ Vide M. Kuźniak, *Słowacki – nihilistyczny? Wokół „Kordiana”*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. M. Sokołowski, J. Ławski, Białystok–Warszawa 2009, s. 177–199 (cytowane wyimki, s. 184, 186).

bezwyjściowego, a szatańsko-mefistofeliczny plan wyrzucenia Boga poza obszar dziejów i poddania całej zbiorowości ludzkiej pod dominację piekła (a w planie politycznym zapewne świata pod supremację caryzmu) daleki jest od wypełnienia. Mamy dość argumentów, by zaliczyć ten dramat do kręgu dzieł realizujących formułę „katastrofizmu hipotetycznego” i o wiele za mało, by przypisać mu „katastrofizm totalny”.

Katastrofizm cząstkowy, czyli kilka zdań o katastrofach koniecznych, wpisanych w plan odrodzenia człowieka, ludzkości i Polaków

Najmocniej w domenie polskiego romantyzmu osadzony został wariant „katastrofizmu cząstkowego”, przewyciężonego. Oczywiście można postawić zasadne pytanie, czy dzieła, które de-finitywnej katastrofy nie wieszczą, które nawet nie stawiają jej jako hipotezy uprawdopodobnionej, do rzędu katastroficznych zaliczane być mogą? Odpowiedź jest w zasadzie prosta, *Dziady* drezdeńskie, *Przedświt* czy *Król-Duch*, choć o różnych katastrofach mówią, katastroficznymi – z racji dominującej roli profecji optymistycznej – w swoim rdzeniu nie są. Trudno wszakże choć w kilku zdaniach nie podjąć kwestii frapującej przecież, że w czasach dla polskiej kultury wyjątkowo trudnych, a sprzyjających właśnie projekcom katastroficznym, największą siłę zyskał nurt, który zjawiska katastrofy nie pomijał, ale akcent położył na jej oblaskawianiu, oswajaniu, przewyciężaniu wreszcie.

Proces ten, oczywiście, zainicjowały *Dziady* drezdeńskie, w których katastrofę polityczną, czyli rozbiory i niewolę, ukazano przez filtr profecji mesjanistycznej jako doświadczenie ożywcze, ujęte w ramy planu Opatrzności, która wspierając sprawę polską, bierze na siebie rolę wielkiego promotora zasady wolności narodów, a Polsce przypisuje rolę inicjatora i przewodnika w procesie destruowania europejskich tyranii. Katastrofa polska w tej opowieści staje się fundamentem dla uniwersalnej

soteriologii rodu ludzkiego, przynajmniej w obszarze politycznie definiowanej wolności, ale zapewne nie tylko w tej dziedzinie. Bóg jest tu gwarantem ładu we wszystkich porządkach i Jego pozycja, pomimo potężnych sił (w świecie historycznym – caryzm i inni despoci), jakimi dysponuje Inferno, nie może być zagrożona. Nie są też w stanie nadkruszyć Jego potęgi metafizyczni buntownicy w rodzaju Konrada, dramatycznie zmagający się z problemem teodycei, w Bogu widzący w najlepszym razie milczącego świadka, obojętnego na dziejowe i egzystencjalne zło. Sposób rozpisania tematu mesjanistycznego w tym arcydramacie, bliski przecież heterodoksji religijnej, do dziś budzi żywy opór, czego świadectwem głosu w ostatnim półwieczu tak znakomitych badaczy, jak m.in. Weintraub, Przybylski czy Miłosz³⁷, mających za złe Mickiewiczowi przykładanie ręki do idei deifikowania narodu. Zofia Stefanowska pisała, iż Mickiewicz „zmusił Opatrzność, aby stała się rzecznikiem sprawy narodowej. (...) Bóg w dramacie to Bóg polityczny, realizujący się w dziejowej sprawiedliwości”. I dodawała: „to była cena, jaką Mickiewicz płacił za sankcję nadprzyrodzoną dla polskich dążeń narodowych”³⁸. Niewątpliwie poeta, intronizując w obrębie polskiej kultury narodowy mesjanizm w wersji romantycznej, doprowadził, poprzez upolitycznienie, czyli przypisanie Opatrzności wyrazistego zbioru poglądów historyczno-politycznych, do swoistego jej zeświecczenia, ale ustrzegł swój projekt dziejowy przed agresywnym nacjonalizmem, uwalniając własny naród od nienawiści do wroga (przebaczenie ludowi rosyjskiemu w Widzeniu ks. Piotra) oraz wpisując go w rolę ofiary i przewodnika, a nie ludu przeznaczonego do panowania nad innymi. Z punktu widzenia zajmującego nas tematu podkreślić należy raz jeszcze rzecz już

³⁷ Tego rodzaju zastrzeżenia wyeksponowane zostały przez Czesława Miłosza zwłaszcza w eseistycznej *Ziemi Ulro*, także w naukowych monografiach Wiktora Weintrauba (*Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*) i Ryszarda Przybylskiego (*Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*) kwestia ta stawiana była mocno.

³⁸ Z. Stefanowska, *O dantejskości III części „Dziadów”*, w: eadem, *Próba zdrowego rozumu*, wyd. II, Warszawa 1998, s. 106, 109.

wcześniej powiedzianą: dramatem tym pierwszy wieszcz zapoczątkował nurt dzieł, których zadaniem głównym stało się snucie wizji historiozoficznych, zawierających wątek przezwyciężania dziejowych katastrof za sprawą wpisania ich w porządek soteriologiczny.

Nurt ten najbujniej rozwinął się w latach czterdziestych, przede wszystkim za sprawą dzieł Krasińskiego i Słowackiego, choć jego przejawy odnaleźć można też u poetów pomniejszych, na przykład u Kornela Ujejskiego. Tu jednak skupię się na twórczości tych bardziej znanych, bo też ich wpływ na zbiorową świadomość był większy. Krasiński, wcześniej katastrofista, zastosował wariant mniej wyrafinowany, można rzec: klasycznie mesjanistyczny, choć w odróżnieniu od Mickiewicza tej koncepcji historiozoficznej nadał charakter konserwatywny, antyrewolucyjny i jeszcze bardziej polonocentryczny. W poemacie *Przedświt* (1843) wyłożył tezę, iż nadciągający wielki przełom w dziejach uniwersalnych, po którym świat przejdzie do trzeciej epoki w dziejach, epoki Ducha Świętego, niosącej ostateczny triumf wolności i dobra, poprzedzić mogą katastrofy społeczne i narodowe, mające charakter ostatniego paroksyzmu zła w historii, jednak nie mogą one powstrzymać zaprojektowanego przez Opatrzność procesu odrodzenia, którego utopijnym zwieńczeniem miała być zarówno anihilacja despotyzmów (carskiego na pierwszym miejscu), jak i w planie eschatologicznym – piekła. W tym ciągu zdarzeń Polsce, ochrzczonej tu przez Boga mianem córki i siostry Chrystusa, przypisano rolę „anioła planety”, najwyższego moralnie przewodnika ludów na drodze ku powszechnemu zbawieniu; w tej perspektywie katastrofa rozbiorów ukazana została jako zwycięska i konieczna dla ocalenia świata „próba grobu”. Później także dramat rabacji galicyjskiej, w *Psalmie żalu* (1848), potraktował jako przejaw oporu stawianego przez zło w obliczu nieuchronnego triumfu dobra. Nawet w pesymistycznym ujęciu świata współczesnego w *Niedokończonym poemacie*, w którym złowieszczą rolę odgrywają znowu zdemonizowani Żydzi (rządzący potajemnie tak w sferze władzy, jak i ruchów wywrotowych za sprawą pieniądza i Giełdy), wyraż-

nie przebija zapowiedź renowacji zdemoralizowanej cywilizacji; utwór ten, niedokończony, antysemicki i przyklaskujący spiskowej wizji dziejów, dowodził, że Krasiński współczesność postrzegał jako czas marny i zatracony, ale w zwycięstwo teleologii Opatrznościowej niezachwianie wierzył, czego świadectwem jest nie tylko jego twórczość literacka z lat czterdziestych, ale i przebogata korespondencja z tamtego czasu.

Model wypracowany przez Słowackiego miał mniej manichejski, bardziej złożony, a przez to ciekawszy charakter. W fazie genezyjskiej poeta wypracował historiozofię, w której częściowe katastrofy i „męka ciała” stawały się niezbędnym paliwem dziejowym w wędrówce ku „Słonecznej Jeruzalem”, finalnemu celowi ludzkiej wspólnoty. Jak pisała Alina Kowalczykowa w komentarzu do *Snu srebrnego Salomei*: „Bóg wprowadzie wytycza drogę, lecz własna wola ducha decyduje o tempie, w jakim nią podąża. Nie nakazy Boga, lecz indywidualności niezwykle, wiodące, natchnione króle- duchy prowadzą ludzkość przez krwawe ofiary ku zbawieniu”³⁹. I nieraz była to droga etycznie pogmatwana, bywało, że działania, które z punktu widzenia tradycyjnej moralności określić trzeba by było jako złe i zbrodnicze, w planie globalnych lub narodowych dziejów okazywały się zbawienne. W *Śnie srebrnym...*, dramacie z 1844 roku osnutym na wydarzeniach koliszczyzny, krwawa rzeź szlachacko-kozacka (i polsko-ukraińska zarazem) okalecza ciała, ale też sprzyja doskonaleniu ducha. Ofiara i męczeństwo, permanentnie ponawiane rewolucje i wstrząsy, w projekcji genezyjskiej stanowią element niezbędny, służą burzeniu form zaskorupiałych, wyzwalają nową energię ducha dziejów. Natomiast zdarzenia z bliska widziane jako klęski, w planie uniwersalnym przybliżają zwycięstwo dobra. Bar w dramacie *Ksiądz Marek* (1843) – i szerzej, cała konfederacja barska – jest mogiłą i jednocześnie miejscem narodzin: Bar musi upaść, by umarła „Polska stara”, grzeszna, a mogła, na mocy złożonego tam świadectwa, naro-

³⁹ A. Kowalczykowa, *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Sen srebrny Salomei*, Wrocław 1992, s. X, BN I/57.

dzić się Polska nowa, przetworzona⁴⁰. Narodzi się, o ile z barskiej lekcji, z nauk tytułowego proroka, następne pokolenia wyciągną właściwe wnioski. W tym ujęciu katastrofa konfederacka i rozbiory – bo od Baru zaczyna się bezpośrednia droga do utraty państwa – niosą w sobie zapowiedź zbiorowego odrodzenia.

Szczególnie wielo-, ale i dwuznaczną wizję pozytywnych przemian, rodzących się na skutek cyklu katastrof, zbrodni, prześladowań i niezawinionego cierpienia, przynosi pierwszy rapsod *Króla-Ducha* (1847). Alina Kowalczykowa w poemacie tym odnalazła „poetycką aprobatę dla przekraczania wszelkich praw boskich i ludzkich w imię wytyczonego celu”⁴¹. Jego główny bohater, Popiel, rodzi się jako ostatni potomek zabitego plemienia Wenedów, potem na czele Germanów podbija wspólnotę lechicką i narzuca jej krwawe rządy, wzorowane przez Słowackiego na opisie panowania Iwana Groźnego, zawartym w *Dziejach państwa rosyjskiego* Mikołaja Karamzina. Jego celem jest wywołanie przerażenia u samego Boga (Piwińska pisała o rysach byronicznych Popiela, na które składają się „zemsta nad światem, metafizyczny niepokój, prowokowanie Boga”⁴²). Nie wie, że został wybrany na nosiciela Króla-Ducha, który obrał go za narzędzie służące wypracowaniu, poprzez męczeństwo, przemiany sielsko-kmiecej wspólnoty lechickiej w naród rycerzy i zarazem ludzi odpornych na wszelkie cierpienie. Wiedzę o swojej dziejotwórczej roli poznaje u schyłku okrutnego żywota, wtedy zrozumie centralny sens własnej misji. Zbrodniarz daje nowy fundament i nową tożsamość narodowi, poprzez cykl apokaliptycznych prześladowań tworzy nową dziejową i zbiorową jakość. Złe czyny rodzą dobre owoce. Ta specyficzna etyka historiozoficzna klóciła się niewątpliwie z dominującym modelem moralności, zakodowanym w głównym nurcie polskiego romantyzmu. Słowacki już w pierwszej oktawie mistycznej epopei objaśnił, jak rozumie istotę procesu dziejowego:

⁴⁰ Cf. znakomity komentarz Marty Piwińskiej (*Wstęp*, w: J. Słowacki, *Ksiądz Marek*, Wrocław 1991, BN I/29).

⁴¹ A. Kowalczykowa, *Słowacki*, Warszawa 1994, s. 382-383.

⁴² M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 421.

Cierpienia moje i męki serdeczne
I ciągłą walkę z szatanów gromadą
Ich bronie jasne i tarcze słoneczne,
Jamy węzową napelnioną zdradą...
Powiem... wyroki wypełniając wieczne,
Które to na mnie dzisiaj brzemię kładą,
Abym wyśpiewał rzeczy przeminęte,
I wielkie duchów świętych wojny święte⁴³.

Dramatyczne zdarzenia, powiada Słowacki, odbierane z bliskiego dystansu przez uczestników jako katastrofa, w rzeczywistości są zasłoną, za którą skrywa się to, co jest prawdziwą istotą dziejów, czyli bój wielkich duchów, o którym człowiek z reguły nie ma pojęcia. Katastrofa, wstrząs dziejowy, brutalna rewolucja są czynnikami przyspieszającymi ruch przekuwania świata w formę oczekiwaną przez Opatrzność, a to, co pospolicie uznaje się za zbrodnie, w perspektywie długotrwałej okazać się może elementem najbardziej dziejotwórczym, zaś Barbarzyńca narzędziem i wcieleniem Króla-Ducha.

*

Z perspektywy procesu historycznoliterackiego powiedzieć można, iż – co zrozumiale – apogeum romantycznego katastrofizmu przypada na pierwsze lata po powstaniu listopadowym. Splatają się wówczas trzy warianty: projekcji katastrofy cząstkowej i przewyciężonej (*Dziady* drezdeńskie) przeciwstawiony został obraz katastrofy totalnej (*Nie-Boska komedia*), pomiędzy nimi ulokowana została wersja „katastrofizmu hipotetycznego” (*Kordian*, *Reduta Ordona* i inne). Z tej konfrontacji katastrofizmów zwycięsko wyszedł nurt pierwszy, optymistyczny, wielowariantowo kontynuowany w latach czterdziestych przez Krasińskiego i Słowackiego. Zaszczepiony przez Mickiewicza „romantyzm nadziei” w jego generalnej formule podtrzymany został przez dwu największych polemistów starszego wieszcza, na przekór niepo-

⁴³ J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Poematy*, oprac. M. Bizan, P. Hertz, Warszawa 1987, s. 247.

myślnym czasom. Projekcje katastrof poprzedzających wielką przemianę wspierały, by odwołać się do supozycji Jerzego Paszka, perswazyjną siłę historiozoficznego przekazu dzieł Słowackiego i Krasińskiego. Obaj poeci – jeden z perspektywy konserwatywnej, drugi prorewolucyjnej – potwierdzali, że stałym elementem dziejów, współczesnych i w przeszłości, jest powtarzalność i wielopostaciowość katastrof, jednakże stanowią one konieczny fragment procesu samodoskonalenia jednostki, narodu, ludzkości.

Przyjęcie powyższej linii rozumowania narzucałoby tezę, iż w polskim romantyzmie katastrofizm, w szczytowej fazie tej epoki, był zjawiskiem trwale obecnym. Można jednak przeprowadzić wywód w znacznym stopniu odmienny. Gdyby bowiem odrzucić istnienie „katastrofizmu częściowego”, okazałoby się, że w rdzeniu rozwojowym polskiego romantyzmu – a wyznacza go właśnie twórczość przywołanych tu poetów pierwszorzędnych – mamy zaledwie kilka tekstów katastroficznych w postaci czystej: może *Maria* jako poemat filozoficzno-egzystencjalny, na pewno *Nie-Boska komedia* tak w wymiarze historiozoficznym, jak i antropologicznym, ponadto nie tak znowu liczna grupa utworów projektujących katastrofę w formie ostrzegawczej hipotezy. Może zatem najbliższe prawdy byłoby ujęcie następujące: temat katastrofy (zwłaszcza dziejowej, w obrazowaniu której wiązano ze sobą historiozofię, politykę, religię i myśl egzystencjalną) polscy romantycy podejmowali w sposób trwały, jednakże katastrofizm w wersji najbardziej spektakularnej, totalnej, był zjawiskiem efemerycznym i nadszadziewanie krótkotrwałym?

2.

Nihilizm ateizmu (i ateistów) według Mickiewicza i Krasińskiego

Na początek poczynić trzeba zastrzeżenie terminologiczne: słowa „nihilizm” obaj poeci prawie nie używali, nie odnotowuje go *Słownik języka Mickiewicza*, w listach Krasińskiego pojawia się ono sporadycznie, zawsze w funkcji krytycznego znaku. Widać to wyraźnie we fragmencie listu do Cieszkowskiego z grudnia 1848 roku, w którym domagał się odżegnania się przez przyjaciela od współpracy z lewicą w parlamencie berlińskim – pisał tam o cenie, jaką polski filozof będzie musiał zapłacić za związki z partią doprowadzoną „do wściekłości lub nihilizmu”¹. Nihilizm grał tu rolę synonimu dla takich pojęć, jak radykalizm, rewolucja, bezbożność, czyli w systemie myślowym Krasińskiego zjawisk skrajnie negatywnych. Obaj znacznie częściej posługiwali się słowem „nicość” (Mickiewicz także „nicestwo”), któremu nadawali czasem sens oznaczający „niebyt”, „nieistnienie” lub częściej – „marność”, rzecz czy zjawisko o niskiej wartości moralnej. Pouchający w tym kontekście jest przykład Mickiewicza, który tym słowem opatrywał postawy naznaczone cechą dyktatu, pychy rozumu, pustej retoryki, wreszcie kryzysu wiary, zwrot ten pojawiał się zwłaszcza w listach z drugiej połowy lat czterdziestych, kiedy to poeta przeprowadzał różne rozrachunki, w tym także z metodami presji stosowanymi wewnątrz Koła Sprawy Bożej. Za przykład niech posłuży fragment z często komentowanego listu do Andrzeja Towiańskiego z maja 1847 roku: „My wyzywający,

¹ Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1988, s. 407.

sami będąc w braku wiary, w czczości, w trapieniu, nie mogąc znieść samotności, która nas wobec nas stawiając, nicość [podkr. J.F.] nam naszą pokazywała, wypadaliśmy na braci. Zadawaliśmy im cierpienia, aby widokiem ich mąk tragicznie rozrywać się”².

Nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy obaj polscy pisarze dobrze orientowali się w tajnikach sporu filozoficznego o sens i sposób rozumienia idei nihilizmu, jaki rozegrał się w kręgu myślicieli niemieckich na przełomie XVIII i XIX wieku. Przebieg owej debaty jest wśród znawców przedmiotu powszechnie znany, opisywany był przez wielu badaczy. Tu dla porządku przypomnę, iż termin ten w obieg intelektualny wprowadził Friedrich Jacobi (tak twierdzi choćby Otto Pöggeler³), który w roku 1799 w liście adresowanym do Fichtego mianem tym – rozumianym jednoznacznie pejoratywnie – określił idealistów spekulatywnych, m.in. Spinozę i Kanta, ale też samego Fichtego⁴ (uznał go „za prawdziwego mesjasza spekulatywnego rozumu”), którzy, w jego ocenie, formułowali wizję „Boga wiedzy” kosztem czynnika wiary. W tym właśnie Jacobi dostrzegł przejaw nihilizmu. Jacobi wiedział, że Fichtego publicznie posądzano o sprzyjanie ateizmowi – w roku 1798 elektor saski nakazał konfiskatę redagowanego przezeń periodyku „*Philosophisches Journal*”, uzasadniając tę decyzję faktem, iż znalazły się tam „wypowiedzi ateistyczne” – dlatego polemikę z przyjacielem przeprowadził w sposób ogólny. Pisał tam:

² A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Rocznikowe*, t. 16: *Listy*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa 2004, s. 433.

³ Vide O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, przeł. S. Gromadzki, w: *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór i oprac. S. Gromadzki, J. Niecikowski, Warszawa 2001.

⁴ Pöggeler pisał: „Jacobi nazywa nihilizmem to, co wcześniej zwalczał jako ateizm. Odnajduje nihilizm już w filozofii teoretycznej Kanta oraz u Spinozy; odwołuje się wręcz do greckiej sofistyki, by tam szukać korzeni nihilizmu. Przede wszystkim jednak sposób, w jaki od Spinozy po Fichtego i Schellinga pojawia się Bóg metafizyki nowożytnej, czyli jako Bóg wiedzy, a nie wiary, ma dlań znaczenie jako nihilizm. W swoim sporze z Schellingiem przypisuje on nihilizm jego filozofii spekulatywnej”. Ibidem, s. 22.

Zaprawdę, mój drogi Fichte, nie dbam o to, jeśli Pan, bądź ktokolwiek inny, zechce nazwać chimeryzmem to, co przeciwstawiam idealizmowi, który obrzucam mianem nihilizmu. Moją nie-wiedzę przedstawiłem we wszystkich moich pismach. (...) Na Pańską wyciągniętą dłoń odpowiadam Panu przyjacielskim uściskiem. Byłoby tak i wówczas, gdybym Pańską naukę, podobnie jak naukę Spinozy, uznać musiał za ateistyczną; z tego powodu nie uznałbym Pana samego za ateistę i bezbożnika. Kto potrafi duchem wznieść się ponad naturę, sercem ponad wszelkie niskie żądze, ten ogląda oblicze Boga i powiedzieć o nim, że wierzy, to mało. Gdyby filozofia i poglądy kogoś takiego, ukształtowane na podstawie (poprawnego w moim przekonaniu) osądu naturalnego rozumu, uznającego za nonsens nieosobowego Boga, Boga, którego nie ma, były ateistyczne: gdyby sam opatrzył swój system tą nazwą – jego grzech byłby tylko kwestią intelektu, niezręcznością artysty w posługiwaniu się słowami i pojęciami, przewinieniem myśliciela, nie człowieka. Zaprzeczyłby on nie istocie Boga, ale jedynie jego imieniu⁵.

Niemiecki filozof nie ułożył precyzyjnej definicji pojęcia „nihilizm”, ale oczywiste było, iż w obręb jego pola znaczeniowego wpisywał poglądy tak ateistyczne czy materialistyczne oraz style myślenia, które oparcia dla wiedzy i wiary poszukiwały raczej w rozumie niżeli w zaufaniu do transcendencji. Jacobi bodaj jako pierwszy powiązał te dwa pojęcia, czyli ateizm i nihilizm. Metafizyce spekulatywnej (a zwłaszcza systemowi Fichtego) zarzucał nadmierne zapatrzenie w potęgę umysłu, błędne przeświadczenie, że „możliwa jest jedynie czysta, immanentna filozofia, filozofia niepodzielna, prawdziwy system rozumu. Aby wyłącznie czysty rozum był w stanie wywieść wszystko sam z siebie, wydaje się oczywiste, że wszystko musi być zawarte oraz dane w rozumie i przez rozum, w Ja jako Ja, w samym jestestwie (*Ichheit*). Korzenie rozumu stanowi postrzeganie. Czysty rozum jest postrzeganiem, które postrzega samo siebie. Innymi słowy – czysty rozum postrzega tylko siebie”⁶. Dlatego rozum nie może otworzyć się na tajemnicę świata nadprzyrodzonego, pozostającego poza obszarem wiedzy, na istotę bytu Boga osobowego. Jacobi prawdzie wyprowadzanej z „czystego rozumu” przeciwstawił dążenie do poszukiwania „Prawdy wiary”:

⁵ F.H. Jacobi, *Do Fichtego*, przeł. M. Rutkowska, „Kronos” 2011, nr 1, s. 61.

⁶ Ibidem, s. 54.

Wszyscy filozofowie zmierzali do tego, aby przeniknąć formę rzeczy i dotrzeć do samej rzeczy, przeniknąć prawdę i dotrzeć do Prawdy; chcieli poznać Prawdę, nie wiedząc, że jeśli można byłoby ją poznać ludzkim poznaniem, przestałaby ona być Prawdą, a stała się zwykłym tworem ludzkiej wyobraźności, wyobrażeniem i kreacją nieistotnych fantazji. (...) Pod pojęciem Prawdy rozumiem coś, co wykracza poza wiedzę – to, co wiedzy oraz zdolności wiedzy – rozumowi – dopiero nadaje wartość. Słyszenie zakłada, że coś słyszać, rozum zakłada istnienie Prawdy. Nonsensem jest rozum, który nie zakłada istnienia Prawdy. Wraz z rozumem dana jest człowiekowi nie tyle zdolność nauki o Prawdzie, co uczucie i świadomość nieznanowości tejże – przecucie Prawdy. Tam, gdzie nie ma nakazu Prawdy, nie ma i rozumu⁷.

Nieco szerzej przywołuję tu wywody Jacobiego z tego też powodu, że jego sposób argumentowania na rzecz niewystarczalności „czystego rozumu” w docieraniu do rozpoznawania metafizycznych tajemnic zawiera elementy, które później pojawią się w myśli Mickiewicza. Johann Gottlieb Fichte, jak wiadomo, odrzucał zarzuty propagowania krypto-ateizmu, nie poczuwał się zatem do bycia nihilistą (w rozumieniu tego pojęcia przez Jacobiego). W eseju *O podstawie naszej wiary w boski porządek świata* (rzecz napisana w 1798 roku) wyjaśniał sens wiary religijnej jako zjawiska oderwanego od świata zmysłowego, będącego wynikiem aktu woli i opartego na przekonaniu o moralnym przeznaczeniu człowieka. Jacobi w tych wywodach niewątpliwie mógł się dopatrzeć zaprzeczenia tezy o istnieniu Boga jako bytu osobowego i tu bodaj, w poszukiwaniu rozumowych uzasadnień dla istnienia Opatrzności, widział czynnik nihilistyczny w idei profesora uniwersytetu w Jenie. Fichte pisał:

Oto prawdziwa wiara; ten moralny porządek to b o s k o ś ć, której istnienie zakładamy. (...) Wywiedziona tu wiara jest wiarą pełną i całkowitą. Ów żywy moralny porządek sprawczy to sam Bóg. Nie potrzebujemy i nie potrafimy pojąć żadnego innego Boga. Rozum nie daje żadnego uzasadnienia, dla którego należałoby porzucić ten moralny ład i wnioskując na podstawie skutków o przyczynach, założyć istnienie jeszcze jakiejś istoty, będącej swą własną przyczyną⁸.

⁷ Ibidem, s. 57.

⁸ J.G. Fichte, *O podstawie naszej wiary w boski porządek świata*, przeł. M. Rutkowska, „Kronos” 2011, nr 1, s. 14-15.

Po opublikowaniu tego eseju w skonfiskowanym numerze „Philosophische Journal” Fichte oskarżony został przez saksońskie elity dworskie oraz część teologów protestanckich o szerzenie ateizmu. W liście otwartym, kierowanym do opinii publicznej, odrzucił oskarżenie o bezbożność i podtrzymał główne tezy religijne, wyłożone wcześniej, w tym tę, która budziła największe kontrowersje i zawierała ideę negującą substancjalność Boga⁹. Przywołany powyżej list Jacobiego do jenajskiego profesora był głosem w tym sporze, jego autor z jednej strony bronił prawa do swobodnych dociekań religijnych i zarazem kwestionował zasadność wpisywania Fichte do kręgu myślicieli ateistycznych, z drugiej wszakże podjął polemikę z jego wywodami i wpisał je w obszar nihilizmu. Z kolei Hegel już na początku XIX wieku (m.in. w rozprawie z 1802 roku *Glauben und Wissen*) próbował podejść do zagadnienia nihilizmu od innej strony, dążył do wprowadzenia rozróżnienia na nihilizm „fałszywy” i „prawdziwy” – w tym drugim widział ważne, obiektywne narzędzie służące opisowi napięcia między tym, co skończzone i absolutne, ludzkie i boskie¹⁰. Nihilizm, w jego rozumieniu, otwierał przed filozofią możliwość poznania „absolutnej nicości”.

Kampania Jacobiego była, jak się wydaje, odpowiedzią na nasilający się w XVIII wieku w filozofii europejskiej proces swoistego „racjonalizowania” wiary i religii. Pisał o tym zjawisku – tak mocno kontestowanym przez Mickiewicza – Ernst Cassirer, który dowodził, że jeszcze w stuleciu poprzednim tacy myśliciele, jak Spinoza czy Kartezjusz „poznanie bytu boskiego” uznawali za „najwyższą zasadę poznania, z której wypływają wszystkie inne pochodne pewniki”. Po analizie poglądów myślicieli francuskich i niemieckich na kwestię teodycei Cassirer dowodził:

W myśleniu XVIII wieku punkt ciężkości takich rozważań ulega jednak przesunięciu. Pojedyncze obszary: tak nauki przyrodnicze, jak i historia, prawo, państwo i sztuka, wymykają się coraz bardziej spod panowania i kura-

⁹ Vide idem, *Odwwołanie do opinii publicznej w sprawie poglądów ateistycznych przypisywanych mu w wydany przez elektora saskiego nakazie konfiskaty*, przeł. E. Rzana, „Kronos” 2011, nr 1, s. 28-51.

¹⁰ Cf. O. Pöggeler, *Hegel...*

teli tradycyjnej metafizyki i teologii. Nie oczekują już, że swe uzasadnienie i swą legitymację uzyskają przez odwołanie się do pojęcia Boga; to raczej one same, za sprawą swej specyficznej formy, kształtują to pojęcie i w decydujący sposób je współokreślają. Relacja między pojęciem Boga z jednej strony, a pojęciami prawdy, moralności i prawa z drugiej nie zostaje bynajmniej unicestwiona, ale zmienia się jej kierunek. Następuje niejako zmiana poprzedzających je znaków: to, co uprzednio dostarczało uzasadnienia, zepchnięte zostaje na pozycję uzasadnianego, to zaś, co dotychczas było ostatecznym źródłem usprawiedliwienia – na pozycję tego, co usprawiedliwienia wymaga. Ruch ten obejmuje w końcu także XVIII-wieczną teologię. Również ona rezygnuje z absolutnego prymatu, usurpowanego sobie wcześniej, to nie ona ustanawia już miary jako takie, lecz podporządkowuje się określonym fundamentalnym normom, które pochodzą z innych źródeł i do których każe jej się odnieść rozum, jako ogół samodzielnych sił umysłowych¹¹.

Michel Foucault, analizując kantowski sposób rozumienia głównych paradygmatów Oświecenia, podkreślał właśnie centralną w jego myśli kwestię rozumu jako kategorii poznawczej i narzędzia krytyki zarazem, kategorii pozwalającej porządkować na nowo świat i określać miejsce człowieka w tym świecie:

Kant opisuje Oświecenie w zasadzie jako moment, w którym ludzkość zamierza uczynić użytek ze swego rozumu, nie podporządkowując go jakemukolwiek autorytetowi; w tym właśnie momencie Krytyka staje się czymś koniecznym, ponieważ jej rola polega na określaniu warunków, w jakich prawomocne jest użycie rozumu, aby orzec, co można poznać, co trzeba zrobić i na co można mieć nadzieję. Nieuprawnione użycie rozumu prowadzi do dogmatyzmu, heteronomii i złudzeń; natomiast autonomię rozumu można zapewnić dzięki wyraźnemu określeniu zasad jego prawomocnego użycia. Krytyka jest czymś w rodzaju dziennika podróży rozumu, który osiąga dojrzałość wraz z Oświeceniem; i odwrotnie, Oświecenie jest wiekiem Krytyki¹².

Z kolei Charles Taylor w monografii *Źródła podmiotowości* dowodził przekonująco, że epokę, w której rodziła się nowoczesność, obejmującą swoim zasięgiem wiek XVIII i początki XIX, cechował kryzys wiary, który prowadził do zeświecczenia wy-

¹¹ E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 146.

¹² M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, wstęp i przekład D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 281-282.

obraźni i świadomości człowieka, a w konsekwencji do kwestionowania samej istoty wiary religijnej¹³. Taylor, podobnie jak Cassirer, w rozwoju procesu sekularyzacji myśli europejskiej znaczącą rolę przypisywał oświeceniowemu scjentyzmowi, poglądom Rousseau czy też niektórym ideom Kanta. Wiążąc ze sobą nurty myślowe, nierzadko sprzeczne i polemiczne, kanadyjski filozof ukazywał, iż w sumie tworzyły one zjawisko służące osłabianiu znaczenia transcendencji w postrzeganiu choćby historii czy etyki, a w dalszej perspektywie pośrednio sprzyjało nawet narodzinom idei anihilacji Opatrzności. „Związki między wiarą i niewiarą były dość skomplikowane”¹⁴ – podkreślał. Niemiecka dyskusja, wiążąca w jeden węzeł kwestie religii i nihilizmu, w którą zaangażowani byli m.in. Fichte, Jacobi i Hegel, była częścią owej rozległej, europejskiej debaty na temat wiary tudzież narzędzi poznawczych, które pomagają w jej rozumieniu.

*

Mickiewicz tę fazę sporów w myśli niemieckiej poddał ocenie w trakcie wygłaszania prelekcji paryskich, ale aspekt debaty na temat nihilizmu pominął, choć postawę i styl myślenia Jacobiego w kwestii religii opisał i to z widoczną życzliwością. „Jacobi – mówił 9 maja 1843 roku – uderzał na filozofię [głównie Kanta, Fichtego i Schellinga] z innego stanowiska, opierając się na religii objawionej, ale posługując się w polemice formułami filozoficznymi”¹⁵. Poeta akcent położył na te elementy wyводу Jacobiego, w których eksponowane były kwestie „niedostateczności rozsądku ludzkiego do poznania Boga”, próby poznawania Stwórcy za

¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i inni, Warszawa 2001 (o wzmiankowanej tu kwestii zobacz zwłaszcza s. 596-836). Porównaj też analizy oświeceniowego stosunku do religii, przeprowadzone przez Bronisława Baczkę w studium *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa 2001.

¹⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 762.

¹⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Rocznicowe, t. 10: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, oprac. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1998, s. 216.

pośrednictwem wiary i „duchowego podniesienia się”. Krótki wywód poświęcony temu filozofowi zamknął wyrazistym wnioskiem: „Tak więc w systemie Jacobiego Bóg jest przynajmniej bliższy ludzkości”¹⁶. Wydaje się, iż poeta trafnie rozpoznał istotę opozycji Jacobiego wobec innych myślicieli w owym dyskursie filozoficzno-religijnym, mniej natomiast zajęła go ujawniona przy tej okazji kwestia sporu o znaczenie takich pojęć, jak m.in. nihilizm.

Wcześniej Mickiewicz dokonał krótkiej rekapitulacji idei filozoficznych tych myślicieli, których Jacobi uznał za nihilistów, czyli Kanta i Fichtego. W przypadku mistrza z Królewca skupił się na jego rozważaniach na temat zdolności rozumu do rozstrzygnięcia kwestii nieśmiertelności duszy i istoty Boga, nie sugerując, czy widzi w przyjętej metodzie zarodek „nicości”, choć nietrudno dostrzec dystans wobec wywodów Kanta:

Ta część dzieła Kanta, w której wykazuje on niedostateczność samego rozumu do rozwiązywania owych wyższych zagadnień [nieśmiertelności duszy i istnienia Boga], to część oryginalna i główna. Daje on szereg najściślejszych logicznych dowodzeń, wykazujących jednakowoż istnienie jak i nieistnienie duszy, nieskończoność jak i skończoność świata, deizm, panteizm jak i ateizm. Te idee według Kanta są to tak zwane przezeń postulaty naszego rozumu praktycznego. Kant odróżnia rozum praktyczny od teoretycznego. Ten sam rozum, kiedy działa, zwie się rozumem praktycznym. Objawia się on jako wola, która jest głównym czynnikiem popychającym rozum praktyczny; wtedy zaś musi on nieodzownie przyjąć istnienie duszy nieśmiertelnej i Boga nagrodziciela, w którym znajdziemy przyszłą szczęśliwość, szczęście bowiem polega na spełnianiu uczynków moralnych zgodnych z prawidłami czystego rozumu¹⁷.

Mickiewicz nie zaliczył, rzecz jasna, Kanta do kręgu ateistów, ale jego sposób podejścia do sprawy istnienia Boga widział podobnie jak Jacobi: jako podejście skażone wyrozumowanymi kombinacjami, w którym nie ma natchnionej wiary, a jedynie zbiór zracjonalizowanych, suchych spekulacji umysłowych, za którymi kryje się banalna wizja moralności, polegającej na wypeł-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 206.

nianiu prawa i „nie wymaga od człowieka niczego więcej”. To nie był sposób mówienia o transcendencji i powinnościach człowieka bliski Mickiewiczowi. Fichtego uznał za następcę i „dopełniacza” idei Kanta. Komentatorzy tego fragmentu prelekcji (m.in. Piotr Chmielowski czy Bernard Januszewski)¹⁸ zgadzają się w zasadzie, iż poeta, mówiąc o fichteańskiej koncepcji napięcia między „ja” oraz „nie-ja”, poprawnie ją opisał, przypuszczając jednak, iż Mickiewicz najpewniej myśl Fichtego znał wyłącznie z drugiej ręki, dlatego nie dostrzegł tych elementów, które były bliskie jego własnej filozofii (idea wolności, mesjanizm, pochwała postaw ofiarniczych i heroicznych, problem sumienia) i które w innym przypadku zapewne obszernie by omówił. Mickiewicz pominął, bo też najpewniej go nie znał, fichteańskie rozumienie Boga (zarysowane tu wcześniej, wykluczające zasadę substancjalizacji), z którym polemikę podjął właśnie Jacobi i które stało się podstawą oskarżania Fichtego o szerzenie ateizmu.

Echa niemieckiego sporu o „nihilizm” można jednak odnaleźć w jednej z wypowiedzi Mickiewicza, poświęconej roli Hegla. Przytoczmy dłuższy passus z prelekcji paryskiego profesora:

Otóż według Hegla n i c o ś ć, kiedy zaczyna postrzegać swoją nicość, staje się b y t e m. A więc n i c o ś ć i b y t są tym samym, to dwie strony jednej i tej samej rzeczy, n i c o ś ć i b y t to część p r z e c z ą c a i część t w i e r d z ą c a. Byt zaprzecza nicości, ale nicość ma również prawo przeczyć bytowi; tym sposobem jedno i drugie jest jednocześnie twierdzące i przeczące. Z tego na koniec powstaje istnienie, które się objawia w n i e s k o ń c z o n o ś c i, a skupia się w człowieku jako duch. Wyrażając się raz jeszcze potocznie, mogłoby to oznaczać, co następuje: Bóg jest pewnego rodzaju nicością, Bóg nie ma ani świadomości samego siebie, ani uczucia. Wszelako Bóg, stwierdzając się, pytając się siebie, w jaki sposób istnieje, i biorąc naraz swój początek, dzieli się w nieskończoność; wszystkie przymioty Boga i wszystkie kategorie rozwijają się w nieskończoność, ale ta nieskończoność znowuż jest tylko przejściem

¹⁸ Vide B.W. Januszewski, *Problematyka filozoficzna w wykładach paryskich Adama Mickiewicza*, Wrocław 1986, s. 20-22 (o stosunku Mickiewicza do klasycznej myśli niemieckiej, wyłożonym w prelekcjach – zobacz s. 11-30); szerzej kwestię związków polskiego romantyzmu z filozofią Fichtego omówiła Elżbieta Zarych w książce *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy. Badania nad wpływem filozofii niemieckiej – od Kanta do Hegla – na literaturę polskiego romantyzmu*, Gdańsk 2010, s. 61-73.

w skończoność. Bóg poznawszy swoją nieskończoność, powraca do skończoności i w skończoności właśnie Bóg nieskończony objawia się wreszcie i dochodzi do uznania samego siebie w swym jestestwie¹⁹.

Mickiewicz ten wywód, nawiązujący do heglowskiej próby zastosowania „nihilizmu prawdziwego” jako narzędzia pozwalającego określić istotę relacji między Bogiem i światem, nie wprost wprawdzie, potraktował jako przejaw filozofii fałszywej, jako rodzaj intelektualnego matactwa, służącego zaciemnieniu i uniejednoznacznieniu kwestii istnienia Boga osobowego, w której to sprawie berliński mędrzec – jak dowodził polski poeta – nie miał odwagi określić się wyraziście. Natomiast bogata w odniesienia do filozoficznych dysput i systemów korespondencja Krasińskiego nie zawiera refleksji na temat dyskusji o nihilizmie, nazwisko Jacobiego nie pojawia się w niej ani razu, natomiast Kant czy Fichte z rzadka bywają przywoływani w innych kontekstach. Polski pisarz niewątpliwie dobrze znał myśl Hegla, niekoniecznie jednak jego poglądy dotyczące sprawy nihilizmu. W berlińskiej filozofie widział bodaj ojca ówczesnego ateizmu. Owszem, bardzo zajmowały go estetyczne i historiozoficzne poglądy Hegla – z tymi drugimi toczył spór, co jasno przedstawiła Maria Janion²⁰ – ale i jego rozważaniom religijno-metafizycznym poświęcił wiele uwagi. Hegłowskie pojmowanie Boga odrzucał, widział w tej koncepcji nadmiar racjonalizmu. Dowodził, iż niemiecki filozof nie miał odwagi zająć jednoznacznego stanowiska w kwestii nieśmiertelności duszy i istoty Boga: „Hegel mógł stanąć, bo był śmiertelnym, mógł się rozradować w pysze logiki, mógł kończąc *Encyklopedię* w rozdziale o *absoluten Geist* udawać, hypokryzować, dyskursować o anegdotach indyjskich, by nigdy nie dojść do głównej kwestii, by spokojnie umrzeć, nie rozstrzygnąwszy tego, co mu nie danym było rozstrzygnąć, tj. nieśmiertelności i Boga!” (z listu

¹⁹ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 209-210.

²⁰ M. Janion, *Krasiński a Hegel*, w: *Prace wybrane*, t. 2, Kraków 2000, s. 263-297 (wyd. I w: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969). Przegląd prac zawierających komentarze na temat stosunku Krasińskiego do myśli heglowskiej zawiera książka Elżbiety Zarych *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy...*, s. 138-152.

do Edwarda Jaroszyńskiego, 4 sierpnia 1840)²¹. Krasiński uważał, że w Hegłowskiej metafizyce Stwórca stawał się abstrakcyjnym Absolutem, bytem nieosobowym, wcielonym w historię i przyrodę, tracił zatem swoją „osobistość”. W ten sposób, wedle autora *Nie-Boskiej*, otwierał on perspektywę na odrzucenie Boga i z tego tropu skorzystali jego uczniowie, David Friedrich Strauss, Bruno Bauer i Ludwig Feuerbach w szczególności.

Czy Mickiewicz podobnie widział rolę Hegla jako *sui generis* akuszeru ateizmu? Przywołany wcześniej cytat z prelekcji, zawierający zaprawiony ironią zarys Hegłowskiej myśli o samopoznawaniu się Boga, jednoznacznie wskazuje, że także Mickiewicz Hegla postrzegał jako skrytego ateistę, czyli nihilistę religijnego – 9 maja 1843 roku, zamykając rozrachunki z jego filozofią, powiedział:

Czy dacie, Panowie, wiarę, że Hegel po dziesięciu latach wykładania filozofii w Berlinie zostawił swych słuchaczy w niepewności co do tego, czy wierzył w osobowość Boga, w nieśmiertelność duszy i czy wierzył w istnienie świata niewidomego? Ależ w takim razie o czym im wykladał? Nie dawał im lekcji chemii czy historii naturalnej, wykladał filozofię. Jeśli nie mówił o Bogu, jeśli nie powiedział nic ważnego i stanowczego o Bogu, o nieśmiertelności duszy, o istnieniu świata niewidomego, czegoż w takim razie nauczyli się jego słuchacze w ciągu dziesięciu lat? Nie dosyć na tym: Michelet [Karl Ludwig, filozof niemiecki] powiada, że najbliżsi przyjaciele Hegla, jego wybrani uczniowie, którzy później zostali przywódcami szkół filozoficznych, po długich poufnych rozmowach jedni wychodzili przeświadczeni, że Hegel przyjmował osobowość Boga, nieśmiertelność duszy, istnienie tego, co pospolicie nazywamy niebem i piekłem; inni zaś wychodzili innymi drzwiami z wręcz przeciwnym przeświadczeniem. Hegel według Micheleta dyplomatyzył, nie mając odwagi wyjawić swej myśli. A przecież myśl ta jest jasno wyłożona w jego dziełach i wystarczy do nich sięgnąć, aby się przekonać, że nie wierzył w żaden ze wspomnianych dogmatów²².

Wywód Mickiewicza był dobitnie czytelny i zgodny z supozycją Krasińskiego: Hegel ową dyplomatyką filozoficzną, zawiliwym kluczeniem w kwestiach wiary i natury Boga, kluczeniem skry-

²¹ Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1988, s. 59.

²² A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 227-228.

wającym rzeczywistą niewiarę, dał podstawę do powstania filozoficznego ateizmu, do ruchu na rzecz anihilacji Stwórcy. Był – w rozumieniu poety – protoplastą i faktycznym animatorem ideologii lewicy młodohegłowskiej, duchowym ojcem ateistycznych wystąpień Straussa, Bauera i Feuerbacha. Niektórzy badacze, jak np. Bernard Woodrow Januszewski, dowodzą wprawdzie, iż niektóre poglądy Mickiewicza były silnie związane z heglizmem (zwłaszcza koncepcja ducha oraz dialektyczna formuła przeciwstawiania w prelekcjach Polski i Rosji), jest to jednak teza trudna do obrony. Niewątpliwie sam Mickiewicz uważał się za antyheglistę²³, a jedną z przyczyn jego negatywnego stosunku do myśli Hegla (inna rzecz, czy uważnie przestudiowanej) był sposób podejścia berlińskiego filozofa do kwestii osobowości Boga. Oczywiście nie mniej ważną przyczyną niechęci tak Mickiewicza, jak i Krasińskiego do Hegla było odrzucenie jego projekcji historiozoficznej, zawierającej apologię idei państwa, najdoskonalej zrealizowanego w ramach absolutystycznej monarchii pruskiej, opierającej się na ewangelickiej religii oraz zawierającej tezę, iż wszystko, co się w przeszłości wydarzyło, było konieczne i sensowne (a więc także upadek państwa polskiego, którego restytucji berlińczyk nie przewidywał). To jednak osobny temat, dobrze badaczom myśli obu polskich poetów znany.

*

David Friedrich Strauss w rozprawie *Das Leben Jesu*, która od momentu wydania w 1835 roku w krótkim czasie zyskała znaczny rozgłos, zakwestionował boski rodowód Chrystusa, szeroko uzasadniając tezę, iż Ewangelie nie są niczym więcej, jak tylko zlepkim mitów i legend utrwalonych w gminach pierwszych chrześcijan w I i II wieku n.e. Nie ograniczył się zresztą do zakwestionowania wiarygodności Ewangelii, ale podważał też sens wiary w istnienie Boga (m.in. *O osobowości Boga*). Następne kroki w antyrelijnej batalii uczynili kolejno Bruno Bauer – który pod-

²³ Przegląd opinii na temat relacji Mickiewicz – Hegel zobacz E. Zarych, *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy...*, s. 134-138.

jął wątki zainicjowane przez Straussa, kwestionując historyczną prawdziwość przekazu Ewangelii oraz krytykując religię i kościoły (m.in. *Kritik der ewangelischen Geschichte*, 1840) – i zwłaszcza Ludwig Feuerbach, przez wielu historyków idei (m.in. przez Marcela Neuscha) uważany za ojca nowożytnego ateizmu.

W pierwszej połowie lat czterdziestych należący do lewicy heglowskiej myśliciel w trzech rozprawach *O istocie chrześcijaństwa* (1841), *Zasady filozofii przyszłości* (1843), *Wykłady o istocie religii* (1845) przeprowadził spójną i zasadniczą krytykę zasad wiary. Człowiek, dowodził Feuerbach, powinien odrzucić fantazmat, któremu na imię Bóg i który ludzkość sama wytworzyła, przenosząc na ten byt swoje wyobrażenie dobra. Tymczasem człowiek musi zrozumieć, iż jest istotą zakotwiczoną w naturze, dzięki której istnieje. Odrzucenie urojenia zwanego Bogiem pozwoli ludzkości lepiej zrozumieć fenomen swojego bytu, poznać granice swojej wolności i wziąć za nią i za historię pełną odpowiedzialność – pozyskanie przez ludzi wiedzy o nieistnieniu Boga stanie się przełomem w historii ludzkości: „Dlatego też koniecznym punktem zwrotnym w dziejach jest tu otwarte wyznanie i stwierdzenie, że świadomość Boga nie jest niczym innym jak tylko świadomością rodzaju”²⁴ – pisał w rozprawie *O istocie chrześcijaństwa*. Feuerbach, jak dowodzi Neusch, „miłość do Boga chciał zastąpić miłością do ludzi; wiarę w Boga wiarą w człowieka”²⁵. Głosił ideę ludzkiej solidarności, dzięki której życie tu i teraz, ta jedyna dostępna forma istnienia, może wreszcie stać się pełne i moralnie doskonałe. Inny styl myślenia wybrał kolejny z antyreligijnych kontestatorów tamtego czasu, Max Stirner, zaliczony przez Alberta Camusa do grona „ludzi zbuntowanych”²⁶, jeden z protoplastów współczesnego nihilizmu i anarchizmu. W traktacie *Jedyny i jego własność* (1845) odrzucił nie tylko istnienie Boga, ale też – w odróżnieniu od

²⁴ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 434.

²⁵ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 65.

²⁶ Vide A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991.

Feuerbacha – zakwestionował sens akceptowania takich wspólnot i instytucji, jak ludzkość, naród, państwo, rodzina. Dowodził, iż najbardziej stosowną postawą jednostki wobec świata jest skrajny egocentryzm: „Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic”²⁷. Powiedzieć można, że Feuerbach proponował wariant ateizmu prometejskiego, Stirner zaś propagował ateizm egoistyczny.

*

Tu znowu poczynić muszę zastrzeżenie, że nie mam pewności, czy Mickiewicz i Krasiński przeczytali starannie główne pisma tych czterech teoretyków ateizmu, Straussa, Bauera, Feuerbacha i Stirnera, choć prawdopodobnie zdawali sobie sprawę z rosnącego na Zachodzie zainteresowania ich myślą. Zwłaszcza *casus* autora *Dziadów* nasuwa istotne wątpliwości i problemy, jako że poeta o tym zjawisku wypowiedział się obszerniej tylko raz, w trakcie trzeciego roku wykładów paryskich. Nakreślił wówczas panoramę podziałów w obszarze najnowszej, pohegłowskiej filozofii niemieckiej, na wzór konfiguracji parlamentarnej, dzieląc ją na prawicę, centrum (Kral Ludwig Michelet, Philippe Marheinecke) i lewicę, w której przywództwo przypisał Strausowski. Reprezentantów otwartego ateizmu uznał za ugrupowanie osobne i pozaparlamentarne, z racji dążenia do całkowitej, rewolucyjnej destrukcji porządku na scenie szkół filozoficznych.

Istnieje jednak – mówił 6 czerwca 1843 roku – i stronnictwo pozaparlamentarne, idące nawet jeszcze dalej, niż skrajna lewica, reprezentowana przez Straussa: stronnictwo pozaparlamentarne, stronnictwo terrorystyczne, chcące po prostu rozprawić się z filozofami i ująć w krótkich słowach wszystkie ich doktryny. „Powiedźcie otwarcie – mówi do heglistów – że nie wierzycie ani w Boga, ani w nieśmiertelność duszy, że jesteście ateuszami, że trzeba raz skończyć z Kościołem, z teologią, z tymi wszystkimi przestarzałymi pojęciami”. Jego przedstawicielami są Bruno Bauer i Feuerbach. Trzeba wybaczyć furję tego stronnictwa, mając na uwadze głęboką obłudę prawicy, a nieudolność, powierzchowność, bezwład stronnictw centrum²⁸.

²⁷ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, wstęp L. Kusa, Warszawa 1995, s. 6.

²⁸ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 271-272.

Owo wybaczenie ma charakter dwuznaczny, ironiczny, nie oznacza życzliwego zainteresowania ich doktryną, jest swego rodzaju pochwałą dla wyrazistości poglądów i jasności dążeń w czasach, gdy myśliciele oficjalnie deklarujący swoją prawowierność religijną w rzeczywistości ujawniają postawy letnie i ambiwalentne. Mickiewicz przywołał w tym miejscu przykład Schleiermachera („Jeden z najszczerzych, najbardziej religijnych filozofów”), który, jego zdaniem, w istocie rzeczy zwątpił w autentyczność Ewangelii, a nawet w historyczne istnienie Chrystusa. Na tym tle, w czasach marności filozofów i filozofii, ateści pokazują przynajmniej determinację i spójny światopogląd, powiada Mickiewicz. „Trzeba zatem wybaczyć Brunonowi Bauerowi i jego uczniom, kiedy mówili cynicznie, że uznają tylko dwa sakramenty: chrztu, to jest zimną kąpiel, tudzież Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami, to jest kawałek mięsa zakropionego piwem, bo filozofia zniżyła się do takiego stylu”²⁹.

Czy poeta przewidywał dalszą ekspansję tego nurtu i to na tyle silną, by mogła podmyć fundamenty chrześcijaństwa, trwale osadzić się w zbiorowej wyobraźni społeczeństw zachodnich? Można przyjąć, że w ówczesnym ateizmie filozoficznym widział raczej marginalną osobliwość, znak czasów tamtejszej jałowości w dziedzinie myśli. Dlatego najprawdopodobniej nie studiował głębiej pism Bauera i Feuerbacha, w prelekcjach (ani później) nie przedstawił głębszej analizy choćby myśli tego drugiego filozofa, a przecież elementy prometejskie, wpisane w ten system, mogłyby Mickiewicza zaintrygować. Do idei Stirnera w pisanych przekazach nie odniósł się nigdy. To niewielkie zainteresowanie myślą ateistyczną objaśnić można jeszcze jedną okolicznością. W prelekcjach paryskich wiódł on wielotorowy spór z szeregiem idei oświeceniowych, wielokrotnie atakował zwłaszcza „pychę rozumu”, w której widział źródło kryzysu w świecie europejskiej polityki, i z której wywodził choćby zbrodnie polityczne (a nie rzadko i kryminalne) Piotra I i Katarzyny II (tudzież pozostałych

²⁹ Ibidem, t. 10, s. 272-273.

XVIII-wiecznych władców odpowiedzialnych za rozbiór Polski) oraz terror rewolucji francuskiej. Ateizm filozofów wywodzących się z heglizmu, z pogardzanej przez niego szkoły myślenia, w której widział swoiste przedłużenie intelektualnych zjawisk rodem z Oświecenia, ateizm szukający dla siebie legitymacji w pierwszym rzędzie w prawach i regułach rozumu, traktujących rozum oraz swoście rozumianą wiedzę jako jedyne uprawnione narzędzia poznawcze, słabo oddziaływał na jego wyobraźnię i umysł. Nazywając tę szkołę „stronnictwem terrorystycznym”, bardziej wskazywał na jej XVIII-wieczny rodowód myślowy niżeli na zagrożenia, jakie ewentualnie ruch ten może wywołać w sferze życia całych społeczeństw. Wielkiej przyszłości, jak się wydaje, Mickiewicz dla ateizmu nie prorokował.

On sam, towiańczyk postrzegający siebie jako gorącą istotę religijną, jako „katolika nieurzędowego”, poważniejszych zagrożeń dla chrześcijaństwa i Kościoła upatrywał gdzie indziej, w agresywnej, zmaterializowanej i egoistycznej polityce europejskich mocarstw (carskiej Rosji i Prus w szczególności) oraz w uległej wobec możliwych tego świata, pozbawionej charyzmy i żarliwego głoszenia prawdy, postawie papieża. Dlatego z paryskiej katedry przypuścił tak gwałtowny atak na „Kościół urzędowy”, owych – jak powiedział – „komiwojażerów katolicyzmu”, którzy utracili więc tak z wierzącym ludem, jak i heroiczną tradycją pierwszych chrześcijan, z samym Chrystusem wreszcie³⁰. Tu Mickiewicz widział największe zagrożenia dla chrześcijaństwa, myśliciele ateistyczni, z ich niwelacyjnym nihilizmem (tak ich idee najpewniej oceniał), stanowili element uboczny i wtórny kryzysu,

³⁰ Na temat sporu Mickiewicza z kościelną hierarchią, z samym papieżem, pisano wielokrotnie i ze znanstwem, tu wymienię zwłaszcza prace Adama Sikory (*Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967 oraz *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984) i Ryszarda Przybylskiego (*Romantyczne spory ze Stolicą Apostolską o istotę chrześcijaństwa*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995). Szerzej tę kwestię oraz odmienność podejścia Krasieńskiego do sprawy krytyki hierarchii kościelnej przedstawiłem w książce *Krasieński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Poznań 2011, s. 199-210).

jaki załagał się we współczesnych centrach, czyli w hierarchii Kościoła katolickiego, w gabinetach rządowych, także w głównym nurcie zachodniej (zwłaszcza niemieckiej) myśli filozoficznej.

*

Krasiński dzieła ojców założycieli nowoczesnego ateizmu przemyślał niewątpliwie staranniej i więcej refleksji na temat ich poglądów pozostawił, choć i w nich nie brakuje niekonsekwencji, a nawet swego rodzaju nieporozumień – tyczy to zwłaszcza oglądu ideologii Feuerbacha. Wcześniej wszelako skomentował reperkusje wystąpień Straussa: „Stan Niemiec jest dziwny. – pisał do Jerzego Lubomirskiego 21 VIII 1839 roku – Doktor Strauss doprowadził filoz[ofię] idealną niem[iecką] do tych samych rezultatów, co Voltaire i Vollney materialną francuską. Francuzi teraz wpadają w mistycyzm, Niemcy w ateizm. Szkoła Hegla się rozpada, kłóci, szkaluje, o Bogu i nieśmiert[elnej] duszy słyszeć nie chce. Anarchia zupełna w filozofii, w teologii, w nauce! (...) Smutno na to patrzeć”³¹. Edwarda Jaroszyńskiego przekonywał w tym czasie, że lewica heglowska szerzy niewiarę, a jej „cały systemat jest po prostu ateizmem, zaprzeczeniem Boga indywidualnego (...) i nieśmiertelności duszy”. Ta grupa myślicieli, dowodził, zdąża

do obalenia chrześcijaństwa zupełnie przez przemianę wszystkich jego dogmatów na pewien rodzaj mitologii – tak jak to sławny Strauss ogromem pracy i nawałą nauki starał się wykazać w życiu Jezusa. To ostatnie dzieło ogromnie od trzech lat porusza Niemcy. Teologia, jak może, walczy przeciwko niemu, ale słabą jest, wróg jej zwyciężać się zdaje na polu polemiki. Hegel, jeśli już przewidywał taki ostateczny skutek, nigdy się z nim nie oświadczał jawnie, albo przynajmniej obwijał go tak misternym zmierzchem, że jeszcze w tym zmierzchu można było klęknąć przed ledwo widzialnym, lecz bielejącym dotąd posągami Chrystusa. Strauss całkiem ten zmierzch usunął, odemknął drzwi, rozbił szyby, wpuścił strugi światła, a gdy ono załaził światły, ujrzeni klęczący, że na ołtarzu nic a nic nie ma, prócz wielkiego historycznego wspomnienia, prócz mary jakiejś osłabłej i mglistej³².

³¹ Z. Krasiński, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1965, s. 33.

³² Idem, *Listy do Augusta Cieszkowskiego...*, t. 2, s. 39-40.

Kraśiński przepowiadał progres tej szkoły, wzrost jej znaczenia i zapotrzebowania na ateistyczne idee, stąd rozbłysk gwiazdy Feuerbacha przyjął bez zaskoczenia, choć, jak się wydaje, doktryny jego uważnie nie przestudiował. Przypuszczenie to bierze się stąd, iż w najobszerniejszej wypowiedzi poświęconej ideom głosiciela ateizmu, zapisanej w liście do Delfiny Potockiej w roku 1844, autor *Irydiona* sugerował, że Feuerbach, kwestionując zasadę osobowości Boga, jednak pewien rodzaj idei Stwórcy aprobejuje, jako bytu zespolonego z ludzkością i wraz z nią rozwijającego samoświadomość: „Zaprzeczenie wszelkiej osobistości, indywidualności czy ludzkiej, czy Boskiej. Jest Bóg, ale tylko jako idea będąca, nie wiedząca o sobie, aż dostanie się do momentu swojego zwanego rodem ludzkim i dopiero w tym rodzie ma ta idea wiedzę o sobie samej. Wystaw sobie, że cała ludzkość niczym innym, tylko wiecznie przemieniającym się, a jednak wiecznie trwałym mózgiem w organizmie Boga, mózgiem Pana Boga! (...) Według nich [Feuerbacha i lewicy heglowskiej] więc Bóg przez nas jest i my przez Boga, a ani nas w istocie, ani Boga nie ma, tylko jedna rzecz jest, filozofia ich!”³³ – zakończył sarkastycznie.

Nie zauważył zatem głównego celu strategii myślowej Feuerbacha, zmierzającej do całkowitego odrzucenia Boga na rzecz pełnego upodmiotowienia człowieka jako części natury i pana historii. Kraśiński zobaczył w niemieckim filozofie głównego patrona idei ateizmu nieco później, u schyłku lat czterdziestych, w 1849 roku żywo zareagował na wieść o otwartych wykładach Feuerbacha w Heidelbergu, na które tłumnie uczęszczali także ludzie z niższych warstw społecznych. Napisał wówczas do Cieszkowskiego: „Co Feuerbach nie wyrabia w Heidelbergu?! Samym wyrobnikom wykładu kurs, i to ateizmu najczystszej! A to trzeba być albo szelmą, albo zwierzęciem filozoficznym na to!”³⁴. Czym w jego rozumieniu jest ateizm i jakie skutki mieć on może

³³ Idem, *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 3, Warszawa 1975, s. 425-426.

³⁴ Idem, *Listy do Augusta Cieszkowskiego...*, t. 1, s. 463.

dla losów cywilizacji, jasno wyłożył już wcześniej, w 1847 roku, w jednym z listów do Cieszkowskiego i ten cytat trzeba też przywołać:

Pamiętasz Ty, ile razy ja odsuwałem od próśb ten nakłon, tę pochyłość, tę przekłątą niemiecką flegmę i zadowolenie, wiodące ku zagiliotynowaniu Boga w niebiesiech, a ustanowieniu na planecie raju po prostu naturalnego, zwierzęcego tylko – bo tylko zwierzęta raj mają z natury swej własnej, bez idei Boga. (...) Ale ta szkoła [młodohegłowska], której cel w końcu końców chrześcijański, spod serca Chrystusowi wyjęty, a za pomocą podeptania Chrystusa przeprowadzony, ta szkoła, która powtarza przykazy Boże, a Bogu przeczy, wyrwie chwilowo na ziemi straszne skutki – i wyda kwitujący, praktyczny ateizm. Wtedy obaczmy, czym ludzie zawróceni do stanu zwierząt, a w tym stanie do tyła głupi, że się za Bogów mają!³⁵.

Krasiński stawiał tu kropkę nad i, formułując myśl, iż zwycięstwo idei ateistycznej – wbrew jej szczytnym ideałom społecznym – spowodowałoby krach cywilizacji, zniszczyłoby wielowiekową tradycję kulturową, spychając ludzkość w stan zezwierzęcenia. Ateizm, jak się wydaje, dzielił na „idealistyczny” (bliski w niektórych założeniach chrześcijaństwu, choćby w kwestii sprawiedliwości społecznej) i „praktyczny”, materialistyczny, nastawiony na żądę użycia, zaspokojenia chuci, dóbr i władzy. Sądził wszelako, iż ten drugi, w razie próby zaszczepiania ateizmu w życie zbiorowe, zawsze weźmie górę; wracał tym samym do idei postawionych już w *Nie-Boskiej komedii*. Co więcej, od początku lat czterdziestych dopuszczał i taką możliwość, że nurt ateistyczny w epoce słabości teologii i błędów hierarchii papieskiej, wspierany przez różne polityczne ruchy rewolucyjne oraz (tak paradoksalnie widział tę sprawę) przez materialistyczny w swojej istocie rząd moskiewski, zyskać może mocno na znaczeniu. Wizja wzrostu roli nihilistycznego ateizmu była jedną z przyczyn jego wejścia na pole dyskursu ściśle filozoficznego – w pierwszej połowie lat czterdziestych, ale i później, pracował nad traktatem filozoficzno-teologicznym *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich*

³⁵ Ibidem, s. 298-299.

względów, którego pierwsze części, poświęcone Trójcy Świętej, zawierały próbę opisaną, językiem i stylem wzorowanym skądinąd na wywodach myślicieli niemieckich, istoty natury Boga i jego relacji z człowiekiem i historią³⁶. Rzecz pozostała niedokończona, ale kierunek myślenia zaznaczony był wyraźnie. Przed laty Alina Kowalczykowa dowodnie wykazała, iż poeta starał się w tych rozważaniach dochować wierności doktrynie katolickiej: „Wiara pisarza – pisała – była, jak na romantyka, wyjątkowo silnie dopasowywana do wymogów ortodoksji. Takie były w każdym razie jego intencje”³⁷. Krasieński, wpisując Tróję Świętą w porządek dziejów globalnych jednocześnie odrzucał – i to była jego odpowiedź na nihilizm ateistów – zasadę umiejscawiania człowieka w centrum wszechświata (to miejsce w systemie hrabiego w sposób oczywisty przynależne było Bogu). Pośrednio potwierdzał myśl wyrażaną w licznych listach, że człowiek odłączony od Boga, osobowego i wszechmocnego, wpływającego na bieg dziejów, nieuchronnie zatraci etyczne i transcendentalne punkty oparcia i tym samym otworzy się na działanie sił demonicznych, w swojej istocie piekielnych, podda się zezwierzęceniu, naturalnym, agresywnym prawom bytu i ostatecznie runie w otchłań nicości, czyli w nihilizm absolutny. Jako praktykujący choć grzeszny katolik uważał, że prawdę o Bogu trzeba powtarzać i ponawiać nieustannie, niezależnie od błędów popełnianych przez kościelną hierarchię. Ten traktat miał być pośrednią odpowiedzią, między innymi, na anihilacyjne zakusy lewicy młodohegłowskiej, za życia poety wszelako – z racji wątpliwości księży zmartwychwstańców co do jego poprawności teologicznej – nie został ogłoszony drukiem.

Krasieński wszelako bardziej niżeli ateizmu filozofów obawiał się „praktycznego ateizmu” wpisanego w reguły działania caryzmu (i pozostałych zaborców, hołdujących zasadzie siły i przemocy). Dlatego w drugiej połowie lat czterdziestych wszedł na

³⁶ Vide Z. Krasieński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: idem, *Pisma filozoficzne i polityczne*, oprac. P. Hertz, Warszawa 1999, s. 5-65.

³⁷ A. Kowalczykowa, *Poglądy filozoficzne Krasieńskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. A. Walicki, t. 1, Warszawa 1973, s. 308.

pole dyskretnej dyplomatyki i w memoriałach do papieża Piusa IX (1848 rok) i cesarza Napoleona III wprowadził wątki „ateistyczne”³⁸. Mikrotraktat adresowany do głowy państwa kościelnego miał za cel powstrzymanie Rzymu przed podpisaniem konkordatu z Rosją (już w tajemnicy przed opinią publiczną sfinalizowanego) oraz w planie szerszym wzywał papieża do potępienia rozbiorów Polski, co miałoby przywrócić papieżowi status duchowego przywódcy kontynentu. Wśród licznych argumentów dyskredytujących Rosję pojawił się też „ateistyczny”, kwestionujący skądinąd głośno przez cara Mikołaja I deklarowaną pozycję „obrońcy wiary” i wroga ruchów rewolucyjnych. Krasiński rozbiory przedstawił jako zbrodnię wymierzoną w zbawczy plan Opatrzności i przerywającą mesjańską misję Polski – w tym kontekście dowodził, że zaborcze imperia, „przyjawszy wszystkie pojęcia i zasady filozofii materialistycznej, siły się złączyć władzę pochodzącą od Boga z ateizmem, który Boga przeczy i wydrwiwa”³⁹. W dalszej partii wywodu polski poeta zestawiał i utożsamiał zarazem strategiczne cele caryzmu i ateizmu: „Ta jest najgłębsza, ukryta, umiłowana myśl tego rządu. Ona ma na polu faktów ten sam cel, do którego dąży na polu teorii i abstrakcji filozofia ateistów. Dąży do ubóstwienia egoizmu ludzkiego przez zaprzeczenie Boga i ogłupienie wszystkich. I to sprawia, że jest wrogiem nieprzejednanym wszelkiej duchowej niepodległości”⁴⁰.

Oczywiście Krasiński zdawał sobie sprawę z niepokoju, jaki w Kościele wzbudza rozrost ateistycznych wpływów, dlatego szukając zgodnych z regułami retoryki perswazji silnych argumentów na rzecz zniechęcenia papieża do zawierania układów z Rosją, zrećnie powiązał analizę jedynowładczego systemu z odniesieniami do ateizmu filozofów. W tym zabiegu ujawniał się nie tylko cel dydaktyczny, ale też istotny rys myśli poety, który skłonny był łączyć ze sobą zjawiska dla innych obserwato-

³⁸ Memoriały polityczne Krasińskiego obszernie analizowałem w monografii *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu*, Poznań 2005, s. 337-409.

³⁹ Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne i polityczne*, s. 158.

⁴⁰ Ibidem, s. 162.

rów życia europejskiego przeciwległe, jak prawosławny caryzm i ateizm. Elementem wspólnym dla tych dwu bytów był, w jego rozumowaniu, przypisywany jednej i drugiej stronie zamiar ubóstwienia i jednocześnie zezwierżenia, „znaturalizowania” człowieka, którego powołaniem przecież – jak wielokroć mówił – jest dążenie do moralnej doskonałości. Ten trop myślowy powrócił też w memoriale do Napoleona III, za pośrednictwem którego próbował (oczywiście bezskutecznie) wpłynąć na plany, które gabinet paryski zamierzał zrealizować za sprawą nabierającej dynamiki w roku 1854 wojny krymskiej (między Rosją z jednej a Turcją, Francją i Anglią z drugiej strony). Krasiński chciał przekonać cesarza do przekształcenia tej wojny w pankontynentalną krucjatę antycarską, która zasadniczo zmieniałaby kształt Europy i przyczyniłaby się do przywrócenia suwerennej Polski. W przeprowadzonej tam analizie państwa oraz narodu rosyjskiego i tym razem pisał wprost o swoistej tożsamości ateizmu (którego cesarz mienił się wrogiem) i caryzmu, a nawet – można sądzić – pośrednio odwołał się do głośnego wówczas manifestu Marksa i Engelsa, gdy dowodził, że „Rosja jest wielkim komunizmem, rządzonym przez władzę zarazem wojskową i teokratyczną; ta władza zaś, równa terrorowi z roku 1793 w okropności, jest od niego nierównie wyższą w swojej organizacji i w swojej zdolności trwania”⁴¹. Podobnie jak w elaboracie papieskim, zestawiając zamiary państwa carów z celami ruchów rewolucyjnych, definiował je za pośrednictwem podobnych pojęć, jakie wcześniej w części przypisywał ateizmowi filozofów. W jego argumentacji Rosja ukazana została jako swoisty fantazmat, summa zagrożeń, których lękał się polski pisarz:

także zapowiada erę nową, nieznaną; ona także obwieszcza nowego Boga, nowy kościół, przyjście nowego społeczeństwa, religię poddaną w niewolę świeckiej władzy, duszę poddaną ciału, zniesienie wszelkiej arystokracji, wymazanie indywiduum ludzkiego z księgi żywota, równość absolutną – (osiągniętą, co prawda, przez najohydniejszą tyranię, ale ona inaczej osiągniętą być nie może) – wreszcie zapowiada wyrzucenie

⁴¹ Ibidem, s. 214.

własności z organizacji pracy. Na ukoronowanie zaś całego tego systemu obiecuje używanie zwierzęce na jedyną pociechę rodu ludzkiego. Nie sąż to – z małymi zaledwie różnicami – instynkta, namiętności i teorie zachodniego socjalizmu?⁴².

To, co widział jako ostateczną konsekwencję upowszechnienia się ateizmu, czyli zezwierżenie człowieka, w tym memoriale przedstawił jako najważniejszy cel carskiego despotyzmu. Bo też nie ateizmu niemieckich myślicieli Krasiński obawiał się najbardziej, ale – jak to określał – „praktycznego ateizmu”, który zobaczył tam, gdzie go niewiele widziało: w samym centrum rosyjskiego systemu państwowego. Wyobrażenie despotycznego państwa, w którym wyposażona w teokratyczne uprawnienia władza wprowadza ideologię z ducha ateistyczną, niszczącą ludzkie więzi z wolnością i z Bogiem – to wyobrażenie nihilizmu absolutnego, summy wszelkich nihilizmów (filozoficznych, politycznych, religijnych) w owym czasie Krasińskiego przerażało najbardziej⁴³. I właśnie Rosja w jego historiozoficznych przepowiedniach, formułowanych w listach, dziełach literackich, memoriałach była takim wzorcem nihilizmu, państwem nicości.

Oczywiście z obszarem ateizmu wiązał też Krasiński zjawisko rewolucji, hrabia Henryk w *Nie-Boskiej komedii* właśnie mianem ateisty określił (niesłusznie skądinąd) Pankracego, przywódcę globalnego buntu społecznego. Pankracy definiował się jako wróg Opatrzności, którą winił za niesprawiedliwość wpisaną w społeczne dzieje ludzkości, chciał przemocą usunąć Boga poza nawias historii i stworzyć świat, w którym miejsce Absolutu zajmie człowiek-bóg. Pankracy nie twierdził jednak, że Bóg jest tylko kulturowym wytworem zbiorowej wyobraźni. Nie rozwijam tu szerzej kwestii związków między rewolucją i ateizmem w myśli poety, ponieważ była ona często opisywana, choćby przez Juliusza Kleinera i Marię Janion w wielu tekstach czy Andrzeja Fabia-

⁴² Ibidem, s. 215.

⁴³ Problem ten obszerniej analizowałem w studium *Ateizm, rewolucja, Rosja. Trzy wcielenia nihilizmu według Krasińskiego*, w: *Krasiński przeciw Mickiewiczowi...*, s. 297-329.

nowskiego w monografii *Myśl polityczna Zygmunta Krasińskiego*⁴⁴. Polski pisarz w latach czterdziestych utożsamiał zresztą nie tylko cele caryzmu i ateizmu, ale też Rosji i rewolucji. Oba zjawiska, jak pisał, „to nie są przeciwne pierwiastki, owszem, jednorodne, identycznie te same, piekielne. Oba dążą k'zbarbarzynieniu świata i odchrystusowieniu go”⁴⁵. Ten fragment z listu do Adama Sołtana, skreślony w dniach Wiosny Ludów, jest symptomatyczny dla myśli poety, powtarzany był na przestrzeni wielu lat w podobnej postaci w epistołach do licznych adresatów, przeniknął m.in. do cyklu poetyckiego *Psalmu przyszłości*. W rozumieniu Krasińskiego każdy rewolucjonista przyczyniał się, *nolens volens*, do „zbarbarzynienia” świata, był zatem obiektywnie „ateistą praktycznym” i nihilistą, niezależnie od tego, czy definiował się jako człowiek wierzący, agnostyk bądź niewierzący. Ateizm, Rosja, rewolucja w jego myśli zlały się w jeden konglomerat ideowy, w sumę dziejowego zła, stały się najbardziej spektakularnymi znakami współczesnego nihilizmu, znakami „nicości” absolutnej.

*

I na koniec kilka zdań podsumowania. Obaj, Mickiewicz i Krasiński, nie okazali głębszego zainteresowania dla – wówczas już czysto historycznego – sporu z przełomu stuleci o zakres znaczeniowy pojęcia „nihilizm”, wszelako sięgając po pokrewne słowo „nicość”, zawsze używali go w znaczeniu negatywnym, a więc odmiennie od rozumienia Hegla. Objawiony z dużą siłą w latach trzydziestych i czterdziestych filozoficzny ateizm zaliczali niewątpliwie do zjawisk nihilistycznych, z różnym nastawieniem jednak do niego podchodzili i raczej głęboko nie studiowali dzieł liderów tego nurtu, z Feuerbachem na czele, przeoczyli też radykalną, anarchizującą ideologię Stirnera. Obaj sądzili, że siła i popularność nowej szkoły bierze się nie tyle z atrakcyjności

⁴⁴ Vide A. Fabianowski, *Myśl polityczna Zygmunta Krasińskiego*, Ciechanów 1991, s. 95-114.

⁴⁵ Z. Krasiński, *Listy do Adama Sołtana*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1970, s. 540.

myślowej wykładanych przez nią idei, ile ze słabości głównych przeciwników ateistów, czyli teologii i hierarchii kościelnych (katolickiej i protestanckiej) z jednej oraz modnej na uniwersytetach pohegłowskiej filozofii z drugiej strony. Mickiewicz bodaj bagatelizował znaczenie ateizmu, nie doceniał jego możliwości rozwojowych. Widział w nim raczej zjawisko sytuujące się na marginesie ówczesnych debat i sporów światopoglądowych i chyba zakładał, że ten stan rzeczy nie ulegnie rychłej zmianie. Nie ma podstaw do opinii, iżby autor *Dziadów* dopuszczał myśl, że ateizm w dziejach cywilizacji europejskiej w wieku XIX czy następnym stanie się jednym z najważniejszych nurtów, wpływających na kształt procesów w obszarze powszechnej filozofii i globalnej polityki.

Krasiński natomiast, bardziej skłonny do budowania profecji katastroficznych, przewidywał rozrost wpływów ateistycznych. W jego opinii ateizm wespół z ruchami rewolucyjnymi i materialistycznymi z ducha despotiami (carska Rosja grała tu rolę pierwszoplanową) na pewien czas może osłabić gmach cywilizacji chrześcijańskiej, ale w dalekiej perspektywie, w nowej erze Królestwa Bożego, kiedy to triumfować będzie Duch Święty, nurt ten przestanie istnieć. Sądził, że ów przełom dziejowy, poprzedzony zapewne serią katastrof politycznych, a może i przejściowym panowaniem apokaliptycznej Bestii (czyli Rosji wspieranej przez ruchy ateistyczno-rewolucyjne) nad światem, dokona się przed upływem XIX stulecia. Takie podejście do ateizmu, jako zjawiska skazanego na porażkę prędzej czy później, dyktowały im pospolitość rozum i wiara (religijna). W ateizmie obaj pisarze widzieli jeden z objawów „nicości”, choć Krasiński skłonny był mu nadawać rysy daleko bardziej demoniczne, absolutne, katastroficzne, zwłaszcza wtedy, gdy tworzył wizję państwa zespalającego różne przejawy nihilizmu. Historia pokazała, że w swoich przewidywaniach, rokujących tak czy inaczej zgon bądź marginalizację ateizmu w uchwytnej czasowo perspektywie, pomylili się obaj. Ale jest to temat na inną opowieść.

3.

Faust czy Mefistofeles? Pierwsze reakcje literackie na dramat Goethego (Mickiewicz – Słowacki – Krasiński)

Zacznę od banalnej konstatacji: wydanie pełnej wersji *Fausta* wywołało wśród polskich romantyków ogromne poruszenie. W najważniejszych dramatach z lat trzydziestych XIX wieku pojawiły się wyraziste, nierzadko polemiczne, nawiązania do dzieła Goethego i o nich tu przede wszystkim będzie mowa. Największy problem w tym kontekście sprawia III część *Dziadów*, tekst napisany przed wydaniem całości utworu niemieckiego pisarza, w którym wszelako badacze – a nawet pierwsi czytelnicy – dopatrywali się czasem polemicznego nastawienia, innym razem (rzadziej) wtórnej uległości wobec tego dramatu. Mickiewicz twórczością Goethego żywo zainteresował się na początku lat dwudziestych i wtedy też przeczytał część I *Fausta*. Bez ryzyka popelnienia większego błędu powiedzieć można, iż ten utwór już wtedy nie wzbudził w nim wielkiego uznania, że ponad to dzieło stawiał dramaty historyczne weimarczyka. W napisanym w roku 1827 szkicu krytycznym *Goethe i Byron* obu pisarzy zaliczył do „pierwszego rzędu geniuszów”¹, ale nie *Faust* stał się tu tytułem do chwały (tekstu tego nie wymienił), lecz *Götz von Berlichingen*, „w którym poeta, malując wiernie średnie wieki, odczuł potrzebę naszego wieku, potrzebę historii i poprzedził Walter Skota”². Często przywołuje się wypowiedź Mickiewicza z lat pięćdziesiątych, wygłoszoną w towarzyskiej dyskusji, którą przytoczył Teofil Lenartowicz:

¹ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 5, Warszawa 1999, s. 173.

² Ibidem, t. 5, s. 175.

dla Goethego miał rodzaj uczucia jak dla czarownika sztuki, ale kiedyś mu raz na poranku muzykalnym u Fontany, kiedy się zgadało o Goethem, którego chwalił, rzekł: „my mamy naszego Anti-Wertera i Anti-Fausta, a ci nas czegoś więcej uczą jak egoizmu”, uśmiechając się, odparł: – „A ty skąd to wiesz?”³.

Słowa te, wedle Lenartowicza, miały świadczyć, iż sam Mickiewicz *Dziady* umieszczał w polemicznym układzie odniesienia wobec *Fausta*. Jednak nie wszyscy wówczas tak właśnie tę kwestię postrzegali. Na początku lat czterdziestych Stanisław Ropelewski, *enfant terrible* emigracyjnej krytyki literackiej, dowodził, że *Dziady* stanowią swoistą podróbkę *Fausta*: „Wzięte z *Fausta* wezwania siły, wielkie we wzorze, zdało się nam zawsze w naśladowaniu do potworności posunione”⁴. Kilkadziesiąt lat później modernistyczny krytyk Stanisław Szczepanowski w cenionej i dziś rozprawie *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* rzecz ujął inaczej, dramat Mickiewicza – jak zauważyła Maria Janion – „potraktował jako antytezę dzieła genialnego Niemca”⁵. Szczepanowski w tych dramatach dostrzegł przejaw odmienności różnicującej kultury oraz duchowość polską i niemiecką: istotą tej pierwszej miał być „pociąg do sprawiedliwości”, tej drugiej dążenie do „poznania wszechrzeczy”. Pisał Szczepanowski: „*Dziady* to inny świat od *Fausta*, wprost antyteza *Fausta*. To, co w *Fauście* jest na pierwszym miejscu: nienasycona żądza wiedzy i rozkoszy, wprost potępione. To, czego w *Fauście* nie ma: wiara i sumienie, postawione na pierwszym miejscu”⁶. Ten sposób ujmowania różnicy między

³ A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie* [wydanie sejmowe], t. XVI: *Rozmowy z Adamem Mickiewiczem*, Warszawa 1933, s. 354.

⁴ S. Ropelewski, *Wspomnienie o piśmiennictwie polskim w emigracji*, cyt. za: *Polska krytyka literacka (1800–1918)*, t. 2, Warszawa 1958, s. 306.

⁵ M. Janion, *Pełnia Fausta czyli tragedia antropologiczna*, w: eadem, *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 160.

⁶ S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*, w: idem, *Idea polska. Wybór pism*, oprac. S. Borzym, Warszawa 1988, s. 325. Szczepanowski następująco określił wpływ *Fausta* na duchowość niemiecką: „*Faust* zrobił Niemców narodem naukowym i filozoficznym. Nieprzepartą siłą pchnął ich torem ich misji historycznej, stał się ich przeznaczeniem na dobre i na złe. Jest w nim niewypowiedziane to nienasycone pragnienie wiedzy – „Erkenntnis” – jako takiej, bez

tymi dramatami utrwalił się w polskiej tradycji badawczej, w XX wieku dość powszechnie głoszono tezę o opozycyjności *Dziadów* wobec utworu Goethego. Ostatnim z wybitnych badaczy, który pisał o częściowej zależności dzieła Mickiewicza był bodaj Juliusz Kleiner, późniejsi klasycy humanistyki, jak m.in. Wiktor Weintraub, Ryszard Przybylski czy Maria Janion problem wpływu *Fausta*, jako nieistotny, pomijali lub wprost dowodzili polemiczności *Dziadów*⁷.

Rzeczywiście, spoglądając na całość długiego, podwojonego życia Fausta, trudno nie zauważyć, iż tak mocno wyeksponowany w interpretacji Szczepanowskiego czynnik sumienia, rozrachunku, poczucia winy, nie jest w dramacie Goethego silnie zaznaczony. Carl Gustaw Jung pisał, że Faust „nie nosi rany, nie jest dotknięty problemem moralnym: można być człowiekiem ufnym, jak i diabelskim, jeśli potrafi rozszczępić swą osobowość, i tylko wtedy jest się zdolnym czuć „sześć tysięcy stóp poza dobrem i złem”⁸. Podobnie wcześniej tę kwestię ujmował Szczepanowski: „[Faust] Szuka miłości, oddaje się ambicji, zdobywa piękność, bogactwo i władzę. Wszystkiego doznaje, wszystko odczuwa, nad wszystkim się zastanawia, wszystko rozumie, z wyjątkiem jednej strony natury ludzkiej: sumienia”⁹. Moralne rozdarcie pewnego znaczenia nabiera w fazie starości bohatera, ale i wtedy nie staje się doświadczeniem najważniejszym, dlatego finalne zbawienie duszy Fausta z jednej strony podkreśla wyjątkowy liberalizm Boga z tego dramatu (uznającego, iż człowiek ma prawo mylić się, dopóki dąży, poszukuje sensu, działa w imię spektakularnej idei), z drugiej wszelako może wywoływać wrażenie dysonansu

osobistych chęci i zamiarów – wiedzy dla wiedzy – tej instynktowej i najgłębszej potrzeby ducha niemieckiego”. Ibidem, s. 319.

⁷ Literaturoznawczą debatę na temat relacji *Dziady* – *Faust* trafnie opisał w ostatnim czasie Leszek Libera („*Dziady*”, „*Faust*” i *Ropelewski*, w: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*, red. H. Krukowska, J. Ławski, t. 1, Białystok 1999, s. 215-226).

⁸ C.G. Jung, *Psychologia i literatura*, w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybór, wstęp i przekład J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 402.

⁹ S. Szczepanowski, *Idea polska...*, s. 322.

myślowego, wynikającego z niewspółmierności zła, jakie w drugim życiu wyrządził Faust, zła nieprzemyślanego w pełni i – co więcej – nieodkupionego przez bohatera, a mimo to wybaczonego, skoro na końcu owej drogi czeka na bohatera zbawienie. Arcytrafnie zauważyła Maria Janion, że „podstawową cechą dramatu Goethego stanowi końcowe pojednanie (*Versöhnung*), które jest ocaleniem”¹⁰.

Szczepanowski sugerował, iż odmienność Fausta i Konrada wynika z przeciwstawności cech właściwych dla duchowości niemieckiej i polskiej. Czy Mickiewiczowi bliski był taki punkt widzenia, trudno orzec z całą stanowczością, warto jednak pamiętać, iż także cytowany wcześniej Jung uważał, że bohater Goethego jest symboliczną figurą losu niemieckiego, doświadczającą podwójności istnienia (bywa zarówno zbawcą, jak i sprawcą nieszczęść), figurą, która uosabia „żywy praczynn timer duszy niemieckiej” i w tym właśnie widział źródło szczególnej roli tego dramatu w kulturze germańskiej:

Nie Goethe tworzy *Fausta*, lecz psychiczna komponenta *Faust* tworzy Goethego. A czym jest *Faust*? *Faust* jest symbolem, nie tylko semiotycznym znakiem czy alegorią czegoś od dawna znanego, lecz wyrazem żywego praczynn timer duszy niemieckiej, któremu Goethe musiał pomóc się narodzić. Czyż jest do pomyślenia, by *Fausta* czy *Zaratustrę* mógł napisać nie-Niemiec? Oba te dzieła czynią aluzję do czegoś, co wibruje w duszy niemieckiej, do „pierwotnego obrazu”, jak to kiedyś określił Jakub Burckhardt, postaci lekarza i nauczyciela z jednej, a posępnego czarownika z drugiej strony, do archetypu zarówno mędrca, pomocnego i przynoszącego zbawienie, jak maga, pozera, kusiciela i diabła. Obraz ten od niepamiętnych czasów ukryty jest w nieświadomości, gdzie śpi, dopóki nie zbudzi go łaska lub niełaska epoki, a chwila ta nadchodzi wtedy, gdy jakiś wielki błąd sprowadza naród z właściwej drogi¹¹.

Mickiewicz – zgodzić się można ze Szczepanowskim – silny akcent położył na cenie, jaką człowiek, zwłaszcza zbuntowany, musi płacić za suwerennie podejmowane decyzje. Dlatego otwar-

¹⁰ M. Janion, *Pełnia Fausta...*, s. 165.

¹¹ C.G. Jung, *Psychologia i literatura*, s. 401.

cie się Konrada na zło nie jest wynikiem bezpośredniego kuszenia ze strony diabła, wzięło się ono wprost z obszaru jego sumienia i myśli, było konsekwencją tego, w jaki sposób bohater posłużył się własną wolnością. Metafizyczny bunt, za którym kryje się moralne cierpienie i gniew wywołany milczeniem Boga w obliczu szaleństwa historii, ale bunt wynikający też z pychy, z poczucia osobistej wyjątkowości, powiódł do opętania, obezwładnienia przez zło, z którego wydobyć się można tylko poprzez przewartościowanie swojego życia, przez uświadomienie własnej winy. Ten czynnik niewątpliwie dzieli obu bohaterów. Faust refleksji o własnej winie niewiele poświęca uwagi, energię skupia na dążeniu do realizowania kolejnych utopii, której ceną nieodmiennie bywa cudze cierpienie, męka, śmierć.

Ta różnica nie oznacza, że Konrad nie zdradza pokrewieństwa z germańskim bohaterem. Nie bez racji porównywano nocne monologu obu postaci, czyli słynną – znaną Mickiewiczowi w trakcie pisania *Dziadów* – pierwszą tyradę Fausta w gotyckiej pracowni (miejscu znaczącym, jak się często przyjmuje, stanowi ono znak zmięzchu średniowiecza, co każe widzieć w uczonym istotę postawioną na progu nowożytności) i samotną Improwizację Więźnia¹². Można znaleźć w wywodzie Konrada pogłos dramatycznej tyrady Fausta. Bohater niemieckiego dramatu w tym monologu podjął m.in. problem, jak trafnie zauważa Krzysztof Lipiński, „zmagania ludzkości z zagadnieniami granic poznania. (...) Faust, który przestudiował całą dostępną wiedzę (...), dochodzi do wniosku, że jego pragnienie poznania istoty wszechrzeczy skazane jest na niepowodzenie”¹³.

Filozofię, ach, przestudiowałem,
Prawo i medycynę znam.
I teologię też poznałem
Niestety, pośród żmudnych prac.

¹² Vide H. Krukowska, *Noc Fausta, noc Konrada*, w: *Postacie i motywy faustyczne...*, t. 1, s. 263-272.

¹³ K. Lipiński, „Faust”. Komentarz, w: J.W. Goethe, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Dramaty*, Poznań 2002, s. 725-726.

Lecz głupcem jestem tak jak byłem,
Żadnej mądrości nie zdobyłem. (...)
Nie dręczą mnie skrupuły, wątpliwości,
Nie boję się diabła i piekieł ciemności,
Lecz za to mi jednej radości nie dano,
Bym cieszył się prawdą istotnie poznaną¹⁴.

Konrada napędzało to samo pragnienie, poznania istoty bytu w wymiarze historycznym, egzystencjalnym i zaświatowym, tyle że młody buntownik z góry przyjmował założenie, iż nauka nie jest właściwym do tego narzędziem („prędko gnije”, jak sam mówi). On także nie bał się „piekieł ciemności”, ale – w odróżnieniu od Fausta – najbardziej dręczyło go milczenie Boga w obliczu dziejowej niesprawiedliwości i niezawinionego cierpienia jednostek i narodów, zwłaszcza prześladowań, którym poddawana jest rodzima wspólnota. Tu, jak się wydaje, w owej niezrozumiałości postawy Boga, tkwiło źródło buntu polskiego bohatera. Takiego dylematu, związanego z nieczytelnością postawy Opatrzności wobec świata w wymiarze historycznym, Faust, jak się wydaje, nie doświadczał. Konrad podzielał też faustyczną potrzebę uszczęśliwiania świata i człowieka i mimo że jasno swojej utopii nie przedstawił, wiemy, że mogła ona nieść równie tragiczne konsekwencje, jak czyny niemieckiego zbawcy. Więzień caryzmu przekonywał Boga, że zna sposób na uszczęśliwienie ludzkości i dlatego domagał się „rządu dusz” – czego konsekwencją byłaby likwidacja wolności ludzkiego sumienia i narzucenie wszystkim żyjącym, w dodatku w sposób potajemny, jednej woli samozwańczego przywódcy – zarazem opornych zamierzał w sposób bezwzględny usuwać („A jeżeli się sprzeciwią,/ Niechaj cierpią i przepadną”). W wizji wpisanej w słowa: „Niech ludzie będą dla mnie jak myśli i słowa,/ Z których, gdy zechcę, pieśni wiąże się budowa” – można by widzieć nawiązanie do dążenia Fausta, by usuwać „ludzi zbędnych”, nieprzystających do utopijnego projektu społecznego, realizowanego w ostatniej fazie jego życia.

¹⁴ J.W. Goethe, *Faust*, przeł. K. Lipiński, w: idem, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 304.

Rzecz w tym, iż Mickiewicz, pisząc Improwizację Konrada, nie znał II części *Fausta*. Można zatem jedynie mówić o *sui generis* analogii między totalnymi pragnieniami obu postaci. Polski bohater jednakże nie szukał paktu z piekłem czy konkretnym diabłem, decyzje podejmował autonomicznie, we własnym sumieniu i ponosił konsekwencje tych wyborów. Owszem, przegrany bunt stał się przyczyną krótkotrwałego opętania, oddania duszy i ciała we władanie złego ducha, ale wyrozumowanego układu z szatanem Więzień zawierać nie zamierzał, a z opętania został wyrwany przez bożego męża, postać, jakiej u boku Fausta nie znajdziemy.

Czy Konrad, bohater niedokończony, miał być polską wersją anty-Fausta, jak twierdził Lenartowicz? Do pewnego stopnia teza taka jest uprawniona. Konrad nie był człowiekiem o dwu duszach, pierwiastek ziemski, pożądanie zmysłowych rozkoszy nie odgrywało w jego myśli ważniejszej roli. Natomiast prawdę o istocie wszechrzeczy chciał wydobyć wprost od Boga, z pominięciem szatana. I tu pojawić się musi kwestia teodycei i obrazu Boga. Właśnie wizja Stwórcy bodaj szczególnie mocno odróżnia oba dramaty. Bóg z prologu *Fausta*, wspaniałomyślnie ocalający jego duszę w finale, był – można rzec – zaprzysięgłym liberałem, uznawał ludzkie prawo do błędzenia, jeśli wpisane ono było w ciąg poszukiwań, owego „dążenia” (*Das Streben*), mniej też obchodziła go wielka polityka, teatr historii. W tej kreacji widzieć można silne związki z teodyceą oświeceniową. Ernst Cassirer pisał:

Wiek XVIII nie postawił problemu teodycei samodzielnie, przejął go raczej w takiej formie, w jakiej mu go przekazały wielkie systemy filozoficzne XVII stulecia. Zwłaszcza Leibniz, jak się zdawało, wyczerpał wszelkie możliwości myślowe, a filozofia czasów oświecenia do wypracowanych przezeń pojęć i perspektyw nie dodała niczego istotnego. Powszechnie mówi ona jeszcze językiem metafizyki i posługuje się stworzonymi przez nią środkami pojęciowymi. Do tej formy przenika jednak stopniowo nowa treść. Problem ów wydobywa się z kręgu teologii oraz metafizyki teologicznej i zyskuje nową, inaczej ukształtowaną orientację intelektualną. (...) Dokonuje się tu na obszarze nauk humanistycznych ten sam proces „sekularyzacji”, z którym wcześniej zetknęliśmy się już na gruncie poglądów na przyrodę i poznanie natury. Pojęcia systemowe, które wypracowała metafizyka XVII wieku,

są przy całej ich oryginalności i samodzielności zakotwiczone jeszcze mocno w myśleniu teologicznym. Dla Descartes'a i Malebranche'a, dla Spinozy i Leibniza nie istnieje żadne rozwiązanie problemu prawdy niezależne od problemu Boga: poznanie bytu boskiego stanowi najwyższą zasadę poznania, z której wypływają wszystkie inne, pochodne pewniki. W myśleniu wieku XVIII punkt ciężkości takich rozważań ulega jednak przesunięciu. Pojedyncze obszary: tak nauki przyrodnicze, jak i historia, prawo, państwo i sztuka wymykają się coraz bardziej spod panowania i kurateli tradycyjnej metafizyki i teologii. Nie oczekują już, że swe uzasadnienie i swą legitymację uzyskają przez odwołanie się do pojęcia Boga; to raczej one same, za sprawą swej specyficznej formy, kształtują to pojęcie i w decydujący sposób je współokreślają¹⁵.

Cassirer, opisując oświeceniowy sposób rozumienia kwestii teodycei, naturalną kolejną rzeczą najwięcej uwagi poświęcił myśli Woltera i Rousseau. Ten pierwszy, wedle Cassirera, źródła zła lokował w naturze ludzkiej, traktował je jako nieunikniony element bytu, nawet jako element konieczny, wywołuje on bowiem impulsy na rzecz rozwoju świata (cywilizacji) i tym samym współotwiera szansę na dostąpienie szczęścia na ziemi¹⁶. Rousseau zło wyprowadzał z kierunku rozwoju organizacji społeczeństwa i szerzej z procesu ewolucji cywilizacji, która oderwała człowieka od natury, rozbudzając pychę, próżność i żądzę panowania nad innymi ludźmi. Skoro zło tkwi w świecie społecznym, urządzonym przez człowieka, wspólnota ludzka, nie oczekując pomocy od Opatrzności, musi wziąć odpowiedzialność za ten stan rzeczy i zło sa-

¹⁵ E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 145-146.

¹⁶ Wedle Cassirera, Wolter uważał, że „moralne zło jest niezaprzeczalne, ale jego usprawiedliwienie polega na tym, że jeśli wziąć pod uwagę naturę człowieka taką, jaka jest nam dana, to jest ono nieuniknione. Bez ludzkich słabości nasze życie byłoby bowiem skazane na bezruch, gdyż właśnie najsilniejsze jego impulsy pochodzą z naszych popędów i namiętności, a więc – jeśli spojrzeć z etycznego punktu widzenia – z naszych wad. (...) nie możemy ani uniknąć zła, ani go wypłenić, ale powinniśmy światu tak fizycznemu, jak i moralnemu pozwolić iść swoją drogą, trwając w nim zarazem w nieustannej opozycji wobec niego, bo to z niego płynie wszelkie szczęście, którego człowiek może dostąpić”. Ibidem, s. 136.

modzielnie przezwyciężyć¹⁷. Faust, jak się wydaje, swoje drugie życie rozwija na przecięciu tych dwu stylów myślenia. Godził się z istnieniem zła w naturze ludzkiej, próbował zaprząć je w swoją pogoń za szczęściem zmysłowym, w próbę poznania świata na nowo, wreszcie postanowił je przezwyciężyć w przestrzeni życia zbiorowego, tworząc lepsze i szczęśliwsze społeczeństwo. Nie oczekiwał w tych działaniach pomocy ze strony Opatrzności. Bóg w dramacie Goethego uwolniony został od odpowiedzialności za zło na sposób oświeceniowy (bierze się ono wprost z natury ludzkiej), co więcej, Pan życzliwie akceptuje ten kształt spraw, sekunduje bez gniewu faustycznemu poszukiwaniu szczęścia, prawd wiecznych, utopii społecznej, a na koniec zbawia jego duszę.

Bóg w *Dziadach* usprawiedliwiany był na sposób romantyczny, ukazany został jako aktywny patron Wolności, skupiał się na historii i polityce, bo tu widział Mickiewicz główną przestrzeń konfrontacji Dobra i Zła. Był Bogiem swobody, rozumianej raczej w kategoriach politycznych i zbiorowych niż egzystencjalno-indywidualnych, miał plan odrodzenia świata, w którym, jak wiadomo, Polska odgrywała rolę decydującą. Ale bywał też Bogiem karzącym, surowym, wydał już wyrok na cara i Nowosilcowa, na cały system carski, na „ludzi złych”. Cierpienie traktował jako środek do naprawy świata, udoskonalenia moralnego jednostek i wspólnot. Zło, owszem, wypływa z natury człowieka i aktywnej obecności sfery piekielnej, ale człowiek może mu się przeciwstawić poprzez niezachwianą wiarę w boskie dobro lub duchowe przewartościowanie (jeśli wcześniej moralnie upadł). W tym

¹⁷ „To właśnie ten rozwój – pisze Cassirer, analizując teodyceę Rousseau – wpędził człowieka w przymusową formułę społeczeństwa, wydając go na łup wszelkich odmian moralnego zła, które wykarmiły w nim i wykształciły wszystkie występki próżności, pychy i niepowstrzymanej żądzy panowania nad innymi. (...) W ten sposób Bóg zostaje odciążony, a wina za wszelkie zło – przypisana człowiekowi. Ponieważ jednak wina ta należy do sfery «doczesnej», nie zaś do «zaświata», ponieważ nie jest umiejscowiona przed empiryczno-historyczną egzystencją ludzkości, lecz powstała w niej i wraz z nią, więc i rozwiązania oraz wyzwolenia winniśmy szukać wyłącznie w jej obrębie. Tego wyzwolenia nie zdoła nam przynieść żadna pomoc z góry, żadna asystencja nadprzyrodzona: musimy dokonać go sami i sami wziąć za nie odpowiedzialność”. Ibidem, s. 144.

dramacie – inaczej niż w koncepcji Rousseau i w dramacie Goethego – człowiek musi i powinien stale z Bogiem współdziałać, liczyć na Jego głębokie zaangażowanie w sprawy świata. Różnice między obydwoma dziełami, jeśli chodzi o problem teodycei, biorą się między innymi z tej przyczyny, że obszar historii i polityki miał dla Mickiewicza, autora *Dziadów*, znaczenie prymarne, natomiast w ideowej przestrzeni *Fausta* kwestia ta była jedną z wielu równoprawnych.

Trudno oba dramaty i obie postaci porównywać też z powodu niewspółmierności wiedzy na temat ich losów. Poznajemy przecież całą biografię Fausta, rozpisaną na dziesiątki lat, biografię – jak chce Marshall Berman – bohatera „tragedii rozwoju”. W przypadku Konrada możemy mówić co najwyżej o „tragedii inicjacji”, o początku drogi do zgłębienia zagadek bytu i wszechświata, do samopoznania. Berman w błyskotliwym studium¹⁸, wysoko ocenionym m.in. przez Agatę Bielik-Robson, biografię Fausta podzielił na trzy fazy – w pierwszej był on „marzycielem”, próbującym bezskutecznie rozwikłać tajemnice natury, bytu, więzi międzyludzkich. Porażka poniesiona w tej próbie, która najpierw postawiła go na krawędzi samobójczej śmierci, ostatecznie otworzyła go na pakt z Mefistofelem i posłużyła drugiej przemianie, dzięki której stał się „kochankiem”, apologetą rozkoszy, ale też niszczyicielem – wtedy to bohater tragedii, straszliwie komplikując los Małgorzaty, na sposób oświeceniowy, w duchu wolteriańskiego, ułożył się ze złem. „Skoro zniszczenie – pisze Berman – stanowi nieodłączny element rozwoju ludzkości, to Faust – osobiście – jest przynajmniej częściowo rozgrzeszony”¹⁹. Ten sposób myślenia powiódł go ku fazie trzeciej – w interpretacji Bermiana obejmuje ona całą II część dramatu – w trakcie której stał się „developerem”, człowiekiem zaangażowanym w procesy cywilizacyjne i społeczne, twórcą nowej organizacji wspólnotowej i bez mała nowego

¹⁸ M. Berman, „Faust” Goethego: tragedia rozwoju, w: „Wszystko, co stałe, rozpyływa się w powietrzu”. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności, przeł. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2009, s. 47-111.

¹⁹ Ibidem, s. 74.

człowieka. Berman uznał Fausta za jedną z najważniejszych kreacji „człowieka nowoczesnego” w nowożytnej kulturze, człowieka uporczywie poszukującego dla siebie nowych form i dróg rozwoju. „Tym, czego pragnie dla siebie Faust, jest dynamiczny proces, który obejmie każde ludzkie doświadczenie – zarówno radość, jak i ból – i uczyni je momentem nieskończonego wzrastania jego «ja»; nawet destrukcja jaźni będzie integralną częścią jej rozwoju”²⁰.

Wedle jakich prawideł rozwijałaby się biografia Konrada – trudno z całą stanowczością powiedzieć. Przeżył rozczarowanie miłosne (jako Gustaw), zaznał prześladowań politycznych, doświadczył rozdarcia metafizycznego (co zaowocowało buntem przeciw Bogu, rzecz w zasadzie obca Faustowi), poznał otchłań infernalnego opętania, posmakował niektórych pokus faustycznych i został wywieziony do Rosji, gdzie – jak prorocy, dumając na wygnaniu – przeżyć miał najważniejszą bodaj metamorfozę, ale jej sensu nie znamy. Kierunek owej przemiany został wszelako zarysowany. W widzeniach Ewy (jeśli zaakceptujemy intrygującą interpretację Zdzisława Kępińskiego i w symbolu Róży, mówiącej o przyjęciu roli proroka na wzór Jana Ewangelisty, zobaczymy przemienionego Konrada oraz metaforycznie wyłożoną prawdę o jego przyszłości) oraz księdza Piotra została mu przepowiedziana misja przywódcza i profetyczna w kręgu rodzimej wspólnoty, ale i ważna (chyba) dla całego kontynentu. Dojrzały Konrad nie wybrałby zatem najpewniej „drogi rozwoju” na wzór Fausta, nie szukałby przepisu na utopię społeczną, stanąłby raczej po stronie utopii mesjanistycznej, wpisując się w rolę proroka wolności.

*

Wydanie pełnej edycji *Fausta* nie uszło też uwadze Słowackiego, nawiązania odnajdziemy w pierwszym pisanym po tej lekturze ważnym dziele, czyli w *Kordianie*. Michał Kuźniak niedawno dowodził, że elementem wspólnym, wpisanym w świadomość

²⁰ Ibidem, s. 51.

obu bohaterów, jest potrzeba poznania, wyjścia poza ograniczenia ludzkiej wiedzy²¹. Zgadzać się z tą tezą, dodać warto dwie uwagi: Kordian w owym faustycznym dążeniu nie wykorzystuje nauki, granice poznawcze próbuje z młodzieńczą brawurą przekroczyć jednym czynem, samobójczym strzałem – tuż przed nim wygłasza jeden z bardziej frapujących monologów w polskim dramacie romantycznym, śmiało dopuszczając nieistnienie świata nadprzyrodzonego, wieczną pustkę:

Nabity – niechaj krzemień na żelazo pada...
Ból, chwila jedna, ciemno – potem jasność błysnie.
Lecz jeśli nie zaświeci nic?... i ból przemienie?
Jeśli się wszystko z chwilą boleści rozprysnie?
A potem ciemność... potem nawet ciemność ginie,
Nic – nic – i sobie nawet nie powiem samemu,
Że nic nie ma – i Boga nie zapytam, czemu
Nic nie ma?...²²

Niedoszłe samobójstwo wytrąciło – można odnieść takie wrażenie – z porządku myślenia Kordiana faustyczne pokusy, zresztą – to owa druga uwaga – postać ta została przez Słowackiego silnie związana przede wszystkim (gdy mówimy o intertekstualnym podłożu dzieła) z postaciami szekspirowskimi, w szczególności z Hamletem, natomiast jej pokrewieństwo z Faustem nie było mocno zaznaczone. Michał Kuziak w jednym z najciekawszych w ostatnich latach, przywołanym powyżej, rozpoznaniu relacji Kordian – Faust trafnie zwracał uwagę na ograniczenie zdolności poznawczych, charakteryzujące polskiego bohatera (co uniemożliwiało zaspokojenie pragnienia wiedzy). Badacz nie bez racji zauważa, że Kordian – w zamierzeniu Słowackiego – we wczesnej fazie

²¹ Vide M. Kuziak, *Teoria możliwych „Faustów” w polskim dramacie romantycznym. „Kordian” – „Samuel Zborowski” Juliusza Słowackiego*, w: *Postacie i motywy faustyczne...*, t. 1, s. 305-326.

²² J. Słowacki, *Kordian. Część pierwsza trylogii. Spisek koronacyjny*, oprac. i wstęp M. Inglot, Wrocław 1986, s. 47, BN I/2 (pozostałe wyimki z *Kordiana* pochodzą z tej edycji i nie będą opatrywane przypisami, numery stron podawane będą w tekście po cytatach).

biografii był swego rodzaju ofiarą wieku Oświecenia, rozglądał się bowiem za prawdą „w momencie wyczerpania *episteme* poprzedniej epoki, kiedy jeszcze nie została sformułowana nowa *episteme*”²³. Wywołane przez ów czas przejścia między dwoma fazami kultury europejskiej rozchwianie reguł poznania stanowiło jedną z przyczyn egzystencjalnego dramatu i politycznej klęski Kordiana, który w sposób ostateczny i trwały nie potrafił odnaleźć celu i sposobu działania w świecie (doświadczenia konspiracyjnego nie wyłączając) oraz nie wypracował trwałej myśli na temat obecności „transcendencji w historii”. Innymi słowy, pewność w kwestii sensu istnienia własnego i człowieka w ogóle w ludzkiej wspólnotcie, jakiej doświadczy Faust, nigdy w sposób trwały nie zapisze się w świadomości Kordiana.

Niemniej jednak związek, i to swoiście polemiczny, dramatu Słowackiego z *Faustem* widoczny jest wyraźnie, tyle że nie przejawia się on w kreacji głównego bohatera. Słowackiego bardziej zainteresowała bodaj figura Mefistofelesa i tę właśnie przeniósł w porządek świata przedstawionego własnego utworu. W *Dzienniku* zapisał ważny trop:

Goethe nic nie wiedział. – Mefistofel nie jest szatanem – jest to uczony i złośliwie dowcipny Niemiec – sam nie wiedząc tajemnic stworzenia drwi z ludzi, którzy także nie wiedzą. – W jednym miejscu, gdzie przemienia stół w winnicę, jest szatanem, ale ta scena jest natchniona, napisana jest mimo sumiennej wiedzy w poecie. – Goethe nie wierzy, że się taka sztuka stać może podług praw natury nie przez szatana, ale nawet przez człowieka. – Największy fałsz jest we wskrzeszeniu Heleny – wszystko szatanowi dać było potrzeba – wiedzę nadludzką – moc szkodenia i obłąkiwania, władzę nad sercami, materializowanie tłumów – wszystko oprócz siły wskrzeszania – bo ta jest świętych²⁴.

Słowacki, jak widać, uważał, że diabelska kreacja, która wyszła spod pióra Goethego, jest zbyt banalna, niedostatecznie demoniczna, zanadto uczona i dowcipna, nazbyt upodobniona do

²³ M. Kuziak, *Teoria możliwych „Faustów”...*, s. 311.

²⁴ J. Słowacki, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 11, Wrocław 1952, s. 274.

niemieckiego intelektualisty, pozbawiona potęgi, jaka powinna cechować herosa przedwiecznego zła. Diabeł, dowodził, powinien być wyposażony w atrybuty siły prawie absolutnej, osobowości totalnej. I takiego właśnie Mefistofelesa zamierzał chyba wprowadzić w świat literatury, choć jego Zły nie do końca przypomina figurę zarysowaną w dzienniku i może nie jest aż tak bardzo odległy od germańskiego pierwowzoru. Krzysztof Lipiński o faustowskim Mefistofelesie i jego rozgrywce z Bogiem pisał:

Nie jest to jednak manichejska walka dobra ze złem i nie jest to, wbrew pozorom, zakład o duszę Fausta; Pan, świadomy wszystkich rzeczy przeszłych i przyszłych, wie, jak zakończy się ziemska peregrynacja bohatera. Diabeł, choć postrzegany jako zło, jest jednak elementem boskiego planu świata, spełniając rolę wiecznego niszczyciela i destruktora, którego obecność dialektycznie warunkuje kreację i stworzenie²⁵.

Jak pamiętamy, sam Mefisto, naciskany przez Fausta, by jasno określił swój rodowód, powiada: „Jam częścią owej siły,/ Co zawsze pragnie zła i wciąż dobro tworzy”²⁶. I nawet jeśli uznamy, iż jest to autodefinicja ironiczna, to są powody, by uznać, że ów „duch wiecznego przeczenia” (jak znów sam siebie określa) ma świadomość, iż w ostatecznym rozrachunku jest tylko narzędziem Stwórcy, bytem pozbawionym absolutnej autonomii. Oczywiście jest też figurą o piekielnej inteligencji, bystrym psychologiem, który z maestrią wykorzystuje słabości i słabostki Fausta, zwłaszcza jego potrzebę ziemskiej zmysłowości oraz żądzę władzy motywowaną utopijnie szlachetnymi pragnieniami.

Inteligencja, ironia i talent psychologa to także przyrodzone cechy Mefista, stworzonego przez Słowackiego. Ale – i tu tkwi istota różnicy – w *Kordianie* świat piekielny, Szatan jako jego szef i Mefisto, najbliższy współpracownik, na wzór ujęcia manichejskiego mają wielki obszar autonomii działania, mają potęgę i zarazem

²⁵ K. Lipiński, „Faust”. Komentarz, t. 2, s. 725.

²⁶ J.W. Goethe, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 333.

plan tudzież wolę pokonania Boga – dlatego układają projekt XIX-wiecznej gigantomachii o panowanie nad historią i rodzajem ludzkim. W dramacie Goethego Mefisto bagatelizuje swoją pozycję w piekielnym świecie i nie ma powodów, by sądzić, że jest to wyznanie fałszywe. W tekście Słowackiego tenże diabeł pełni funkcję prawej ręki władcy ciemności. Już w scenie *Przygotowania* daje dowód błyskotliwej znajomości XVIII-wiecznej filozofii, w historiozoficznej tyradzie Szatana dopatrując się wpływów myśli Woltera i Rousseau, tu traktowanych jako mimowolnych współsprawców odrywania wyobraźni ludzkiej od Boga i transcendencji oraz wydawania jej na łup ciemności i zwątpienia. To Mefisto, psycholog od zbiorowych postaw i zręczny polityk, podsuwa Szatanowi ideę stworzenia przywódców dla Polski, naznaczenia ich infernalnym piętnem, przywódców, którzy mają zawieść w momencie dziejowej próby i wydać rodzimą wspólnotę na klęskę, która wyzwalać piekielne uczucia nienawiści do wroga, uczynić ma z tego narodu ważkie narzędzie piekła w konfrontacji z Bogiem. Realizację tej misji książę ciemności zleca właśnie Mefistofelesowi, dodając mu też zadanie opętania jakiegoś polskiego żołnierza – na ofiarę diabeł, jak wiadomo, wybierze Kordiana i wokół tego wątku zbudowana zostanie akcja znanej nam I części niedokończonych trylogii. Misję tę Mefisto, przyjmując różne postaci, spełni z wielką sprawnością. Wywrze wpływ na działania spiskowców, zapobiegnie przedwczesnemu buntowi ludu warszawskiego (tak interpretuje rolę śpiewu Nieznajomego, jednego z wcieleń tego diabła, Jarosław Maciejewski²⁷), później pod postacią księcia Konstantego na progu komnaty carskiej ukaże się Kordianowi, idącemu zabić Mikołaja I. Wreszcie, przyjmując figurę Doktora, w domu wariatów objawi się Kordianowi raz jeszcze i rozbije jego wiarę w sens postawy poświęcenia, pokazując przy tej okazji talent ironicznego polemisty, zręcznie wykorzystującego potencjał wahań i niepewności młodego „zapaleńca”. Mefisto wykpi też tyrtejskie właściwości poezji („naród ginie, bo poeta śpiewa”) i będzie narzucał

²⁷ Vide J. Maciejewski, „Kordian”. *Dramatyczna trylogia*, Poznań 1961.

ofierze przeświadczenie, że świat, historia, ludzka egzystencja jest domeną chaosu i nicości („Mały kryształ powietrza, w którym pluszczesz skrzela, / Jest wszystkim, a świat cały nicości topielą”, s. 126). Zrozpaczonemu i niezdolnemu do stawienia oporu bohaterowi powie też wprost, czemu służą jego duchowe tortury: „Glinę Boską kruszę...”. Człowiek, boski twór, dla diabła Słowackiego nie jest celem uwiedzenia, wciągnięcia go w pewien rodzaj intelektualnej gry – jak dzieje się w dziele Goethego. Mefisto z *Kordiana* człowiekiem gardzi, niszczy go, przetwarza jego świadomość, wypycha w otchłań rozpaczy, ale jest to jedynie środek w realizacji celu nadrzędnego: niszcząc wiarę człowieka – uderza w Boga, wroga właściwego.

Słowacki, powtórzmy, z diabła uczynił złowrogą potęgę, która ze Stwórcą walczy na serio, niejako – na śmierć i życie, a stawką jest panowanie nad historią i wiecznością. Owszem, domniemywać można, iż w świecie przedstawionym dramatu ostateczny triumf należałby do Boga, ale tu piekło nie godzi się na rolę trybika w opatrnościowym planie powszechnego zbawienia. Mefisto Słowackiego jest bardziej demoniczny od pierwowzoru, bardziej groźny, cechą wspólną obu wcieleń diabła jest natomiast inteligencja, wyczucie ironii, intelektualne wyrafinowanie. Niewiele natomiast łączy z Faustem Kordiana.

Zamykając ten wątek rozważań, przywołam kolejne spostrzeżenie Michała Kuźniaka:

Słowacki, korzystając z elementów kreujących mit „człowieka faustycznego”, stworzył w *Kordianie* swój własny mit. Mit ten posiada charakter egzystencjalny, opowiada o zdradzonym dziecku, o oszukanej miłości tego dziecka (...). Mit „człowieka faustycznego” zawarty w dziele Goethego jest natomiast mitem heroicznym, opowiada o woli wiedzy i o woli mocy. Zwróćmy uwagę na fakt, że w głębokiej warstwie semantycznej *Kordiana* i *Fausta* łączy głównie problem poznawczy, ale przecież w dziele Słowackiego posiada on znaczenie drugoplanowe, romantyk kładzie nacisk zasadniczo na dramat egzystencjalny bohatera²⁸.

²⁸ M. Kuźniak, *Teoria możliwych „Faustów” ...*, s. 323.

*

Spośród polskich romantyków najbardziej przywiązany, jak trafnie zauważył Andrzej Waśko²⁹, do dramatu Goethego niewątpliwie był Zygmunt Krasiński, w listach do różnych adresatów często odwoływał się do tego utworu, przywoływał stamtąd sytuacje, poprzez które objaśniał czasem sens własnych przeżyć. Boddaj najczęściej cytuje się – jako dowód szczególnej admiracji dla dramatu Goethego – ten oto passus z listu do Reeve'a:

Zakończenie *Fausta* jest dla mnie dowodem, że Goethe był naprawdę wielkim poetą, większym, niż sam Byron; bo przypomnij sobie *Manfreda*, *Kaina*, *Marina Faliero* itd. itd., a zobaczysz, że wszędzie uwiecznieniem dzieła jest potępienie. W tym sensie Byron jest w poezji wszechświata tylko przybliżeniem. Nie pojął całości; Goethe zaś zrozumiał wszechświat, walkę dobrego ze złem, i kazał zatriumfować dobru. A przecież pod względem formy Goethe należy jeszcze do szkoły osiemnastowiecznej. Był taki czas, gdy Goethe obrał sobie za wzór Diderota; to doprawdy szczególne, że ten człowiek zwyciężył na koniec świat i wspaniałość Szatana! Ślepny Faust to także wielka myśl. Ale tak musiało być. Wyczerpał wszystkie możliwości ziemi. Wyczerpał wszystkie możliwości piekła. Teoria i praktyka, wszystko się dla niego skończyło: naprawdę, musiał oślepnąć. W dziedzinie muzyki *Wolny strzelec* Webera jest tym, czym *Faust* Goethego³⁰.

Krasiński uznał *Fausta*, obok *Boskiej komedii* Dantego, za jedno z najważniejszych dzieł kultury europejskiej i ten podwójny patronat widoczny jest w *Nie-Boskiej komedii*, utworze wydanym w 1835 roku. Młody pisarz, podobnie jak Słowacki, przeniósł w obręb świata przedstawionego figurę Mefista, ale przesunął ją na drugi – choć ważny – plan, wplatając go w jeden istotny incydent. Diabeł, skrywający swój piekielny rodowód, napotkany w momencie kolejnych wahań hrabiego co do wyboru drogi życia, podsunie mu myśl zdobycia sławy poprzez zaangażowanie się w proces dziejowy, w politykę w dobie globalnego rewolucyj-

²⁹ Vide A. Waśko, „Faust” w korespondencji i dramatach Zygmunta Krasińskiego, w: *Postacie i motywy faustyczne...*, t. 1, s. 351-364.

³⁰ Z. Krasiński, *Listy do Henryka Reeve*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, oprac. P. Hertz, t. 2, Warszawa 1980, s. 101-102.

nego wstrząsu. Inspirowany tą radą Henryk stanie na czele obozu zachowawczego i przegra, a fazę doświadczania władzy i sławy zamknie samobójczym skokiem w przepaść w finale dramatu. Mefisto, tu ironiczny, acz skryty kusiciel (objawiający się także pod postacią ze świata zwierząt, nie psa wszelako, lecz orła), świetnie zorientowany w tajnikach pragnień hrabiego, pojawił się na chwilę, lecz ta chwila w życiu głównego bohatera odegrała przecież rolę niebagatelną, bowiem raz jeszcze odsłoniła jego podatność na infernalne pokusy.

Z punktu widzenia naszego tematu daleko ważniejsze znaczenie – niżeli sytuacyjna akcja Mefista – ma jednak fakt wyposażenia przez Krasińskiego postaci hrabiego Henryka w faustyczne tęsknoty. Nie jest hrabia, rzecz jasna, prostą kalką niemieckiego pierwowzoru, można wręcz doszukać się wyraźnej odrębności i swoistej polemiczności z bohaterem i całym dziełem Goethego, ale faustyczny gen odgrywa tu ważniejszą rolę niż w przypadku kreacji Konrada i Kordiana. W planie generalnym różnicę między obiema postaciami dobrze opisała Grażyna Halkiewicz-Sojak: „Ramą losów zarówno Fausta, jak i hrabiego Henryka jest motyw psychomachii. Jednakże walka sił dobra z siłami zła o duszę bohatera jest w obu dramatach różna. Jej odmiennność wynika nie tylko z odmiennych doświadczeń, wrażliwości i tradycji, w które zostały wyposażone obie postacie, ale także z tego, że pokusy, którym są poddawane, i świat, w którym mają sprostać próbom, różni się w obu dramatach w sposób fundamentalny”. I jeszcze jedno zdanie z tego szkicu: „Dla Fausta działania są motywowane przede wszystkim potrzebą poznania, dla Hrabiego Henryka – potrzebą doznania”³¹.

Wyraźne nawiązanie do pierwszego monologu Fausta znajdziemy zwłaszcza – na fakt ten zwracało uwagę wielu badaczy, m.in. Juliusz Kleiner, Stefan Treugutt, Maria Janion – w wyznaniu hrabiego z części II dramatu, wypowiedzianym w górskim wąwozie, tuż przed spotkaniem z Mefistofelem. Hrabia mówi:

³¹ G. Halkiewicz-Sojak, *Faustyczne pokusy hrabiego Henryka*, w: *Postacie i motywy faustyczne...*, t. 1, s. 370, 371.

Pracowałem lat wiele na odkrycie ostatniego końca wszelkich wiadomości, rozkoszy i myśli, i odkryłem – próżnię grobową w sercu moim – znam wszystkie uczucia po imieniu, a żadnej żądzy, żadnej wiary, miłości nie ma we mnie – jedno kilka przecuciów krąży w tej pustyni – o synu moim, że oślepnie, o towarzystwie, w którym wzrosłem, że rozprzęgnie się – i cierpię tak, jak Bóg jest szczęśliwy, sam w sobie, sam dla siebie³².

Wyznanie to, zawierające niewątpliwy pogłos faustycznego marzenia o zdobyciu „prawdy istotnie poznanej”, splecionego z gorzką świadomością niemożności jej pozyskania, wskazuje zarazem na inny kierunek kreacji bohatera, którego cechą główną staje się egocentryzm, skupienie na sobie samym, niezdolność do miłości, brak prometejskich potrzeb. Uczucie to nie było obce także dla postaci Goethego, jednak w tej fazie życia, gdy stał się on Budowniczym, sądził bodaj, że własny egoizm przewyciężył. Dlatego tak różny charakter będą miały ostatnie, przedśmiertne monologi obu bohaterów. Faust będzie sławił „wspólny wysiłek ludu”, heroizm życia praktykowany na co dzień, sens solidarności w ramach wolnej wspólnoty ludzkiej i nie ma tu większego znaczenia fakt, iż słowa te wygłaszał, nie widząc swego rzeczywistego położenia, wpisany w porządek – jak słusznie zauważa Maria Janion – ironii tragicznej³³. Hrabia Henryk inaczej, przyzna się do klęski i zbuduje absurdalny, bo niemożliwy do spełnienia, projekt bytu w świecie i wszechświecie: „Człowiekiem być nie warto – Aniołem nie warto – Pierwszy z Archaniołów po kilku wiekach, tak jak my po kilku latach bytu, uczułem nudę w sercu swoim i zapragnął potężnych sił. – Trza być Bogiem lub nicością”³⁴. Arystokrata, wpisując siebie w tym monologu – nie bez kabotyńskiej, bo pozbawionej autoironii, pozy – w mīt zbuntowanego tytana, do końca w wyobraźni układał egocentryczny dramat, pozostał bohaterem „bez serca”, niezdolnym tak do miłości (może stosunek do syna stanowił tu wyjątek), jak i zawiązywania więzi między-

³² Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, wstęp i oprac. M. Janion, Wrocław 1974, s. 44-45, BN I/24.

³³ Vide M. Janion, *Petnia Fausta...*, s. 170.

³⁴ Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, s. 136.

ludzkiej solidarności. Inaczej niż Faust, Henryk oparł się pokusie budowania utopii społecznej (kuszenie Pankracego), a ponieważ w obrębie dramatu nie znalazło się miejsce dla Boga tak liberalnego, jak w utworze Goethego, samobójcza śmierć prowadzić musiała go wprost w kręgi Piekła. Zresztą, powtórzę to raz jeszcze, „dążenie” hrabiego miało przez cały bieg dzieła charakter jawnie grzeszny (w założeniu autora dzieła), egocentryczny, skupione było na pogoni za urojonymi wyobrażeniami (ideał miłości) lub na realizowaniu politycznych aspiracji (przywództwo obozu konserwatywnego). Żona Maria, też zniszczona przez człowieka, którego pokochała i też przez Opatrzność zbawiona, roli Małgorzaty odegrać nie mogła, bowiem – jak się wydaje – w epoce rewolucyjnej apokalipsy drogi do Nieba zostały zamknięte. Zatem formuła losu głównego bohatera została zaprojektowana w zasadniczym stopniu w opozycji do doczesnego i zaświatowego bytu Fausta.

Dodajmy, że nie tylko hrabia w tym dramacie doznawał faustycznych pokus, już przed wieloma laty niektórzy badacze podkreślali, iż pokrewieństwo z Faustem zdradza także Pankracy, utopista i inżynier społeczny, marzący o nowym człowieku i kwitnących miastach, które miały wyrosnąć na gruzach starego porządku. Niekoniecznie w tym przypadku trzeba mówić o inspiracyjnym wpływie wyłącznie dramatu Goethego, widoczna analogia mogła wynikać ze wspólnego źródła, z którego czerpali obaj pisarze, kreując społeczne idee, wyrażane przez obie postaci. Wiadomo bowiem, że zarówno Goethe, jak i Krasiński w trakcie pracy nad tymi tekstami żywo interesowali się (Weimarczyku schyłku lat dwudziestych) ideami saint-simonistów i z rezerwuaru ich ideologii zaczerpnęli istotną część haseł i myśli, w które wyposażyli swoich Budowniczych. Odmienne jednak światopogląd socjalistów utopijnych wykorzystali – pisarz niemiecki nie bez sympatii, polski dramatopisarz w sposób polemiczny; *nolens volens* i w tej sprawie ujawniła się opozycyjność Krasińskiego wobec wielkiego poprzednika. Faustowski romans z utopią sprawiedliwego i szczęśliwego świata błyskotliwie przedstawił cytowany tu już Marshall Berman.

W fazie pierwszej – pisze Berman – bohater prowadził samotne życie i oddawał się marzeniom. W fazie drugiej związał swoje życie z życiem innej osoby i nauczył się kochać. Teraz, w ostatnim wcieleniu, sprzęga własne dążenia z dążeniami ekonomicznymi, politycznymi i społecznymi, które kierują światem; uczy się budować i niszczyć. Rozszerza swoje horyzonty egzystencjalne z życia prywatnego na publiczne, z intymności na aktywizm, ze wspólnoty na organizację. Z całych sił przeciwstawia się naturze i społeczeństwu; próbuje zmienić nie tylko własne życie, ale i życie innych ludzi. Znajduje sposób na skuteczne zmaganie się z feudalnym i patriarchalnym światem: na wykreowanie zupełnie nowego otoczenia społecznego, które spustoszy lub zniszczy stary świat³⁵.

W interpretacji Bermiana, podzielanej przez innych komentatorów, Faust pragnie przeciwstawić się „aroganczej tyranii natury” w imię zasady „wolnego ducha”, potęgi ludzkiej kreatywności. Dlatego wydziera morzu przestrzenie, na których organizuje nowy ład społeczny. W ten sposób „osiągnął syntezę myśli i działania, wykorzystał swój umysł do przeobrażenia świata”³⁶. Próbując wyeliminować tragizm z życia ludzkiego, nie ustrzegł się jednak pychy władzy, która powiodła go w stronę eliminowania „zawalidróg”, ludzi nie mieszczących się w projekcie jego utopii. Ofiarami tego pędu ku nowemu światu stała się para staruszków, Filemon i Baucis, wiodących dotąd sielski, szczęśliwy żywot. „Filemon i Baucis stanowią pierwsze literackie wcielenie pewnej kategorii ludzi, która w dziejach nowożytności okaże się nader liczna. Mam na myśli „zawalidrogi”: ludzi, którzy stanęli na drodze dziejów, postępu, rozwoju; których klasyfikuje się – i usuwa – jako przestarzałych”. W tragedii tych ofiar odbiła się znamienita cecha, wpisana w proces rewolucyjno-utopijnego przekształcania świata: „pęd do kreowania homogenicznego środowiska – przestrzeni całkowicie zmodernizowanej, wolnej od jakichkolwiek pozostałości starego świata”³⁷.

Osiągnąwszy cel, dotknięty ślepotą Faust sam stał się „człowiekiem zbędnym”, kolejnym „zawalidrogą” – zauważa prze-

³⁵ M. Berman, *„Faust” Goethego...*, s. 78.

³⁶ Ibidem, s. 83.

³⁷ Ibidem, s. 86, 87.

nikliwie Berman. „Unicestwienie Filemona i Baucis okazuje się ironiczną kulminacją życia Fausta. Zabijając starych ludzi, wydał wyrok śmierci na siebie. Zatarłszy wszelkie ślady po nich samych i po ich świecie, dopełnił zamierzonego dzieła. (...) Niszcząc świat przednowoczesny, developer, paradoksalnie, zniszczył rację własnego istnienia w świecie. W społeczeństwie całkowicie nowoczesnym tragedia modernizacji i jej tragicznego bohatera w naturalny sposób dobiegła końca”³⁸.

Pankracem z Faustem-developerem wiele łączy i jednocześnie niemało dzieli. Łączy nieokiełznana potrzeba zburzenia starego i stworzenia nowego świata, wiara w możliwość plastycznego formowania natury ludzkiej, wreszcie pycha i arogancja władzy, ujawniana w relacjach z wrogami, ale i najbliższym otoczeniem oraz przeświadczenie, że na drodze ku szczęśliwej i dobrej przyszłości zdarzyć się muszą ofiary. Także wiara w możliwość zrealizowania utopii „szczęśliwego miasta-świata”, wyprowadzonej z wyrozumowanej teorii, oraz przeświadczenie, że pełną odpowiedzialność za historię przejął człowiek, który ustanawia kanony dobra i zła niezależnie od przekazu opatrznociowego, czynią Pankracego człowiekiem faustycznym. Innymi słowy, miejsca wspólne w doświadczeniu i myśli obu tragicznych bohaterów wyznaczają te czynniki, które wywodzą się z tradycji oświeceniowej i ideologii saint-simonistycznej. Dodajmy, że dla obu rewolucyjna zmiana (choć są to mocno odmienne rewolucje) nie jest celem samym w sobie, a jedynie środkiem do celu właściwego, czyli zapewnienia szczęścia człowiekowi, ufundowania prawdziwej harmonii społecznej i sprawiedliwości.

Różnią ich z kolei skala przedsięwzięcia, użyte środki i sposób działania, rozmiar represji i liczba ofiar, rozpoznanie wroga nadrzędnego oraz jeden szczególnie istotny rys psychologiczny i moralny zarazem. Faust, choć ambicje miał globalne, działał w skali lokalnej, w obszarze lenna łaskawie ofiarowanego mu przez cesarza. Pankracy zarządzał rewolucją, która ogarnęła całą cywiliza-

³⁸ Ibidem, s. 89.

cję chrześcijańską (w domyśle – kontynent europejski) i w rzeczywistości wyznaczała głęboki przełom dziejowy. Faust, budując nowy porządek, sięgał po narzędzia służące pobudzaniu procesów ekonomicznych (gospodarczych) i starał się raczej minimalizować ofiary, wprost ani razu nie wydał rozkazu unicestwienia kogokolwiek. Pankracy powołał do życia potężne siły militarne, stworzył wielką armię rewolucyjną, podstawowym narzędziem działania uczynił terror polityczny. Nakazywał zabijać, uwolnił demona zbrodni, który zawładnął emocjami zbuntowanej rzeszy i z premedytacją uruchomił proces totalnej anihilacji, wyniszczania wroga. Faust chciał stary świat przetworzyć, wspólną pracą nadać mu nowy kształt, zgodny z jego wyobrażeniem. Pankracy istniejący porządek (nazwać go można feudalnym) postanowił przemocą zniszczyć, tak, by nawet ślad po nim nie pozostał (choć nie do końca wszakże, gotów był „ofiarować” majątność hrabiemu Henrykowi, czyli – inaczej niż Faust – godził się na zachowanie odprysku dawności). Dla Fausta wrogiem nadrzędnym była bodaj „arogancka natura”, niepodporządkowana ludzkiej woli, w mniejszym stopniu panujące dotąd stosunki społeczne. Pankracy obalanego porządku z pewnością nienawidził, jego aktualną, zmurszałą mutacją pogardzał, ale przecież wrogiem głównym w swojej wyobraźni uczynił Boga, jako tego, który nie potrafił stworzyć sprawiedliwego świata. Dlatego niszczył także religię chrześcijańską, znak obecności Stwórcy i preparował religię nową, w jej centrum umieszczał przemienionego człowieka-boga, który dawnej wiary, starej transcendencji już nie będzie potrzebował. Hrabia Henryk nazwał Pankracego błędnie „ateistą” – ten nigdy przecież nie stawiał tezy, iż Bóg nie istnieje, przeciwnie – wydał mu wojnę, osądziwszy go pierwaj po owocach stworzenia. Poniekąd sam chciał być nowym bogiem, który puszcza w ruch maszynę soteriologii, oczyszczenia i odnowienia człowieka i świata.

Obaj – Faust i Pankracy – uznali się za kreatywny podmiot dziejów i w perspektywie całości dzieła, w przypadku pierwszego z nich ta kwalifikacja zachowała prawomocność. Pankracy w ostatniej scenie dramatu zrozumiał, że był jedynie elementem

w strategii antyboskiego Przeznaczenia, ważnym, ale tylko narzędziem Zła w jego odwiecznej walce z Dobrem. Dlatego Faust umierał z poczuciem szczęścia, przekonany, że oto uchwycił chwilę wartą zachowania na wieczność, a jego dusza mogła być zbawiona. Natomiast Pankracy umierał ze świadomością klęski i musiał być potępiony. I różnica ostatnia, istotna i zaskakująca może w świetle powyższych wywodów. Była tu już mowa o swoistym braku sumienia, postawy rozrachunku w życiu Fausta. Nie jest też ono nazbyt wyeksponowane w ostatniej, „developerskiej” fazie jego życia. Budowniczy nie wątpił w sens i celowość swego tytanicznego przedsięwzięcia, nie przeżywał głębokich wahań. Inaczej rzecz ma się w przypadku Pankracego, człowieka podwójnego, który występując przed zbuntowanym tłumem czy nawet w kluczowej rozmowie z Henrykiem przybierał pozę pozbawionego wątpliwości tyrana rewolucji, ale w rozrachunkowych monologach ujawniał wątplenie, niepewność, czuł presję skażonego zbrodniami sumienia. Po ostatecznym zwycięstwie powie wreszcie Leonardowi (zastępcy i następcy) o konieczności odkupienia za przelaną krew, za bezmiar wygubionych istnień ludzkich – ma się ono dokonać poprzez stworzenie dobrego świata, przez pracę wspólną (tak, jakby chciał teraz dopiero wejść na szlak czynu Fausta) dla dobra wszystkich, już bez mordów i zbrodni. Sumienie daje klucz do uświadomienia iluzoryczności rewolucyjnego dzieła i moralnej klęski, a w konsekwencji – to ono Pankracego zabija.

Pankracy w znaczącym zatem stopniu jest krewnym i spadkobiercą Fausta, ale też i nie mniejszym jego przeciwieństwem i oponentem.

W cytowanym nieco wyżej liście Krasiński wielkość dramatu Goethego widział m.in. w ładunku optymizmu, jaki w obrazie Boga i człowieka odnajdywał w tym tekście. Jednakże swój utwór, tak mocno nawiązujący do *Fausta*, poprowadził w inną stronę. Wizję natury ludzkiej nasycił pierwiastkiem pesymizmu (człowiek zdradził Boga w sposób ostateczny i nieodwracalny, więc nie może być zbawiony), zdyskredytował rewolucyjne utopie społeczne (*Nie-Boska* jest dramatem jednoznacznie dystopijnym),

optymistycznemu zakończeniu w wersji Goethego przeciwstawił bezwyjściową grozę apokalipsy. Tu nie było miejsca dla liberalnego Boga, nie było też ludzi omylnych w działaniu i dążeniu, ale w swoim rdzeniu szlachetnych. Krasieński podziwiał niemieckiego pisarza, ale nie zamierzał być jego wiernym uczniem.

Nawiązania do *Fausta*, mniej istotne, choć w jednym zwłaszcza wątku wyraziste, pojawiły się też w następnym dramacie, czyli w *Irydionie*, wydanym w 1836 roku. Chodzi o optymistyczny finał, wzorowany po części na dziele niemieckiego mistrza, w którym napędzany wcześniej potrzebą zemsty i sterowany przez szatana tytułowy bohater został ocalony przed piekłem, za sprawą wstawiennictwa chrześcijanki Kornelii, kobiety przezeń wykorzystanej i zgubionej – w tej kreacji doszukać się można intertekstualnej aluzji do ziemskiego i zwłaszcza zaświatowego losu Małgorzaty, zbawionej pomimo upadku za życia. Tu także odnajdziemy temat paktu z wysłannikiem inferna, Masynissą, tragicznym szatanem, próbującym przekreślić Opatrznościowe zamiary dziejowe. Do jego zawarcia doszło jednakże dopiero pod koniec akcji utworu, Irydion w zamian za obietnicę ujrzenia w przyszłości klęski ceszariańskiej Romy zgodził się oddać swoją duszę (rzecz rozgrywała się w czasach panowania cesza Heliogabala, który jest jedną z głównych postaci w dramacie). Umowa ta została zawarta w momencie, gdy zuchwały i genialny zarazem plan zniszczenia stolicy świata (co zapoczątkowałoby erozję całego imperium), błyskotliwie realizowany przez Irydiona, załamał się na skutek braku poparcia ze strony chrześcijan. Masynissa, przez cały czas wspierający spisek młodego podopiecznego, długo ukrywał przed nim swoją piekielną tożsamość, działaniami młodzieńca sterował, nie ujawniając mu rzeczywistych intencji, co w sposób istotny różni ten związek od relacji Faust – Mefistofeles. Ponadto Irydion nie doświadczał faustycznych pokus i potrzeb, wyobraźnia Greka zdominowana była przez jedno uczucie: zemsty na państwie, które podbiło jego ojczyznę. Hrabia Henryk bez wątpienia bliższy był postaci Fausta, Irydion miał inny literacki prawzór – Konrada Wallenroda.

W *Irydionie* znajdziemy też najbardziej w polskim romantyzmie zdemonizowaną (i tragiczną zarazem) figurę Złego; Masynissa niewątpliwie stanowi mocne przeciwieństwo Mefistofelesa, wydał Bogu wojnę totalną, próbował zniszczyć katakumbowe chrześcijaństwo w Rzymie, zanim stanie się ono kościołem oplatającym cały cywilizowany świat – to był jego cel nadrzędny, dążąc do jego spełnienia, posłużył się swoim ulubieńcem. Stosunek Masynissy do Irydiona był skomplikowany, nie traktował go przecież wyłącznie jako narzędzia, podopieczny ożywił w nim swoście ludzkie emocje, przypominające stosunek rodzica do syna. Patronat tajemniczego starca nad działaniami spiskowca spowodował, iż, mimowiednie, Irydion stał się ofiarą anty-Boskiego Przeznaczenia³⁹, którego Masynissa był reprezentantem i głównym wykonawcą. I oczywiście Zły w batalii z Opatrznością o przyszłość chrześcijaństwa i całego świata musiał przegrać – Krasieński w tym utworze sformułował historiozoficzną tezę o trwałej obecności Boga w historii, którego planów zbawczych piekło pokrzyżować nie może. W tej kwestii, czyli wiary w nieustanną supremację Boga nad ciemną stroną zaświata, *Irydion* przypomina *Fausta*, z tą różnicą, że – powtórzmy – siły infernalne wierzą w możliwość zwycięstwa i Masynissa dąży do niego z wielkim uporem. Jeśli w kreacji Mefistofelesa doszukać się można cech właściwych dla XVIII-wiecznego intelektualisty, to w przypadku diabła stworzonego przez Krasieńskiego prawzoru szukać by trzeba w epickiej tradycji antycznej, w kręgu mitów opowiadających o antyolimpijskich buntach tytanów.

*

Co wynika z przedstawionego pokrótce rejestru faustycznych tropów w najważniejszych polskich dramatach, napisanych w pierwszym pięcioleciu po opublikowaniu pełnej wersji utworu Goethego? Co najmniej trzy kwestie.

³⁹ Kwestię walki, jaką w tym dramacie z Opatrznością prowadzi piekło, sterujące anty-Boskim Przeznaczeniem, znakomicie przedstawiła Maria Janion w rozprawie *Między Przeznaczeniem a Opatrznością* i jej interpretacja zadomowiła się w tradycji badawczej.

Po pierwsze, doceniono rangę arcydzieła, stąd intertekstualne, myślowe i figuralne nawiązania. Najmniej uchwytnie puls dialogu z *Faustem* bije w *Dziadach* Mickiewicza, choć oczywiście można dojrzeć – i nieraz, zwłaszcza dawniej, o tym pisano – polemiczny trop wobec I części niemieckiego dramatu. Słowacki w *Kordianie* w niewielkim stopniu zagospodarował obszar „faustycznych pokus”, natomiast przejął i przetworzył nie tylko wielki temat kuszenia, ale też figurę kusiciela. Najsilniej korespondencja z *Faustem* zaznaczona została w dramatach Krasińskiego, szczególnie w *Nie-Boskiej komedii*, w której w faustyczne marzenia i dążenia wyposażeni zostali dwaj najważniejsi bohaterowie, a hrabia Henryk używał nawet w niektórych monologach fraz mocno przypominających zdania z tyrad doktora; na drugim planie pojawiła się też postać Mefistofelesa, kuszącego arystokratę mirażem sławy i władzy.

Po drugie, centralni bohaterowie tych tekstów, mimo że podatni na faustyczne pokusy, byli w ostatecznym rozrachunku figurami nie tylko odmiennymi, ale w dużym stopniu przeciwnymi wobec Fausta. Konrad, dzielący przecież część marzeń niemieckiego uczonego, nie zawarł paktu z diabłem, którego ceną byłaby jego dusza, zbuntował się przeciw Bogu z mocy wolnej woli, z własnego wyboru, po czym zdobył się na akt rachunku sumienia (przynajmniej przed sobą samym) – ten ostatni fakt w opinii zwłaszcza niektórych polskich badaczy postawił go na przeciwnym biegunie. Kordian, raczej polski Hamlet niżeli Faust, związki z postacią doktora ma słabe, mimo że na jego drodze stanął ten sam (ale jakże inaczej postępujący) kusiciel – z tym drugim, jako uwięziony spiskowiec, podjął spór, przegrał go i stracił poczucie duchowej pewności, ale paktu z diabłem też nie podpisał. Natomiast faustyczni bohaterowie Krasińskiego, Henryk i Pankracy, przegrali i ostatecznie utracili szansę na zbawienie – optymizmowi filozoficznemu Goethego (tak rozumiał polski pisarz sens *Fausta*) autor *Nie-Boskiej komedii* przeciwstawił historiozoficzny i antropologiczny katastrofizm, wizję zbawienia „dążącego” poszukiwacza prawdy

zastąpił obrazem totalnej apokalipsy. Prywatne i polityczne dążenia hrabiego, też poszukującego dróg do wiedzy i samorealizacji oraz utopijny projekt Pankracego, w imię którego wzniecił on rewolucję, zniszczył stary porządek, by stworzyć nowy świat i odrodzić człowieka wbrew Bogu – obu bohaterów zaprowadziły do klęski, bez zaznania owego „momentu wiecznego”, w którym mogliby powiedzieć: „chwilo, trwaj”.

Po trzecie, polscy romantycy potrzebowali innego diabła, mocniej zaangażowanego w historię i politykę, prawdziwie demonicznego i uosabiającego potęgę piekła, które wydaje bezwzględna walkę Bogu. Takim jest Mefisto w ujęciu Słowackiego oraz Masynissa w *Irydionie* Krasińskiego. Faust bodaj wydał się im bohaterem zanadto uczonym, nazbyt wyrozumowanym, może też – i takie tezy stawiano w przeszłości w tradycji badawczej – za bardzo niemieckim. Z kolei Mefistofeles, z wersji Goethego, był za bardzo uległy wobec Stwórcy, by mogli w nim zobaczyć prawdziwe – takie, jakim je widzieli – wcielenie Zła.

4.

Obraz Niemca w polskiej literaturze XIX wieku. Przypisy do portretu zbiorowego

Na początek warto odwołać się do generalizującej konstatacji Wojciecha Wrzesińskiego, zawartej w imponującej rozmiarami monografii *Sąsiad czy wróg*:

W charakterystyce Niemców dokonywanej w pierwszej połowie XIX wieku, po okresie wahań w czasach napoleońskich i pierwszych latach po kongresie wiedeńskim, można było zauważyć podwójną tendencję: utrwalanie się oceny, iż trwale są cechy Niemców dostrzeżone przez historię oraz przenoszenie cech współczesnych z cechami Prusaków na inne grupy społeczności niemieckiej. Powodowało to zanikanie sympatii proniemieckich. Miało to miejsce nie tylko na terenach zaboru pruskiego. Współczesny Niemiec, coraz częściej utożsamiany z Prusakiem, miał wywodzić swoją psychikę, postawy i wartości od czasów prasnówiańskich konfliktów z margrabiami brandenburskimi, przez doświadczenia wojen polsko-krzyżackich, królestwo pruskie, aż do współczesnych dążeń antypolskich¹.

Teza ta, oglądana przez pryzmat tekstów i myśli najwybitniejszych pisarzy pierwszej połowy tego stulecia – a więc Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Mochnackiego, Kraszewskiego – w niemalże części znajduje potwierdzenie, ale i wymaga istotnych korekt. Trzeba też zaznaczyć, iż kwestia niemiecka (pruska) w pismach większości tych literatów zajmuje mniej miejsca niżeli problematyka rosyjska. Z wyjątkiem może Fredry, w caryzmie i rosyjskim imperializmie widzieli oni główne zagrożenie: poza

¹ W. Wrzesiński, *Sąsiad czy wróg? Ze studiów nad kształtowaniem obrazu Niemca w Polsce w latach 1795–1939*, Wrocław 1992, s. 26.

Księgami narodu Mickiewicza nie przypisywano Niemcom (Prusakom) roli historycznego szatana, nie dostrzegano też w pruskim państwie znamion „politycznego piekła”, by użyć słynnego zwrotu Mickiewicza adresowanego do caratu. Ale też próżno szukać na kartach ich utworów figur „przyjaciół Niemców”, odpowiedników „ruskiego wieszcza” z *Ustępu*, kapitana Rykowa z *Pana Tadeusza* czy Majora z *Fantazego*. Kwestia niemiecka i postaci Niemców (Prusaków) wyraźnie znajdowały się – w porównaniu z negatywnymi i pozytywnymi figurami Moskali – w dziełach literackich na drugim planie. Dlaczego tak się działo?

Niewątpliwie ważną rolę w definiowaniu literackiego stereotypu Niemca odegrał Mickiewicz, najpierw jako autor utworów nawiązujących do czasów krzyżackich, czyli *Grażyny* (1823) i *Konrada Wallenroda* (1828). W obu tekstach, słusznie przez współczesnych traktowanych jako poematy maskujące odniesienia do czasów współczesnych (z tym że bardziej dopatrywano się w nich aluzji polsko-rosyjskich niżeli polsko-niemieckich), Krzyżacy w zasadzie stanowili tło poczynañ głównych bohaterów, co więcej, autor nie wyposażył narratora w wyraziste poglądy na temat charakteru i duchowości wroga wpisanego w porządek fabuły, jednakże najważniejsze postaci nie stroniły od jednoznacznego definiowania swego stosunku do „niemieckości”. W *Grażynie* wszyscy Litwini, zarówno ci sytuowani wysoko, jak i nisko w hierarchii wspólnoty – poza księciem Litaworem, który żywił złudzenie, że zdoła zewnętrznego przeciwnika skutecznie wykorzystać w wewnątrzpaństwowym konflikcie – Krzyżaków postrzegają jako podstępного i okrutnego wroga, godnego wyłącznie pogardy, nikt tu nie próbuje dociec, skąd bierze się jego cywilizacyjna i militarna siła. Wyrazicielem opinii wspólnoty i zarazem kodyfikatorem zbiorowego stereotypu antyniemieckiego staje się Rymwid, główny doradca księcia:

Lecz krzyżackiego gadu nie ugłaszcz
Nikt ni gościnnością, ni prośbą, ni dary;
Małoż Prusaki i Mazowska cary
Ziem, ludzi, złota wepchnęli mu w paszcze? –

On wiecznie głodny, choć pożarł tak wiele,
Na resztę naszą rozdziera gardziele. (...)
Na próżno się trzusi
Kto naszych szczerze chce godzić z Krzyżaki;
Bo czy to z kniaziów, czyli z prostych ludzi,
Na Litwie całej nie znajdzie się taki,
Co by ich nie znał chytrości i dumy,
Nie stronił od nich jak od krymskiej dżumy².

Potwierdzenie trafności rozpoznania, że Krzyżak splata dumę z przebiegłością i reprezentuje państwo żywiące się podbojami, w świecie przedstawionym rycerskiego poematu czytelnik odnajdywał w przebiegu fabuły oraz w sposobie zaprezentowania jedynej spersonalizowanej figury wroga, czyli komtura Ditricha von Kniprodego, wpisanego w rolę butnego rycerza, gardzącego przeciwnikiem, w którym widzi niższy byt pod względem cywilizacyjnym i militarnym.

Bardziej złożone podejście odnaleźć można w powieści poetyckiej napisanej kilka lat później w Rosji. W *Konradzie Wallenrodzie*, mimo że całość akcji osadzona została w Malborku, wyrazistych postaci krzyżackich znowuż brakuje, ale istota państwa – jako despotii nastawionej na podbijanie i niszczenie okolicznych narodów pod pretekstem szerzenia chrześcijaństwa – określona została jeszcze wyraźniej niż poprzednio. Konrad i Halban, główni bohaterowie poematu, uznali, iż jedynym sposobem skutecznej walki z tak zaprogramowanym mocarstwem, wspieranym przez europejskie rycerstwo i Kościół, może być jedynie jego podstępne osłabienie od środka, poprzez osadzenie w centrum władzy szpiega, który zdestabilizuje militarny agregat przemocy. Ryzykowną misję, naznaczoną tragicznym konfliktem sumienia³, jak wiadomo, wykona Konrad alias Walter Alf osobiście. Jednocześnie jego marzenie o zażegnaniu sąsiedzkiego konfliktu, wpisane w słynne zdanie adresowane do Aldony: „Już dosyć zemsty – i Niemcy

² A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Rocznicowe*, t. 2, Warszawa 1997, s. 21.

³ Cf. M. Janion, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Warszawa 1990.

są ludzie”⁴, nie zostanie zrealizowane, kołowrót morderczych wojen, można sądzić, nie ustanie, stanowi bowiem nieusuwalny element lokalnego porządku dziejowego. Ale w tym właśnie poemacie pojawił się problem zasadności dostrzegania człowieczeństwa nawet w śmiertelnym wrogu, co jest sprawą godną uwagi.

Zainicjowany przez Mickiewicza w wysokim obiegu literackim temat krzyżacki, podtrzymany przez Słowackiego m.in. w powieści poetyckiej *Hugo* czy dramacie *Zawisza Czarny*, nabierze nowej dynamiki wraz z rozwojem powieści historycznej w drugiej połowie XIX wieku. Ceniona ówczesnie, oparta na rzetelnym wyzy-skaniu źródeł, powieść Kraszewskiego *Krzyżacy 1410*, a zwłaszcza bestseller Sienkiewicza z 1900 roku stanowiąc będą jego kolejne kulminacje. Sienkiewicz, po części w imię prawdy historycznej, odstąpił od makiawelicznego przesłania poematu Mickiewicza, czyli idei walki tajnej i podstępnej. Powieść *Krzyżacy* korespon-dowała niewątpliwie z jego wieloma wypowiedziami na temat represyjnych wobec Polaków działań Bismarcka i następców (pi-sarz zresztą doceniał talenty polityczne żelaznego kanclerza, ale w odpowiedzi na ankietę tygodnika „Gegenwart” napisał: „Prak-tyczny polityk zabił w nim wielkiego człowieka”), zatem utwór miał potwierdzać fakt generalnej ciągłości strategii zaborczego państwa od czasów Zakonu do współczesności. W historycznym eposie, swobodnie wykorzystując źródła i opracowania badaczy, powieściopisarz, operując ostrym kontrastem, zderzył dwa świa-ty: polsko-litewski i krzyżacko-niemiecki. „Krzyżackiemu mode-lowi ekspansji – trafnie pisał Tadeusz Bujnicki – przeciwstawia Sienkiewicz polską misję religijno-cywilizacyjną. W powieści jest ona zarówno łagodną pokojową formą nawracania, jak i realizacją konieczności dziejowej”⁵.

Podobny sens ma personalna konfrontacja dwu przywódców, czyli Jagiełły i Ulricha von Jungingena. Ten pierwszy uosabia typ sprawiedliwego króla chrześcijańskiego, który do argumentu siły

⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 2, s. 129.

⁵ T. Bujnicki, *Wstęp*, w: H. Sienkiewicz, *Krzyżacy*, Wrocław 1990, s. XLVII, BN I 270.

ucieka się w sytuacji absolutnie koniecznej, ten drugi ucieleśnia model władcy-rycerza (nie pozbawionego cech wielkości, dodajmy), wojowniczego polityka uznającego siłę za najważniejszy środek służący realizowaniu celów zakonnego imperium. Godzi się wszelako zauważyć, iż w powieści tej Sienkiewicz nie odmówił niektórym Krzyżakom cnoty męstwa i swoistego przywiązania do zasad kodeksu rycerskiego, jak choćby w przypadku Arnolda von Badena, zwyciężonego przez Zawiszę Czarnego pod Grunwaldem – opis ich pojedynku, największych herosów obu armii, wzorowany był niewątpliwie na klasycznej tradycji epickiej, tej spod znaku Homera. Męstwo i dzielność nie były zastrzeżone wyłącznie dla strony polskiej, jednakże Krzyżacy używali tych cnót w złych celach „generalnych”. Autor utworu bowiem nie pozostawiał wątpliwości co do tego, która strona konfliktu dźwży rację moralną, aluzyjnie zaś sugerował – niejako w opozycji do przesłania *Konrada Wallenroda* – że heroiczny i otwarty opór całej wspólnoty wobec germańskiej presji może owocować zwycięstwem.

Sumując wątek krzyżacki, należałoby powiedzieć, iż niewątpliwie rację ma Wrzesiński, gdy dowodzi, że w XIX wieku tematyka ta służyła budowaniu historycznej analogii do nowoczesnego państwa pruskiego, analogii opartej na przeświadczeniu, iż w perspektywie długiego trwania agresywne cechy ujawnione w epoce średniowiecza przez zaborczy Zakon znalazły kontynuację w czasach późniejszych, stanowią zatem trwałe składniki niemieckiego charakteru wspólnotowego, niemieckiego, jako że tradycję krzyżacko-pruską nierzadko rozciągano na całość różnorodnej zbiorowości niemieckiej.

Szansę na korektę tezy wiążącej „krzyżackość” z „niemieckością” niesły doświadczenia związane z przemarszem przez ziemie różnych landów powstańców listopadowych w latach 1831–1832, tym bardziej że tamte wydarzenia wywołały spory ruch w niemieckiej literaturze, znany głównie pod terminem *Polenlieder*, w którym uczestniczyli m.in. cenieni poeci Franz Grillparzer, Nikolaus Lenau, Friedrich Hebbel czy też Heinrich Laube, autor

życzliwego Polakom eseju *Polen*, oraz Christian Dietrich Grabbe, przymierzający się do napisania dramatu o Kościuszcze. Ów propolski nurt napotkał jednak nikły oddźwięk w spuściźnie Wielkiej Emigracji. Wprawdzie w niemieckim przekładzie *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicz wpisał dedykację: „Te księgi narodu polskiego, pod nadzorem autora wiernie przetłumaczone na język niemiecki, dedykuje tenże narodowi niemieckiemu w dowód szczerzego szacunku i wdzięczności za braterskie przyjęcie, które zgotowano jemu i jego nieszczęśliwym rodakom na ich pielgrzymstwie” – to przecież właśnie w tychże *Księgach* poeta zawarł bodaj najsilniej przez siebie wyrażoną krytykę Niemiec i Niemców, dowodząc, że ich „bałwanem”, czyli bogiem, najżywotniejszą potrzebą stał się materialistycznie pojmowany dobrobyt. „A zaś Niemcom zrobiono [w czasach nowożytnych] bałwana, który się nazywał Brodsinn, czyli Dobrobyt. (...) A Niemiec rzekł: Ojcem moim jest warsztat, a matką moją knajpa”⁶. W historiozoficznym i przez to uproszczonym wywodzie w *Księgach narodu* orzekł, iż wprawdzie w średniowieczu Niemcy współtworzyli uniwersalną, paneuropejską wspólnotę wolności, ale w późniejszych wiekach zapadli w bezruch, zapatrzyli się w nowego „bałwana”, a funkcję negatywnego kreatora dziejów przejęli władcy, zaś najgorszy z tego gatunku, pruski król Fryderyk II, wprowadził w obieg europejskiej dyplomatyki koncepcję „zaokrąglenia politycznego”, która dała impuls do rozbiorów Rzeczypospolitej. Tym sposobem w ujęciu poety Fryderyk dostał się w poczet „trójcy szatańskiej”, najbardziej znieprawionych władców szeroko rozumianej współczesności:

Na koniec w Europie bałwochwalskiej nastało trzech królów: imię pierwszego Fryderyk drugi pruski, imię drugiego Katarzyna druga rosyjska, imię trzeciego Maria Teresa austriacka. I była to trójca szatańska, przeciwna Trójcy Bożej (...). Fryderyk, którego imię znaczy przyjaciel pokoju, wynajdywał wojny i rozboje przez całe życie i był jako szatan dyszący wojną, który by przez pośmiewisko nazwał się Chrystusem, Bogiem pokoju⁷.

⁶ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. 5, Warszawa 1997, s. 13.

⁷ Ibidem, t. 5, s. 15.

Bardziej zniuansowane podejście do „kwestii niemieckiej” odnaleźć można w *Panu Tadeuszu*; próżno wprawdzie szukać w świecie kresowej szlachty stronników np. kultury germańskiej, a ten, co poprzez pomyślny z Królewcem handel pomnaża swoją majątność, czyli Bartek zwany (przez złośliwość) Prusakiem, jest ich najzaciętszym krytykiem, ale właśnie w tym eposie pojawia się figura spolonizowanego Niemca, która w dobie późniejszej dominacji powieści realistycznej stanie się bardziej trwałym elementem pejzażu polskiego. Mowa o Buchmanie, „panu komisarzu z Klecka”, zarządcy dóbr radziwiłłowskich, którego ojciec przybył w te strony i rychło się spolszczył. Buchman, ekscentryczny sympatyk rewolucji francuskiej, przez okoliczną szlachtę uznany został za „dobrego patriotę”, choć ta przy różnych okazjach nie szczędzi mu uszczypliwości, bo uczony agronom zanedbato odróżnia się stylem myślenia i sposobem bycia⁸. Niemniej jednak bohater o korzeniach niemieckich znalazł swoje miejsce w polskiej wspólnocie, co stanowi jeszcze jeden dowód na rzecz tezy, iż formułując w eposie nową ideę narodu, poeta odwoływał się do koncepcji obywatelskiej i ponadstanowej, a nie etniczno-szlacheckiej. W galerii figur literackich z lat trzydziestych Buchman, Niemiec z urodzenia i Polak z wyboru, był raczej figurą osamotnioną. Inaczej przecież w bajeczną zbiorowość słowiańską włączył Słowacki Fon Kostryna, postać szekspirowską, kochanka Balladyny i zarazem

⁸ Pigoń w komentarzu do poematu tak pisze o tej postaci: „Na uboczu trochę od tej szlachty stoi Buchman (...). Pochodził z Niemców, ojciec jego jeszcze przybył w te strony i wnet się spolszczył; syn urodzony w Polsce był «dobrym patriotą». Uczony, postępowy agronom, przesiąkły ideami wielkiej rewolucji francuskiej, które wyznaje i głosi po doktrynersku; przezorny i raczej tchórzliwy, śpieszniej mu do trybunału rewolucyjnego niż na pole bitwy. Mimo wszystko ma, choć nie szlachcic, pewien mir u szlachty, co zresztą nie przeszkadza, że w chwili gorętszej nie szczędzi mu dotkliwych przekąsów. Również poeta ze złośliwym uśmiechem ujawnia jego doktrynerskie ćwieki w głowie. Bądź co bądź jest to przedstawiciel mającego się niebawem ukształtować nowego porządku społecznego, już pozastanowego”. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie*, oprac. S. Pigoń, Wrocław 1982, s. 638, BN I 83.

jej rywala do władzy⁹. Fon Kostryn, wzór „czarnego rycerza”, nie gardzącego zbrodnią i (zgodnie ze stereotypem) nienawidzącego Lachów, krwawą i podstępną rozgrywkę z królową rodem z lechickiego ludu przegrywa, w czym widzieć można, rzecz jasna, ironiczną zabawę poety ze stereotypowymi uproszczeniami, które nakazywały w Słowianinie (a już w Polce zwłaszcza) widzieć prawą duszę, a w Niemcu mistrza intrygi. Tu kosa (niemiecka i arystokratyczna) trafiła na kamień (słowiański i ludowy).

Pora wrócić do pytania: dlaczego tak niewiele możemy odnaleźć rozbudowanych figur zarówno dobrego, jak i złego Niemca w tekstach najwybitniejszych polskich romantyków, którzy przecież żywo i z nie małym znanstwem oceniali kulturę i sytuację polityczną nie tylko w Prusach, ale i w całych Niemczech, czemu w publicystyce czy w listach często dawali wyraz? Hipotetyczne wyjaśnienie może brzmieć następująco: zaborcza ekspansywność zwłaszcza Prus generowała (u Lelewela, Mickiewicza, Krasińskiego, Cieszkowskiego, Libelta) potrzebę ujemnych kwalifikacji historiozoficznych germańskiej wspólnoty i po części paraliżowała chęć do wprowadzania w obieg postaci Niemca-przyjaciela, zarazem pamięć o wielkiej spuściźnie literackiej i filozoficznej Niemców, której polski romantyzm tak wiele zawdzięczał, utrudniała kreowanie wyłącznie uproszczonych, nieprzychylnie potraktowanych postaci niemieckich. Wielkie dzieła – choćby *Dziady*, *Kordian*, *Nie-Boska komedia* – zrodziły się przecież na gruncie dialogu, nie-rzadko sporu, z niemiecką kulturą, z utworami Goethego i filozofią Hegla w szczególności. Wyjaśnienie takie budzić może rozliczne wątpliwości (np. dlaczego zabrakło Niemców „faustycznych”, wewnętrznie złożonych, duchowo skomplikowanych, czyli figur, w których lubował się polski i europejski romantyzm?), ale faktem jest, iż wielu polskich romantyków doświadczało syndromu dualistycznego podejścia do Niemiec i Niemców, czego ważne przykłady odnaleźć można choćby w myśli Mochnackiego i Krasińskiego.

⁹ Cf. W. Weintraub, „Balladyna”, czyli zabawa w Szekspira, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 4.

Mochnecki, który swoją teorię kultury (a w jej ramach koncepcję literatury narodowej) wywiódł wprost z filozofii natury Friedricha W. Schellinga¹⁰, w arcyciekawym esejem emigracyjnym *O rewolucji w Niemczech* postawił tezę, która później powtarzana będzie przez wielu polskich znawców problematyki niemieckiej: iż dawniej i współcześnie znakomity rozwój kultury germańskiej nie przekładał się na wielki czyn historyczny rozdrobnionego olbrzyma, dzięki czemu zresztą, zauważał, przetrwać mogli Słowianie – „Z jednego źródła bierze początek wielka niemoc polityczna kraju tak obszernego i wielka umysłowa potęga Niemiec”¹¹. Owym źródłem było wewnętrzne zróżnicowanie, wielość wektorów w polityce i kulturze. Mochnecki zarazem gwałtownie zaatakował filozofów (z Kantem i Heglem na czele) i literatów (Goethego w szczególności) za zdradę ideałów wolności i wspieranie monarszych despotyzmów. „Niemcy są krajem *par excellence* filozoficznym, literackim”¹² – a powinny stać się matczynikiem rewolucji. Nie ukrywał, iż liczy na republikańską emeutę, która, jednocząc niemiecki naród (pod jego adresem wyraził wiele ciepłych uczuć) w silne państwo, zmiażdży autokrację pruską i austriacką, przyczyniając się tym samym do przebudowy Europy i odzyskania przez Polskę suwerenności. W republikańskich i zjednoczonych Niemczech widział klucz do lepszej przyszłości kontynentu.

Krasiński, który poprzez *Nie-Boską komedię* wprowadził w obieg kulturowy figurę „fabrykanta Niemca” jako symbolu materializmu i duchowego zgnęśnienia¹³, potwierdzał tezę Mochneckiego o rozbracie istniejącym między wyrafinowaną filozofią

¹⁰ Cf. K. Krzemień-Ojak, *Maurycy Mochnecki. Program kulturalny i myśl krytycznoliteracka*, Warszawa 1975.

¹¹ M. Mochnecki, *O rewolucji w Niemczech*, w: *Pisma krytyczne i polityczne*, red. J. Kubiak, E. Nowicka, Z. Przychodniak, t. 2, Kraków 1996, s. 182.

¹² Ibidem, s. 192.

¹³ Znużony małżeńskim życiem hr. Henryk mówi: „Od dnia ślubu mojego spałem snem odrętwiałym, snem żarłoków, snem fabrykanta Niemca przy żonie Niemce – świat cały jakoś zasnął wokół mnie na podobieństwo moje” – Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Janion, Wrocław 1974, s. 11-12, BN I 24.

i (nie)zdolnością do wspólnotowego, historycznie pozytywnego czynu, choć oczywiście nie rewolucję miał tu na myśli. W niedokończonym historiozoficznym traktacie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* Germanów nazwał „plemieniem filozoficznym”, przypisał im umiejętność wykrywania i kreowania myślowych syntez, z czego – dowodził – wypływa „umysłowe bohaterstwo” tego plemienia, ale towarzyszy mu od wieków nadmierna uległość wobec władzy, „sięgająca podłości nieraz”. Stąd bierze się rozłam między myślą i bytem, między niemieckim duchem i ciałem¹⁴.

W drugiej połowie XIX wieku romantyczne schematy przedstawiania Niemiec i Niemców znajdują liczne kontynuacje, ale przede wszystkim dzięki rozwojowi powieści wzbogaci się galeria postaci wywodzących się w sensie etnicznym z tej nacji. O trzech obszarach krótko chciałbym tu wspomnieć: przybliżaniu wspólnej przeszłości za sprawą powieści historycznej, reakcji na nasilający się przez całą drugą połowę stulecia proces germanizacji oraz rozszerzeniu tematu zapoczątkowanego przez Mickiewicza, czyli dobrowolnego wrastania niektórych Niemców w świat polski. Jeśli chodzi o przestrzeń historyczną, była już mowa o wątku krzyżackim. Teraz, tytułem przykładu, należy przypomnieć znakomitą trylogię saską Kraszewskiego, opublikowaną w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych, a zwłaszcza dwa jej członki: *Hrabina Cosel* i *Brühl* oraz powieść *Stara baśń* (po raz pierwszy wydaną w 1876 roku). W obu tekstach „saskich” Kraszewski dał ciekawą analizę polityki elektorów i zarazem polskich królów: Augusta II i jego syna, ukazał mechanizmy przenikania się słabnącej polskiej demokracji szlacheckiej i saskiego autokratyzmu. W *Hrabinie Cosel* – a postaci kobiet niemieckich niewiele dotąd było w polskiej literaturze – na plan pierwszy wysunął dzieje wznoszenia i upadku ambitnej Anny von Hoym, kochanki Augusta II Mocnego, nie rezygnując przy tym z próby nakreślenia żywych portretów psycholo-

¹⁴ Vide Z. Krasieński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: *Pisma filozoficzne i polityczne*, oprac. P. Hertz, Warszawa 1999, s. 5-65.

gicznych obojga głównych bohaterów. Powieść druga zawierała opis błyskotliwej kariery dworsko-politycznej Heinricha von Brühla, której finałem będzie pozycja wszechwładnego ministra na dworze Augusta III. Tu znowu napotkamy pogłębione portrety psychologiczne króla oraz małżonki ministra Marii Anny. Tematyka polsko-niemiecka w dziełach Kraszewskiego zajmowała istotne miejsce. Pisząc powieści o epoce saskiej, Kraszewski próbował niewątpliwie zwrócić uwagę polskiego czytelnika na historyczne związki z innymi obszarami Niemiec niżeli krzyżacko-pruskie. Z kolei w *Starej baśni*, zawierającej próbę rekonstrukcji procesu narodzin państwa polskiego, w fazie prehistorycznej umieszczał początki walk z Germanami, ukazywał narodziny zjawiska ekspansji z zachodu na ziemie Polan, wzmacniając tym samym mit o odwieczności konfliktu polsko-niemieckiego. Najwyrazistszą figurą Niemca w tej powieści był bodaj kupiec Hengo (uformowany wedle dość stereotypowych cech: mocno zbudowany, rudy, przy tym podstępny), który profesję oficjalną łączył z misjami szpiegowskimi, za co zapłacił życiem (został zabity przez Słowianina Dobka, którego próbował sprowadzić na ścieżkę zdrady). W centrum świata przedstawionego znalazła się wszelako nakreślona z epickim rozmachem opowieść o kształtowaniu się nowych instytucji władzy (wątek objęcia rządów przez Piastów) oraz o powszednich doświadczeniach, w tym obyczajowości Słowian z czasów przedchrześcijańskich.

Kwestia presji germanizacyjnej i długotrwałego wielkopolskiego oporu nie znalazły, o dziwo, literackiego przybliżenia na miarę znaczenia tego zjawiska. W zbiorowej pamięci ostały się chyba przede wszystkim wielkopolskie opowiadania Sienkiewicza, które wprowadziły kilka drobnych figur prześladowców, czasem bezimiennych, jak pruscy profesorowie z poznańskiej szkoły, którzy stosując bezduszny dryl, przyczynili się do śmierci 11-letniego Michasia, dobrego acz przeciętnie uzdolnionego chłopca, rozdartego pomiędzy oczekiwaniami matki i wymaganiami przeciążonego programu szkolnego (*Z pamiętnika poznań-*

skiego nauczyciela). Najciekawsza niewątpliwie w tym nurcie była ironiczna mikropowieść *Bartek Zwycięzca*, opisująca losy przy ciężkiego na umyśle, ale nad wyraz krzepkiego chłopca z wielkopolskiej wsi, który wsławił się dzielnością i przesiąkł pruską mentalnością podczas wojny w latach 1870–1871. Do rangi symbolicznej urasta scena, gdy po bitwie pod Gravelotte Bartek pytany przez sławnego generała Steinmetza, czy wie, dlaczego tak zażadle bił Francuzów, odparł: „Bo to także Niemcy, tylko ścierwa gorsze!”¹⁵, czym rozbawił znakomitego dowódcę, ale i stracił szansę na podoficerski awans nie z powodu osobliwego „patriotyzmu” pruskiego, lecz z racji pospolitej głupoty. Bartek, ufny w siłę orderów wojennych, stanął w rodzinnej wsi w obronie syna prześladowanego przez pruskiego nauczyciela Boegego (to jeden z niewielu obdarzonych nazwiskiem pruskich germanizatorów w ówczesnej polskiej literaturze!), w wyniku czego dostał się w tryby maszyny prawnej, trafił do więzienia i stracił zadłużone gospodarstwo na rzecz kolonizatora Justa. O sposobie przedstawienia figur niemieckich trafnie pisał Jarosław Maciejewski:

W Bartku Niemców jest wielu, ale każdy z nich pojawia się tylko na moment i legitymuje jakimś jednym rysem charakterystycznym, reprezentującym jedną z form germanizacji: Boege – germanizacja szkolnictwa; Just – kolonizacja niemiecka; landrat – nacisk administracji pruskiej; Steinmetz, oficerowie i kapral – wpływ „drylu” pruskiego pokazany na różnych szczeblach organizacyjnych i politycznych. Schulberg – konkurencja wielkiej własności junkierskiej z bankrutującą własnością ziemską. Odnosi się wrażenie, że te postacie pokazane są po to, aby wprowadzić do utworu wszystkie te zagadnienia – i aby bronić Boże żadnego z nich nie opuścić – o których bardzo szeroko dyskutowało się w publicystyce ówczesnej¹⁶.

Maciejewski podkreślał „jednostronne oświecenie całego zagadnienia niemieckiego. W utworze wszyscy Niemcy są zasadniczo postaciami negatywnymi. Nie ma żadnego pozytywnego

¹⁵ H. Sienkiewicz, *Bartek Zwycięzca*, w: *Wybór nowel i opowiadań*, oprac. T. Bujnicki, Wrocław 1986, s. 359, BN I/231.

¹⁶ J. Maciejewski, „Wielkopolskie” opowiadania Henryka Sienkiewicza, Poznań 1957, s. 116.

Niemca, dobrego, życzliwego dla Polaków, którego chyba w żywotnej jeszcze tradycji wspólnych walk wolnościowych nie trudno byłoby znaleźć¹⁷. Taka postać „dobrego Niemca” pojawiła się marginalnie w innym opowiadaniu Sienkiewicza, *Wspomnienie z Maripozy*, gdzie można odnaleźć portret germańskiego poczcivca, żołnierza, który walczył pod rozkazami Mierosławskiego.

Dodajmy, wracając do *Bartka Zwycięzcy*, że zanim utracił majątek, bohater zdążył jeszcze w wyborach parlamentarnych, zastraszonego, zagłosować, podobnie jak chłopci z jego wsi wcześniej walczący w wojnie prusko-francuskiej, na niemieckiego kandydata, przez co pogrzebał szanse okolicznego polskiego szlachcica. Sienkiewicz w ten sposób wystawił krytyczną ocenę wielkopolskiej pracy organizacyjnej, ocenę niewątpliwie krzywdzącą, co spotkało się z krytyką na łamach prasy. W „Tygodniku Ilustrowanym” w numerze 336 (1882 rok) anonimowy korespondent z Wielkopolski pisał:

W noweli p. Sienkiewicza i Bartek i inni włościanie z Pognębina głosują na obcych kandydatów, wbrew przykładom bohaterstwa wiejskiego ludu naszego, rozumiejącego już tak dokładnie obowiązek swój w tym względzie, iż niejeden woli utracić zarobek i utrzymanie całej rodziny, byle nie głosować przeciwko sumieniowi swojemu. Pod wrażeniem tylu ofiar szlachetnych, nie dziw, że nowela p. Sienkiewicza przykre tu wywołała uczucia i wrażenia, mimo całej jej literackiej wartości¹⁸.

Zagadką pozostaje fakt, dlaczego „najdłuższa wojna nowoczesnej Europy”, mająca wielkie postaci po stronie polskiej i wybitnych polityków po przeciwnej (Bismarck choćby!), nie doczekała się swojej epopei, przynajmniej na miarę *Nad Niemnem*. Orzeszkowa zresztą temat germanizacyjnych represji w szkolnictwie wprowadziła do pierwodruku noweli *A...B...C...*, opowiadającej o karze, jaka spadła na młodą pozytywistkę Joannę Lipską, za nauczanie grupki polskich dzieci rodzimego języka¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 120.

¹⁸ Cyt. za: ibidem, s. 125.

¹⁹ Pierwotnie opowieść Orzeszkowej dotyczyła presji rusyfikacyjnej (druk zaczęto w roku 1884 w „Świcie”), jednak po interwencji cenzury przeniosła akcję w obręb zaboru pruskiego i tak rzecz przedstawiła w pierwodruku („Gaze-

Objaśnienie, że stało się tak z przyczyny, iż najważniejsze polskie powieści ówczesnie koncentrowały się na rzeczywistości zaboru rosyjskiego, tłumaczy niewiele, choć to ukierunkowanie zdecydowało o tym, że w literackich światach przedstawionych w większym stopniu pojawili się Niemcy jako mniejszość etniczna wrastająca w polski pejzaż. Tu szczególna zasługa Prusa i na dwóch jego powieściach na chwilę skupię uwagę. *Placówkę* (1886) opacznie czasem interpretowano jako rzecz o walce polskich chłopów z niemiecką kolonizacją w zaborze rosyjskim. Rzecz w tym, że chłopci ze wsi nad Białką, a już zwłaszcza Ślimak, nie mieli świadomości narodowej, a jego opór przeciw Niemcom wynikał z lęku przed skutkami korzystnej finansowo oferty, jaką w imieniu kolonizatorów złożył Hamer, butny, ale i autentyczny przywódca małej wspólnoty, taki, jakiego w tej wsi wśród Polaków brakowało. Ślimak mógłby za proponowane pieniądze gdzie indziej kupić lepsze gospodarstwo, ale możliwość ruszenia się poza okoliczny horyzont przekraczała granice jego wyobraźni; stąd wziął się jego bezradny, ale „zwycięski” opór. Germanizacja nie była celem tychże kolonistów, na ziemiach polskich przebywali od dawna i z wolna ulegali procesowi polonizacji²⁰.

ta Warszawska”, 1886 rok). W wydaniu z 1907 roku pisarka przywróciła wersję pierwotną, osadzoną w zaborze rosyjskim.

²⁰ Tadeusz Żabski tak pisał o aktywności niemieckich kolonistów w tej powieści: „Prus stara się patrzeć na sprawę obiektywnie, bez nacjonalistycznych uprzedzeń i nietolerancji. Otóż koloniści z *Placówki* nie byli ani propagatorami, ani realizatorami pruskiej polityki «Drang nach Osten», prowadzonej przez Bismarcka szczególnie intensywnie w latach ukazywania się kolejnych odcinków powieści. Należeli oni do pokolenia, które przywędrowało do Królestwa już dawno, zmuszeni ciężkimi warunkami życia we własnym kraju – brakiem odpowiedniej ilości ziemi i pracy, surowymi rygorami administracyjnymi, obowiązkiem służby wojskowej. Stary bakałarz czuł się jeszcze Niemcem, ale jego córka, urodzona na ziemi polskiej(...) zaczęła tracić poczucie przynależności narodowej; mówiła, że „pochodzi z Niemców”. (...) Polonizujący się koloniści z *Placówki* zachowują jednak na razie odrębność grupową, tworzą zespół zwarty choć skłócony, spójny choć niejednolity wewnętrznie. Zmusza ich do konsolidacji stałe przenoszenie się z miejsca na miejsce. To „błędny naród” – mawiał Ślimak – który żyje „dziś tu, jutro tam”, jak Cyganie”. T. Żabski, *Wstęp*, w: B. Prus, *Placówka*, oprac. T. Żabski, Wrocław 1987, s. XXXII-XXXIII, BN I 251.

Zorganizowani i przedsiębiorczy, lekceważyli chłopów nie z powodu ich nacji czy religii, ale z przyczyny braku takich cech, jak gospodarność i umiejętność wspólnotowego działania. Ślimak demonizował Niemców i powieść co do tego nie pozostawia wątpliwości.

Piękny portret rodziny niemieckiej zakorzenionej w świecie polskim przynosi *Lalka*. Rodzina Minclów, pracowitych sklepikarzy, wrosła w pejzaż Warszawy i dała szansę na ocalenie Rzeckiemu (najpierw w sierocym dzieciństwie, a potem gdy w 1854 roku wrócił z wojennej wyprawy na Węgry w czasach Wiosny Ludów) i Wokulskiemu, po jego doświadczeniu zesłańczym w okolicach Irkucka, które było wynikiem udziału w powstaniu styczniowym. Patriarcha Jan Mincel – o którym stary subiekt Rzecki napisał, iż „był ojcem i nauczycielem swoich praktykantów i najczujniejszym sługą sklepu”²¹ – żywił jeszcze sympatie proniemieckie i śmiertelnie nienawidził Napoleona, ale już jego synowcowie, Franc i Jan, mieli poglądy pronapoleońskie i antygermańskie. Z żoną młodszego Jana, piękną Małgorzatą Pfeifer, gdy ta owdowieje, ożeni się Wokulski, co otworzy mu drogę do wielkiej kariery w świecie biznesu i arystokracji. Bodaj niemieckie pochodzenie miał też August Katz, subiekt u Mincłów i najbliższy przyjaciel Rzeckiego, polski patriota z wyboru, który zginął w kampanii węgierskiej. W obrazie Warszawy, wpisanym w świat *Lalki*, Niemcy stanowili element ważny, co więcej – dwaj główni bohaterowie, Wokulski i Rzecki, nie żywiłi żadnych uprzedzeń antygermańskich, a w przełomowych dla ich życia chwilach nie zawahali się związać swoich losów z rodziną o niemieckich korzeniach. Stary Jan Mincel miał zresztą powieściowego poprzednika w osobie uczciwego rzemieślnika Hebla, bohatera *Krewnych* (1857) Józefa Korzeniowskiego, który pomógł odnaleźć się w życiu Ignacemu Zabuzskiemu, potomkowi zdeklasowanego rodu szlacheckiego. Hebel troskliwie zadbał o to, by wyrzucony poza nawias nobilitowanej warstwy chłopak

²¹ B. Prus, *Lalka*, oprac. J. Bachórz, Wrocław 1991, s. 59, BN I 262.

zdobył pożyteczny fach, który pozwolił mu stanąć na własnych nogach, a nawet stać się artystą w nowo poznanym zawodzie. Mniej życzliwy portret Niemca odnaleźć można w opowiadaniu Prusa zatytułowanym *Powracająca fala* (1880). Chodzi o fabrykanta Adlera, bez skrupułów wyzyskującego polskich najemników (rzecz usytuowana jest w zaborze rosyjskim), co doprowadza najpierw do śmierci próbującego wybić się na ekonomiczną samodzielność robotnika Gosławskiego, a później do śmierci syna fabrykanta, w pojedynku próbującego obronić dobre imię ojca (w finale dydaktycznej opowieści Adler, zdruzgotany przez „powracającą falę” uruchomionego przez siebie zła, niszczy własną fabrykę i popełnia samobójstwo).

Wiek XIX zamyka ważna powieść Reymonta *Ziemia obiecana* (1899), w której Niemcy stanowią podstawowy element panoramy przeżywającej niebywały rozwój Łodzi, ukazanej jako nowożytnie wcielenie Babilonu i Molocha zarazem. Reymont skupił uwagę na przemysłowej oligarchii i w tym kręgu odnajdziemy serię różnych niemieckich typów charakterologicznych. Jeden z najbogatszych, stary Herman Bucholc, u którego karierę inżyniera zaczyna Borowiecki, jest przykładem satrapy, bezwzględnego wyzyskiwacza, znajdującego osobliwą przyjemność w odrzucaniu prośb o wsparcie, ale i geniusza lokalnego biznesu, człowieka o żelaznej woli, który przez lata konsekwentnie budował swoje imperium. Jego śmierć wstrząśnie całym miastem, nie z sympatii, lecz z tej racji, że wytwórca tandetnych tkanin stał się, zdawało się, nieśmiertelną ikoną tego miejsca.

Bucholc umarł? Ten Bucholc, który zawsze był, o którym od pięćdziesięciu lat mówiono, którego każdym krokiem się zajmowano, który niepodzielnie panował nad Łodzią; ten Bucholc, którego bogactwa olśniewały wszystkich, ten mocarz, ta dusza Łodzi i jej duma! Ten przeklinany i podziwiany – umarł! Jakież zdumienie opanowywało masy, które nie mogły się pogodzić z tym prostym faktem śmierci. Po kantorach, warsztatach i fabrykach zaczęło się zaraz wysnuwać tysiące legend o jego życiu, jego milionach i o jego szczęściu; ciemne masy robotnicze nie rozumiały jego woli żelaznej i bezwzględnej, którą nagiął dowolnie wszystko i wszystkich, jego genial-

ności w swoim rodzaju; masy widziały tylko skutek – olbrzymie bogactwa, które wzrosły w ich oczach, przy nich, gdy oni jak dawniej nie posiadali nic²².

Przeciwieństwo Bucholca stanowi ojciec Maksa Bauma (jednego z trzech głównych bohaterów utworu), przemysłowiec starej daty, szanujący pracowników, obojętny na ducha bezwzględnych czasów, co doprowadzi jego firmę do klęski. Maks, przyjaciel Borowieckiego (Polaka z herbem na wizytówce) i Welta (reprezentanta świata żydowskiego), to przykład „uczciwego Niemca”, skorego do potępiania szachrajstw przemysłowców, choć i jego w końcu wciągnie łódzkie bagno. Pracowity i w głębi ducha szlachetny – Moryc Welt nazwie go „sentymentalnym Niemcem” – czuły na urok prowincjonalnego życia polskiej szlachty, skończy przecież jako biznesowy partner Wilczka, jednej z najbardziej obrzydliwych polskich figur w tym utworze. Na szczycie drabiny przemysłowców, w pobliżu Bucholca, stoi milioner Müller, figura podwójna, człowiek (z pozoru przynajmniej) prostacki, obojętny na dzieła kultury, ale i zdystansowany wobec posiadanego bogactwa oraz światka biznesowych intryg. Nie żywi też przesądów narodowościowych, córkę Madę – przykład dobrej, ale ograniczonej germańskiej kobiety – z chęcią odda za mąż za bankrutującego Borowieckiego, przekazując mu całą władzę w ogromnym przedsiębiorstwie. Tym sposobem polski bohater, który zerwał ze spuścizną szlachecką, dzięki niemieckiemu majątkowi zdobył pozycję pierwszego *Lodzermenscha*. A że mu to szczęścia nie przyniosło, to już zupełnie inna historia.

Na koniec przywołam ważną opinię Sławomira Meresińskiego:

Różnorodne sylwetki Niemców, z których zawsze jednak przebijają dominujące poczucie ich głębokiej odmienności od Polaków, rysowane często z pogardą, wrogością lub sztywetem, nie wykraczają poza stereotypy i są świadectwem presji, jaką na świadomość Polaków wywierała aktualna sytuacja polityczna. Ani fascynacja romantyków niemiecką myślą filozoficzną, ani aproba ta pozytywistów dla odnajdywanych u Niemców cnót domowych

²² W. Reymont, *Ziemia obiecana*, oprac. M. Popiel, Wrocław 1996, s. 369, BN I 286.

nie wpłynęły na złagodzenie tego wizerunku; jedynie Niemiec asymilujący się, a więc wyrzekający się swej „niemieckości”, mógł liczyć na większą sympatię pisarzy²³.

Konkluzja ta, oglądana z perspektywy twórczości najważniejszych, przywołanych powyżej, pisarzy polskich z XIX wieku, zachowuje generalną trafność, z tym może zastrzeżeniem, iż zindywidualizowany wizerunek Niemca, dochowującego wierności etnicznej i kulturowej tożsamości, pojawiał się w kluczowych tekstach w owym stuleciu zaskakująco rzadko, a i wówczas zazwyczaj podlegał regułom nieżyczliwej typizacji. Przykład „wielkopolskich” opowiadań Sienkiewicza jest tu szczególnie wymowny. Powieści Prusa i łódzki epos Reymonta stanowią na tym tle wartościowy wyjątek.

²³ S. Meresiński, *Niemiec*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław 1991, s. 607.

5.

Litwa w prelekcjach paryskich Mickiewicza

Litwa w centrum uwagi Mickiewicza podczas wykładów w Collège de France znalazła się dwukrotnie. Najpierw w trakcie pierwszego roku wykładów poeta kilkakrotnie odwoływał się do jej dziejów średniowiecznych, natomiast w trzecim kursie poświęcił litewskiej społeczności XV wykład i wtedy też najpełniej wyłożył swój pogląd na istotę jej etnogenezy, duchowości i historii, wreszcie teraźniejszego położenia litewskiego ludu. W tym szkicu spróbuję przedstawić najważniejsze elementy problematyki litewskiej w porządku chronologicznym, tak jak w wykładach paryskich one następowały.

Historia Litwy od młodych lat intrygowała Mickiewicza, stanowiła zresztą kanwę i tło kilku jego dzieł jeszcze w przedemigracyjnej fazie twórczości. Młodzieńcza *Żywila. Powiastka z dziejów litewskich* (1818, pierwodruk w „Tygodniku Wileńskim” w 1819 roku, nr 133) zapoczątkowała zjawisko wykorzystywania swobodnie przetworzonych dawnych dziejów litewskich jako swoistego rusztowania, na którym opierał czy to przypowieść o fatalizmie miłości (właśnie *Żywila*), czy też odnoszone do współczesności wywody na temat skutków paktowania z wrogiem (*Grażyna*) bądź wielopostaciowego tragizmu wpisanego w los tytanicznego konspiratora (*Konrad Wallenrod*). We wstępie do „krzyżackiego poematu”, poświęconym refleksji nad średniowiecznymi dziejami Litwy, Mickiewicz zapisał opinię na temat politycznego losu tej wspólnoty, ujmowanego ze współczesnej perspektywy: „Litwa jest już całkiem w przeszłości”. Niewiele bardziej precyzyjne, zapisywane na mar-

ginesie, uwagi o średniowiecznej kondycji Litwy odnaleźć można w *Pierwszych wiekach historii polskiej* (pisanych w latach 1836–1838). W oryginalny sposób analizując tam panowanie Bolesława Chrobrego, ówczesnych Litwinów włączył do kręgu „plemion obcych Słowianom”, „dzikich i bałwochwalczych”¹. Do głównych błędów Chrobrego policzył fakt, iż nie zainicjował on akcji na rzecz chrystianizacji Litwy: „Wieki późniejsze skażą, jak Litwa ciążyła ku Polsce i ile krwi kosztowało jej spóźnione nawrócenie. Chrzest Litwy zrobił potem Polskę panią Polesia i Kijowa, o które Bolesław próżno żelazem dobijał się”². Tematu tego w *Pierwszych wiekach historii polskiej* zrealizować nie zdążył, ale sprawie dawnych politycznych związków Polski i Litwy w pierwszym roku wykładów paryskich poświęcił dużo uwagi, niejako realizując obietnicę złożoną w niedokończonyj rozprawie historycznej.

W wykładzie wygłoszonym 24 marca 1841 roku, w którym opisywał sytuację w krajach słowiańskich w XIV wieku, mówił też o ówczesnym „wzrastaniu Litwy”, jej walce z Moskwą o wpływy terytorialno-polityczne oraz z Tatarami o dominację nad obszarami Rusi Kijowskiej, przy tej okazji sformułował tezę, iż pasja podboju, upodabniająca Litwinów do Normandów, stanowiła podstawową cechę tej społeczności – tu konieczny jest dłuższy cytat:

Książęta litewscy, pochopni do przedsięwzięć na równi z rodem normandzkim, nie ograniczali się tylko do obrony swych posiadłości, chcieli zadać Tatarom cios w samym ich siedlisku. Wielki książę Olgierd, ruszywszy prawie sam jeden znad Morza Bałtyckiego, zbierał wokół siebie po drodze wodzów i książąt lennych; utworzył silne wojsko, z którym przebył stepy czarnomorskie. Złupił miasta krymskie i narzucił swe zwierzchnictwo tamtejszemu chanowi.

Już ojciec Olgierda, Giedymin, uderzył był na Kawalerów Mieczowych i zmusił biskupa ryskiego do uznania się wasalem wielkiego księstwa. Wszędzie osadzał swoich synów lub krewnych. Główna siła Litwinów leżała w tym, że wszędzie wnosili z sobą organizację feudalną, bardzo prostą i silną. Z drugiej strony, napadłszy na Polskę narzucili swą wolę książętom mazowieckim, którzy pozostawali w zupełnej zależności od Litwinów, lubo

¹ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. 7, Warszawa 1996, s. 73.

² Ibidem, t. 7, s. 82.

nie byli ich lennikami. Ruś Czerwona, dzisiejsza Galicja, (...) była rozrywana między Polskę i Litwę i stała się przedmiotem nieustannych walk między tymi dwoma krajami. W tym stanie rzeczy książęta litewscy utworzyli najpotężniejsze państwo na Północy; mieli pod sobą nie tylko wszystkie ziemie ruskie, zdobyte przez nich od Kijowa po Bug, ale także kilka księstw ruskich i część królestwa polskiego. Sami będąc poganami, pozwalali członkom rodziny chrzcić się, przyjmować wiarę Chrystusową, aby mogli władać krajami chrześcijańskimi³.

Marta Piwińska, nie bez racji, proponowała spojrzenie na prelekcje jak na „mit tworzony z pełną świadomością”⁴, odnajdziemy w nich także zarys „mitu litewskiego”. W projekcji dziejów od średniowiecza po współczesność słowiańskiej części Europy, wyłożonych w dwu pierwszych kursach, dziejów, w których zapisana miała być zapowiedź przyszłych losów cywilizacji chrześcijańskiej, uzależnionych od wyniku konfrontacji idei polskiej i moskiewskiej (wolność kontra despotyzm), Litwie Mickiewicz przypisał rolę wspólnoty zdobywczej, początkowo bliskiej – jeśli chodzi o istotę politycznego działania – stylowi moskiewsko-tatarskiemu. Wspólnota ta w wyniku przyjęcia chrześcijaństwa oraz pokojowego pojednania i zespolenia z Polską przeszła proces głębokiej metamorfozy, stając się filarem polityki nowego typu, opartej na prawidłach moralnych. W ujęciu Mickiewicza Jagiełło, mąż opatrnościowy na skalę kontynentalną, otworzył nowy rozdział nie tylko w dziejach własnej nacji, ale i całej Europy, której historia, bez aktu unii polsko-litewskiej, potoczyłaby się zupełnie inaczej. W ujęciu Mickiewicza Jagiełło bezdyskusyjnie przysłańiał wielkiego księcia Witolda, w czym różnił się od Teodora Narbutta i Simonasa Daukantasa (Szymona Dowkonta), ówczesnych badaczy dziejów Litwy, którzy wobec polityki i dokonań Jagiełły zachowywali daleko idący dystans, natomiast z postaci Witolda tworzyli wzorzec najważniejszego bohatera narodowego⁵. Tu

³ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. 8, Warszawa 1996, s. 343-344.

⁴ Vide M. Piwińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*, [wstęp w:] A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, oprac. M. Piwińska, Kraków 1997, s. 26 i in.

⁵ Alvydas Nikžentaitis wykazał, iż zarówno Teodor Narbutt (w 6. tomie *Dziejów starożytnych narodu litewskiego*), jak i Simonas Daukantas (w różnych pracach)

potrzebny jest jeszcze jeden cytat z tego wykładu, dotyczący historyotwórczej wagi zaślubin Jagielly i Jadwigi, otwierających drogę do bliskiego związku Polski i Litwy:

Jest to wydarzenie najdonioślejsze, najbardziej przełomowe w dziejach Północy. Książęta litewscy, stając się władcami moskiewskimi czy też polskimi, nie mogli pozostać nadal poganami. Potężniejsi od kniaziów moskiewskich, pewnie by wyrócili ich władzę i przejęli ich politykę; wtenczas Polska stałaby się ich łupem, a nawet Europie groziłoby wielkie niebezpieczeństwo, Litwini bowiem byli równie zdobywczy, jak kniaziowie moskiewscy, a przez styczność z Tatarami przyswoiliby sobie łatwo politykę mongolską. Ale teraz wpływ Polski bierze górę nad wpływem Moskwy. Cywilizacja polska, osłaniana przez książąt litewskich, ogarnia cały wielki obszar oddzielający ziemie nadwiślańskie od naddniestrzańskich; na tym obszarze połączyły się dwa rozdzielone żywioły słowiańskie.

Jak się zdaje, przeznaczeniem wielkich książąt litewskich było zawładnąć Północą, bo oni jedni byli zdobywcami. Polska nie podbijała nigdy; nawet kniaziowie moskiewscy podbijali tylko dzierżawy swoich własnych krewnych. (...) Myśl podbojów nie leżała w duchu wieków średnich. Chrześcijaństwo w ogóle nie pojmowało zaborów w takim znaczeniu, jak pogaństwo albo wieki nowożytne. (...) Książęta litewscy wznowiali dzieje Ruryków i zagrażali swymi podbojami nie tylko Polsce i Rusi, ale nawet Czechom i Węgrom; zapewne osiągnęliby to, gdyby nie doszło do sojuszu i unii Litwy z Polską⁶.

przejęli uformowany w XVI wieku kult Witolda, ale rolę polityczną Jagielly przedstawiali w sposób zobiektywizowany, choć z dystansem (vide A. Nikżentaitis, *Witold i Jagiełło. Polacy i Litwini we wzajemnym stereotypie*, przeł. I. Fedorowicz, K. Korzeniewska-Wolek, K. Linka, Poznań 2000, s. 20-22, 52-53). Inaczej nieco rzecz ujmują, w odniesieniu do pisarstwa Daukantasa, Tomas Venclova i Małgorzata Litwinowicz-Drożdźiel. Venclova dowodził, że wedle Daukantasa porozumienie krewnie i chrzest Jagielly były „owocem spisku polskiego” i „źródłem wszystkich przyszłych nieszczęść Litwy”. (T. Venclova, *Eseje. Publicystyka*, Sejny 2001, s. 204). Polska badaczka uznała, że Daukantas, w porównaniu z m.in. Narbuttem, „wzmacnia negatywny stereotyp Jagielly, ale m.in. dzięki pracom tego historyka Witold staje się postacią narodowego bohatera”. (M. Litwinowicz-Drożdźiel, *O starożytnościach litewskich. Mitologizacja historii w XIX-wiecznym piśmiennictwie byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Kraków 2008, s. 132; w tej monografii znajduje się analiza sposobu uprawiania historii i kreowania mitologizacyjnej wersji dziejów litewskich przez Narbutta i Daukantasa, odpowiednio na ss. 77-111 i 112-143).

⁶ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 8, s. 345-346.

Styl rządów dynastii jagiellońskiej Mickiewicz ocenił jako wzorcowy, niespotykany gdzie indziej w Europie przykład polityki chrześcijańskiej, cierpliwej, łagodnej, gdy trzeba – rycerskiej i zdecydowanej, nigdy jednak podstępnej czy okrutnej:

W dziejach Jagiellonów uderza głównie duch czysto chrześcijański, duch prawości, według którego można nawet odróżnić dzieje polskie od dziejów Austrii i ludów germańskich. W charakterze i zwyczajach wielkiego księcia litewskiego [Władysława Jagiełły] zachodzi ogromna zmiana od chwili wstąpienia na tron Polski. Książę ten, waleczny i okrutny jak wszyscy książęta jego domu, przewyższał chytrą księżą normandzką i uchodził za najbardziej zdradliwego ze swej rodziny. Ale poślubiwszy królową polską jakby zrzucił z siebie dawną naturę. Pozyskuje sobie serca Polaków zwłaszcza swą łagodnością, łaskawością, zapominaniem uraz. Staje wzorem monarchy chrześcijańskiego, wielbionego przez poddanych, a następcy jego są podobni do swego przodka. W ciągu dwu wieków nie rzucono na żadnego z Jagiellonów oskarżenia, iżby popełnił jakąś zbrodnię, jakiś czyn niegodziwy dla korzyści osobistej albo w imię egoizmu dynastycznego.

Unia Królestwa Polskiego z Wielkim Księstwem Litewskim była dziełem wielkiej wagi i bardzo trudnym. Oba narody mówiły odmiennymi językami, należały do szczepów nie mających nic wspólnego z sobą, rozdzielonych religią, obyczajami i starodawnymi tradycjami. Dzieliły je nawet względy natury politycznej. Litwa miała ustrój feudalny, książęta posiadali władzę nieograniczoną i despotyczną; natomiast w Polsce systemat feudalny był nieznanym, możnowładcy dzielili władzę z królem. Panujący musiał swą powagą uśmierzać wzajemne niesnaski, zmuszając Litwinów do posłuszeństwa jego woli, a jednocześnie starając się rozbroić nieufność Polaków. Przez cały ciąg panowania Jagiellonów wszystkie ich wysiłki do tego zmierzały celu i na koniec potrafili oni zjednoczyć dwa narody. Jest to pono jedyny w dziejach przykład zupełnego połączenia się dwóch szczepów, które nie kosztowało ani kropli krwi. Bywały niewątpliwie przejawy silnego oporu ze strony Litwinów; Polacy również chcieli nieraz zerwać unię, nigdy jednak nie doszło do użycia gwałtu. Głęboka polityka królów Jagiellonów zasadzała się na cierpliwości i łagodności, na zwlekaniu i powolnym kroczeniu do wytkniętego celu⁷.

Mickiewicz dowodził, że Litwa, zmieniając swoją naturę, psychikę zbiorową, urządzenia polityczne, jako kluczowa część składowa Rzeczypospolitej, stała się współwykonawcą mi-

⁷ Ibidem, t. 8, s. 347-348.

sji chrystianizacji polityki i promocji idei wolności, weszła też w dziedzinę wielkiej konfrontacji wewnątrzsłowiańskiej, polsko-moskiewskiej, która miała przesądzić o losach Europy⁸. Odtąd, w ramach pierwszego i drugiego kursu, kiedy to przegląd dziejów Słowiańszczyzny doprowadził do czasów mu współczesnych, nie mówił już osobno o historii Wielkiego Księstwa, rzadko bodaj używał samego słowa „Litwa” w jego sensie etnogenetycznym. Wiedział oczywiście o procesie polonizacji elit litewskich, ale kwestii tej głębiej nie omawiał. Przymierze polsko-litewskie, którego owocem była dynastia Jagiellonów, uznał za jedno z najbardziej w wymiarze europejskim doniosłych wydarzeń dziejowych, w związku z czym rozlicznych przemian, którym od XV wieku podlegała Litwa, poczytywać za niewłaściwe czy dyskusyjne nie mógł. Przyjął, iż wraz z rozwojem sojuszu, pod pieczę dynastii jagiellońskiej, samodzielne dzieje dawnej Litwy dobiegły kresu, a Litwini stali się Słowianami, nie w sensie etnogenetycznym rzecz jasna, ale politycznym, jako wspólnota wpisana w nowe struktury władzy, współdecydująca o przebiegu wielkich konfliktów w tej części kontynentu. Doprecyzował w ten sposób myśl wypowiedzianą we wstępie do *Konrada Wallenroda*. W trakcie wykładu 4 maja 1841 roku mówił: „Zdobywcy litewscy, którzy najechali byli ziemie słowiańskie, toną w swoim podboju, stają się Słowianami. Ten wielki przewrót polityczny odменя też wzajemne stanowisko języków, przesuwając ich granice, rozstrzyga o losach dialektów”⁹. I dodał

⁸ O sposobie opisywania przez Mickiewicza w prelekcjach konfliktu polsko-rosyjskiego zobacz m.in. K. Mężyński, *Rosja w wykładach paryskich Mickiewicza*, Poznań 1938; S. Pigoń, *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*, w: *Poprzez stulecia. Studia z dziejów kultury i literatury*, oprac. J. Maślanka, wyd. 2, Warszawa 1985, s. 216-234; A. Walicki, *Filologia i mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 240-293; Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich*, w: eadem, *Próba zdrowego rozumu*, wyd. 2, Warszawa 2001, s. 277-303; szerzej o tej kwestii pisałem w studium *Rosja w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, w: *Księga Mickiewiczowska*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998, s. 179-204.

⁹ Ibidem, t. 8, s. 363.

znamienne zdanie: „Litwa jako księstwo niezależne dobiegła swego kresu”.

W myśl reguł rządzących projekcją jego mitu jagiellońskiego tak mocna teza była zrozumiała. Późniejsi historycy oczywiście sprawę przedstawiali w innym świetle, wskazywali wiele faktów i zdarzeń z XV i XVI stulecia, kiedy to związek Polski i Litwy ulegał zawieszeniu lub daleko idącemu rozluźnieniu. Wedle Jerzego Ochmańskiego rzeczywiste upodrządkowanie Litwy w stosunku do Korony nastąpiło dopiero w wyniku Unii Lubelskiej (1569), ale nawet wówczas nie można było, jego zdaniem, mówić o unii realnej, lecz jedynie federalnej, w wyniku której podmiot słabszy zachowywał nadal spory zakres odrębności¹⁰. Mickiewicz chciał dowieść, iż w epoce jagiellońskiej zrodziła się autentyczna, wielonarodowa, ale politycznie homogeniczna wspólnota ponadplemienna, stanowiąca wzór państwa realizującego politykę opartą na kanonach etyki chrześcijańskiej. I dlatego zapewne osłabił wątek napięć, jakie od czasów Jagiełły i Witolda w sposób naturalny pojawiały się pomiędzy dwoma podmiotami, złączonymi unią personalną.

*

Do tematyki litewskiej Mickiewicz powrócił w trakcie trzeciego roku wykładów, 3 marca 1843 mówił: „Uczony niemiecki

¹⁰ Pisał Ochmański: „Unię lubelską nazywają historycy unią realną (za S. Kutrzebą). Tymczasem realność ta polegała jedynie na wspólnym władcy, jednym sejmie i wspólnej polityce zagranicznej. Skoro państwo litewskie nie przestało istnieć, lepiej chyba określić unię lubelską jako unię federalną, jako że polegała ona na federacji dwóch państw. Federacja, czyli związek między dwoma lub kilkoma państwami, polega na ustanowieniu najwyższej władzy dla państwa federacyjnego i jednoczesnym ograniczeniu suwerenności państw składowych na rzecz władzy centralnej. Unia lubelska nie była związkiem dwóch równorzędnych państw, o czym świadczy chociażby to, że odtąd nowo obrany król polski automatycznie zostawał władcą Litwy i przy tym nigdy – wbrew życzeniom Litwinów – nie był podnoszony na Wielkie Księstwo Litewskie. Litwa stawała się państwem drugorzędnym i choć przy elekcji nowego króla zwykle nie miała nic do powiedzenia, jednak usiłowała wobec silniejszego partnera zachować własne zdanie”. J. Ochmański, *Historia Litwy*, wyd. 2 poprawione, Wrocław 1982, s. 136.

Hanusch ogłosił przed rokiem dzieło o mitologii słowiańskiej. Rozebrawszy wszystkie systematy mitologiczne, indyjski, perski i grecki, uznaje on systemat słowiański, a raczej litewsko-słowiański za najobszerniejszy i najpełniejszy”¹¹. Mówił wtedy nie tylko o przedchrześcijańskiej mitologii litewskiej, jej domniemanym rodowodzie indyjskim, ale też o pochodzeniu języka litewskiego, raz jeszcze o średniowiecznych dziejach, o duchowości narodowej i – co wydaje się szczególnie interesujące – o współczesnym położeniu i kondycji ludu litewskiego. W kontekście litewskim korzystał przede wszystkim z podanej tu w przypisie monografii czeskiego historyka Ignacego Hanusza oraz prac Teodora Narbutta, w szczególności z *Dziejów starożytnych narodu litewskiego*, z których zaczerpnął wiedzę tak w kwestiach mitologii, jak i języka litewskiego oraz polityki średniowiecznych książąt. Najważniejszy z „litewskiego” punktu widzenia wykład wygłosił 24 marca 1843 roku.

Mickiewicz chętnie zaaprobował tezy uczonych, że „język litewski jest najstarszy z języków, jakimi mówią na lądzie europejskim”, że „jest to mowa najstarsza po sanskrycie i najmniejszym uległa zmianom”¹² – powołał się przy tym na ustalenia m.in. niemieckich badaczy Franza Boppa i Petera Bohlena, porównujących język litewski z sanskrytem; na polskim gruncie tezę tę propagował też Teodor Narbutt, który odnosząc się do sanskrytu, napisał: „W nim leży widocznie źródło języka litewskiego, tak samo, jak innych języków europejskich, przez najstarożytniejsze narody tej części świata używane”¹³. Od uczonych przejął też poeta myśl, iż mitologia litewska zdradza bliskie związki z systemem bóstw indyjskich oraz za Narbuttem uznał, że jest najbardziej komplet-

¹¹ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. 10, Warszawa 1998, s. 144. Mickiewicz odwołał się tu do dzieła czeskiego uczonego, profesora Uniwersytetu Lwowskiego Ignacego Jana Hanusza, jako autora książki *Die Wissenschaft des slawischen Mythos im weitesten, den alt-preussisch-litauischen Mythos mitumfassenden Sinne* („Nauka o mitologii słowiańskiej w znaczeniu najszerszym obejmującym zarazem mitologię staro-prusko-litewską”).

¹² Ibidem, t. 10, s. 180-181.

¹³ T. Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 1, Wilno 1835, s. 455.

na i spójna w porównaniu z pradawnymi wierzeniami innych ludów Północy: „Widome bóstwa różnych stopni mają w języku słowiańskim imiona i nazwy tłumaczące ich działanie i przymioty; ale tylko u Litwinów odnajdziemy ich historię, związki pokrewieństwa, ich czyny i dzieła. Nigdzie wyobrażenia religijne nie złożyły się na tak rozległą i tak pełną całość”¹⁴. A ponieważ w przedchrześcijańskim układzie społecznym Litwy odnajdywano przejawy istnienia kast kapłańskiej i rycerskiej, wysnuł stąd wniosek, iż Litwini to osiadły na północy „cały odłam Indów, z jego kapłanami, wojownikami i gminem”, odłam, który do XIX wieku – co podkreślał – zachował swoją kulturową osobność, duchową tożsamość, czystość języka: „W ten sposób złożona, posiadająca wszystkie części składowe organizmu społeczność ta oparła się lepiej niż jakakolwiek inna wszelkim najazdom. Dlatego też zachowuje dotychczas swoje tradycje, nie przestała mówić swym językiem, który przez same ludy Indii został zapomniany, a odnajduje się jedynie w ich świętych księgach. Zachowała również swoje zwyczaje życia zbiorowego i domowego”¹⁵.

„Językoznawczy”, choć oparty na zapożyczeniach, wywód na temat źródeł języka litewskiego i rodowodu Litwinów jest interesujący głównie z tego względu, że Mickiewicz nie poszedł tropem najbardziej utrwalonych w polskiej kulturze koncepcji. W epoce późnego średniowiecza Jan Długosz dał podstawy do teorii rzymskiego pochodzenia Litwinów, z którą później ściierała się koncepcja rodowodu celtyckiego (stał za nią autorytet Kallimacha). Ale na początku XIX wieku, jak pisze Ochmański, „wielkiego rozgłosu nabrała teoria herulska, wysunięta wprawdzie jeszcze dawniej przez W. Wijuka-Kojałowicza (który szlachtę litewską wywodził od Rzymian, zaś lud prosty od Herulów), ale uzasadniona dopiero przez K. Bohusza”¹⁶, co dało podstawę do stworzenia ówczesnie przez znajomego poety, Dionizego Poszkę (Paszkiewicza) legendy o Litwinach-Herulach, którzy pod wodzą Odoakera zdobyli

¹⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 181.

¹⁵ Ibidem, t. 10, s. 188.

¹⁶ J. Ochmański, *Historia Litwy*, s. 21.

Rzym. Tezę, iż germańskie plemię Herulów dało początek Litwinom, poważnie brali pod uwagę m.in. Teodor Narbutt¹⁷ i Joachim Lelewel. Mickiewicz, opierając się najprawdopodobniej na badaniach uczonych piszących po niemiecku, którzy odnaleźli liczne związki między językiem litewskim i sanskrytem, uznał, że Litwini w prostej linii wywodzą się z Półwyspu Indyjskiego, wybrał zatem koncepcję, która Litwie przydawała atrybut jeszcze głębszej starodawności, atrybut ważny z symboliczno-archetypowego punktu widzenia. Co więcej, opowiedział się za teorią, dającą punkt wyjścia tezy o pochodzeniu Litwinów z pnia indoeuropejskiego, która i dziś traktowana jest z powagą (w odróżnieniu od „koncepcji herulskiej”). Oczywiście wywód na temat osadzenia całego, spoistego odłamu Indów na terenach Litwy, który to odłamek miał dać początek równie zwartej litewskiej nacji, z punktu widzenia późniejszych badań obronić się nie da, bowiem narodziny tego narodu stanowią wynik dużo bardziej złożonego procesu¹⁸.

Poznawany za Narbuttem¹⁹ system mityczno-religijny praprawnej Litwy Mickiewicza niewątpliwie intrygował, odnajdował

¹⁷ Teodor Narbutt już w pierwszym tomie *Dziejów...* pisał: „Herulowie, najlepiej cywilizowany lud litewski, osiadł w niemieckiej ziemi, utraciwszy panowanie nad Rzymem”. T. Narbutt, *Dzieje starożytne...*, t. 1, s. 220.

¹⁸ Vide J. Ochmański, *Historia Litwy*, s. 21-43.

¹⁹ Narbutt opowiadał się za tezą, iż mitologia litewska stanowi swoisty stop podać greckich i rzymskich, z małą domieszką tradycji skandynawskiej, ale jej źródła wywodzą się z Indii, o czym pisał już we wstępie do I tomu: „Zdaje się nawet, że bogowie Grecji i Rzymu starego, wygnani z południa, przeniesli się w północne, Litewskie strony, którym oświatę przynosząc, pogodzili się z krajowem, starożytnem wierzeniem. Do tych dwóch systematów religijnych, przemieszało się trzecie, to jest Skandynawskie, a z tej mieszaniny powstała Mytologija, jaką wyłożyć przedsięwzięmy. Z rozbioru całego systematu Mytologii litewskiej postrzegamy z łatwością, że najdawniejsza religia litewska była azjatycko-indyjska: ciała niebieskie i elementa, to jest: ogień, powietrze, woda, ziemia – cześć odbierały według zasad Budystów i starożytnych Persów, naśladowców Zoroastra nauki, która z Budyźmu wypływa. To wierzenie jakoś w końcu piątego, albo na początku szóstego wieku po Chrystusie, spowinowaciło się z religią Rzymian starożytnych, zapewne niezupełnie obcą ojczycom litewskim, z przyczyny ich pokrewieństwa rodu i stosunków na Wschodzie z Grekami”. T. Narbutt, *Dzieje starożytne...*, t. 1, s. XII.

w nim bowiem elementy, które ważną rolę odgrywały w jego religijnym sposobie odczuwania bytu, a więc kwestie pośmiertnych losów duszy i dróg wiodących do jej zbawienia. Najbardziej jednak poruszyła go sprawa wiary w istnienie komunikacji między doczesnością i zaświatami oraz pielęgnowane w kulturze litewskiej pamięć i szacunek dla zmarłych przodków. „Cześć dla przodków, cześć dla zmarłych wspólna jest Litwinom tudzież innym ludom starożytności, ale nigdzie nie przetrwała tak głęboko zakorzeniona i tak czysta, jak w tym plemieniu”²⁰. Ten rys w mniemaniu Mickiewicza dowodził wyjątkowych przymiotów litewskiej wspólnoty, do których – a miał tu na myśli Litwinów dawnych, ale i jemu współczesnych – zaliczał też sakralizację obrzędów domowych, gościnność i umiłowanie natury. Cechy te zbliżały, w jego przekonaniu, lud litewski do słowiańskich, mimo różnic w genotypie obu plemion, o czym poeta nie omieszczał powiedzieć. Ten model prądawnej religijności, otwarty na kwestie komunikacji z duchami zmarłych, sprzyjał, w rozumieniu Mickiewicza, późniejszej głębokiej interioryzacji katolicyzmu, który sprawę „świętych obcowania” wpisał w sakralne centrum. Lud litewski, powiadał Mickiewicz, „musiał pozostać katolickim; jakżeby lud ten mógł przyjąć protestantyzm, odrzucający cześć wielkich duchów, czyli cześć świętych, ten lud, który nigdy nie przestał wzywać swych dziadów na uroczystych obrzędach? Jakżeby mógł wyrzec się swej wiary w bezpośredni wpływ świata niewidomego, który w każdej chwili odczuwa?”²¹.

Mickiewicza nurtowały jeszcze trzy kwestie, o których trzeba tu wspomnieć: źródła narodzin średniowiecznej potęgi litewskiej, tajemnica relacji z Polakami i zagadka przyszłości litewskiego narodu. W kwestii pierwszej Mickiewicza nie zadowalały znane mu hipotezy historyków, dlatego postawił tezę własną, że średniowieczna ekspansywność Litwy miała podłoże religijne, była konsekwencją metafizycznych potrzeb kasty wojennej. Tak rzecz ujmował:

²⁰ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 182.

²¹ Ibidem, t. 10, s. 189.

Lud ten żył od wieków nie znany dla obcych, gdy około 1150 roku został powołany do działania. Nie znamy dobrze powodów jego nagłego obudzenia się i działania; został on, jak przypuszczają, ruszony ze swych siedzib przez najazdy ludzi z Zachodu, rycerzy krzyżackich, albo też, później, pociągnięty przykładem najazdów tatarskich; niemniej jednak we wszystkich jego czynach jasno widać, że do działania pobudza go pierwiastek religijny. (...) Jak się zdaje, wyobrażenia religijne kasty wojennej musiały w okresie średnich wieków dojrzeć, wydać owoce i kasta ta zapaliła się nagle pragnieniem, by swe wierzenia rozprzestrzenić, a przynajmniej ludy przeciwne jej odepchnąć. W tenże sposób wyjaśnimy olbrzymią siłę, jaka tych ludzi ożywiała²².

W opinii poety litewska ekspansja była zatem swego rodzaju przewencyjną krucjatą w obronie własnej wiary i stanowiła *novum* w stosunku do wywodów sprzed dwóch lat. Nie był chyba jednak do końca o trafności własnej koncepcji przekonany, skoro jednocześnie mówił (skądinąd, generalnie, w zgodzie z faktami historycznymi), iż książęta-zdobywcy, podbiwszy jakieś terytoria, nierzadko przyjmowali dominującą na tym terenie religię, a nawet narodowość: „Są to ludzie okrutni i bezlitośni, nie mają przywiązania do ziemi, jak książęta polscy, nie znają ojczyzny. Podobni do wodzów normandzkich na Zachodzie, wszędzie gdziekolwiek osiadają, czują się jak w domu; gdziekolwiek zatkną chorągiew, rozpoczynają dynastię i dzieje. Miast narzucać własną narodowość, chętnie sami przyjmują narodowość ruską lub polską, ale wszędzie zaszczepiają swoje wyobrażenia potęgi i zdobywczości. Oto dzieje wojennej kasty Litwinów. Kraj ten, znikomy na mapie, jest ogromnie ważny w historii”²³. Skąd jego znaczenie? W rozumieniu Mickiewicza, jak się zdaje, wynikało ono z dalekosiężnych konsekwencji procesów dziejowych, uruchomionych przez litewską „kastę wojenną”. Poeta eksponował dwa kierunki litewskiej penetracji militarno-politycznej, moskiewski i polski. Ten pierwszy w czasach Iwana Groźnego uległ wyczerpaniu, ale drugi wydał wielką dynastię królewską (Jagiellonowie „ideom polskim

²² Ibidem, t. 10, s. 184-185.

²³ Ibidem, t. 10, s. 185.

nowy nadali rozmach”), przysłużył się wypracowaniu wzorca polityki chrześcijańskiej oraz dał przykład pokojowego zespolenia dwóch odrębnych organizmów państwowych. O takim ujęciu Mickiewicza oczywiście decydował polonocentryczny punkt widzenia, osadzony na mesjańskim przeświadczeniu, iż w historii polskiej, a zwłaszcza w dziedzinie konfliktu polsko-moskiewskiego, tkwi klucz do rozstrzygnięcia przyszłości całej cywilizacji chrześcijańskiej. Litwa w przeszłości była ważną częścią tej układanki. A jak będzie w przyszłości?

Z tą kwestią bodaj w wyobraźni Mickiewicza wiązała się jeszcze jedna tajemnica, której wyjaśnienia nie ogłosił, choć niewątpliwie projekt rozwiązania miał. Polski romantyk mówił o żywiołowej nienawiści ludu litewskiego do Rosjan i równie spontanicznej sympatii do Polaków. Spostrzeżenie to bodaj w owym czasie było bliskie prawdy, Alvydas Nikžentaitis wskazywał, że w wyobraźni litewskiej „aż do drugiej połowy XIX wieku dominował stereotyp Polaka-brata”²⁴. Poeta pytał: „Cóż więc było wspólnego między nim a Polakami, których nie zna dziejów ani języka? Dlaczegoż powstał [w czasie powstania listopadowego] przeciw Rosjanom? Oto jedno z pytań dotyczących wielkiego zagadnienia słowiańskiego. Nie wiemy, czemu w pieśniach litewskich *Lankas* zawsze występuje jako szlachetny i dzielny rycerz i czemu Litwini zawsze odpychają wpływy *Gudas*. Trzeba głębiej wniknąć w tradycję ludu, aby poznać pobudki jego przyjaźni i nieprzyjaźni; to pewna jednak, że ten lud spojony jest wewnątrz z Polską jakąś wielką tajemnicą, której historia nie zdołała dotąd rozjaśnić, zewnątrz zaś – tylko religią katolicką”²⁵. Jakie mogło być wyjaśnienie owej „wielkiej tajemnicy”? Mickiewicz sugerował jedynie, iż oba narody łączy podobny sposób rozumienia i praktykowania religii, a na nowo zespolić je może wspólna dziejowa misja, już w dawnych wiekach realizowana, ale niedokończona i nadal aktualna, misja krzewienia wolności oraz etycznego odnowienia polityki i szerzej, cywilizacji chrześcijańskiej, do czego warunkiem

²⁴ A. Nikžentaitis, *Witold i Jagiełło...*, s. 54.

²⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 189.

koniecznym jest przewyciężenie zagrożenia moskiewskiego. Na poecie wielkie wrażenie wywarł niewątpliwie fakt masowego udziału litewskich chłopów w powstaniu listopadowym, którego kulminacja na Litwie przypadła na wiosnę 1831 roku, wedle Jerzego Ochmańskiego stanowili oni blisko 80% żołnierzy w tamtejszych oddziałach powstańczych i odznaczyli się w wielu potyczkach szaleńczą odwagą²⁶, co więcej, w ruchu tym nie ujawniły się w sposób widoczny tendencje separatystyczne²⁷, ale – co podkreślają Egidijus Aleksandravicius i Antanas Kulakauskas – za sprawą udziału w powstaniu wzrosło „poczucie obywatelskie” wśród litewskich chłopów²⁸. We wspólnym na Litwie szlachecko-chłopskim czynie powstańczym paryski profesor widział bodaj znak potwierdzający trwałą, wielowiekową więź między dwoma narodami, na której w przyszłości możliwe będzie zbudowanie odnowionej formuły współistnienia.

Te dwa czynniki, podobny paradygmat religijny oraz wspólna historia i bliźniacze położenie polityczne, konieczność zmagania się z tym samym nieprzyjacielem (Rosją), mogą być w przyszłości podstawą nowego zjednoczenia, ale – zaznaczał Mickiewicz – lud litewski, który na podbojach oraz unii jagiellońskiej zyskał niewiele, wybrać może też inną drogę: „lud litewski nie wzbogacił się na swych zdobyczach, nie powiększył wcale swej potęgi, zajmuje nadal te same obszary. Plemię litewskie w Prusiech znika z widowni, dziś zostało zeń ledwie 400 lub 500 tysięcy ludzi. (...) Lud litewski posiada, jak powiedziałem, klucz do wszystkich zagadnień słowiańskich. Nie ma on poczucia odrębności narodowej, nie istnieje jako państwo, nie żywi nawet takiego zamysłu; pojęcie narodu i ojczyzny nie istnieje w jego języku. Nie wie prawie o istnieniu innych ludów”²⁹. Zarazem Mickiewicz, wbrew wypowiedzianej powyżej myśli o braku „poczucia odrębności

²⁶ J. Ochmański, *Historia Litwy*, s. 205-207.

²⁷ Cf. E. Aleksandravicius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, przeł. B. Kalemba, Kraków 2003, s. 142-143.

²⁸ Ibidem, s. 146.

²⁹ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 10, s. 186.

narodowej”, dowodził, że już w przeszłości wszystkie warstwy społeczne „złąły się razem i utworzyły ciało społeczne i polityczne bardzo spoiste, przepocone głęboko rozwiniętym życiem religijnym”. I wreszcie zacytować trzeba ostatnie akapity z wywodu Mickiewicza, tyjące aktualnej kondycji ludu litewskiego:

Nie roztrząsając tutaj kwestii społecznej i politycznej, powiemy tylko, że lud ten nigdy nie mógł brać czynnego udziału w walkach, co zakrważyły ziemię słowiańską. Przez pewien czas działał, aby na tronach Rusi i Polski osadzić dwie dynastie swoich rodów książęcych. Skoro tylko te dwie dynastie się wynarodowiły, lud litewski stał się względem nich zupełnie obcy. Później działał tylko dla okazania swej życzliwości ludowi polskiemu. Jakżeż jednak wymagać od tego ludu wysiłków dla obrony idei monarchii, republiki albo tej czy owej formy rządu? Wyrazy te nawet nie istnieją w języku Litwinów. Lud ten jest więc jednym z tych, które trwają w oczekiwaniu³⁰.

Ostatnie zdanie brzmi zagadkowo, eksponuje postawę – teraz, w tym momencie dziejowym – bierności, ale zarazem zawiera sugestię, że jest to bierność szczególnego typu, która poprzedza czas zbiorowego poruszenia, sugestię, że Litwini są narodem oczekującym (a może i gotowym?) na otwarcie nowego rozdziału w swoich dziejach. W którą stronę litewska Litwa pójdzie, kiedy chwila działania nadejdzie? Mickiewicz, jak się zdaje, sugerował dwie możliwości. Pierwszą, jemu – pisarzowi uważającemu się za spadkobiercę Rzeczypospolitej jagiellońskiej, „Starolitwinowi” wedle określenia Venclovy³¹ – niewątpliwie bliższą, była idea odnowionej unii polsko-litewskiej, z tą różnicą, że tym razem to Polacy powinni pociągnąć Litwinów na szlak czynu, wszelako nie za sprawą idei czysto politycznych, ustrojowych, bo te na wrażliwość tego ludu oddziaływać nie będą. Byłaby to zarazem ze strony Polaków spłata długu za „dar jagielloński”.

Ale w wypowiedzi tej dostrzec można też inny wariant myślenia, alternatywny wobec idei jagiellońskiej. Radosław Okulicz-

³⁰ Ibidem, t. 10, s. 190.

³¹ T. Venclova, *Ślepotę można złagodzić*, „Zeszyty Literackie” 2011, nr 1, s. 132.

-Kozaryn już w *Panu Tadeuszu* odnalazł przesłanki na rzecz tezy, iż poeta dopuszczał możliwość, że Litwini w przyszłości odrzuca koncepcję odnowienia więzi z Polską³². Mickiewicz, generalnie rzecz biorąc, w prelekcjach nakreślił życzliwy wizerunek litewskiej wspólnoty narodowej, tworzył zarys mitu pozytywnego. Przypomniiał starożytne korzenie, podkreślił, że lud ten przechował najstarszy język w Europie, co świadczy o zdolności trwania wbrew kryzysom i zagrożeniom dziejowym. Podkreślał szlachetność obyczajów i głęboką duchowość Litwinów, rozwinięte życie religijne, w obrębie którego spłotły się wierzenia pierwotne i katolicyzm, wreszcie spójność społeczną tej nielicznej zbiorowości. Można odnieść wrażenie, iż w ten sposób polski emigrant chciał powiedzieć, że współcześni Litwini mają dość atutów, by kusić się o samodzielne miejsce w gronie ludów Północy. Aby ten scenariusz się ziścił, lud litewski potrzebuje przewodników, którzy objaśnią mu istotę jego narodowej odrębności i przekonają do działań na rzecz wielkiego celu, jakim może stać się dążenie do posiadania własnego państwa. Czy wedle Mickiewicza lud ten właśnie „trwa w oczekiwaniu” na takich przewodników? Czy może jednak czeka na wezwanie z zewnątrz, od ludu sąsiedzkiego, z którym, jak przekonywał, wiązały go nie tylko historia i religia, ale też tajemne duchowe powinowactwo? Profesor – profeta, stworzywszy alternatywę, pytanie to pozostawił bez odpowiedzi. Ale, jak się wydaje, nie miał wątpliwości, wtedy, w latach czter-

³² R. Okulicz-Kozaryn pisał: „Dąb «znany pod imieniem Baublisza», wspomniany w wersach 27-29 IV księgi *Pana Tadeusza* w tekście głównym i (...) w *Objaśnieniach* poety, wyznacza jedno z miejsc poematu, w których to, co «ostatnie», kryje w sobie załazek nowego. Wchodzi ono w skład drugiej inwokacji, miejsca formalnie wyróżnionego, przywołującego prastarą naturę i dawność, ale jednocześnie będącego zapowiedzią dość bliskiej przyszłości, kiedy to Litwa zacznie intensywnie budować swoją tożsamość nie w związku z Polską – czego życzyłby sobie poeta – ale w opozycji do niej. W harmonii kryje się dysonans – wstępna partia *Dyplomatyki i łowów* zdradza ton niepokoju, obcy zarówno dla charakterystycznej dla utworu pogodnej „afirmacji życia” (Kleiner, Borowy), jak i Mickiewiczowskiemu romantycznemu marzeniu o przyszłości (Wyka)”. „*Pan Tadeusz*” *ujrzany z Baublisza*, w: „*Pan Tadeusz*” i jego dziedzictwo. *Poemat*, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999, s. 364.

dziestych XIX wieku, że szansa powrotu narodu litewskiego na arenę dziejów jest prawdopodobna i być może chwila ta jest nieodległa.

Jeśli powyższe rozumowanie dobrze oddaje intencje Mickiewicza, to uznać by trzeba, iż poeta wykazał się intuicją i wyobraźnią historyczno-polityczną, która, jak czas pokaże, wyprzedziła wypadki o wiele lat, nawet o dziesięciolecia. Trudno osądzić, jak dobrze poeta orientował się w zjawisku litewskiego poruszenia kulturalnego, które zaistniało w drugim i trzecim dziesięcioleciu XIX wieku, animowanego w dużym stopniu przez inteligentów z jego pokolenia lub nieco starszych, piszących w języku litewskim (choć nie wyłącznie), takich jak poeci Silvestras Valiunas (Sylwester Walenowicz), Simonas Stanevicius (Szymon Staniewicz, bardziej niż na polu poezji zasłużony w dziedzinie folklorystyki), badacz dawnych dziejów Litwy Simonas Daukantas (Szymon Dowkont; jak pisał Piroczkinas: „kolega uniwersytecki Adama”³³), czy wcześniejsi od nich o pokolenie pisarze Antanas Strazdas (Antoni Drozdowski; wedle Pawła Bukowca „najwybitniejszy z litewskojęzycznych poetów początku XIX wieku”³⁴) oraz poeta i zbieracz pamiątek historycznych Dionizas Poszka, który (w spolszczonej wersji nazwiska jako Paszkiewicz) trafił do *Pana Tadeusza*³⁵ i zapewne należał do kręgu znajomych autora poematu.

³³ A. Piroczkinas, *Litewskie lata Adama Mickiewicza*, przeł. B. Białostocka, Warszawa 1998, s. 114. W roku 1816 Mickiewicz i Daukantas uczestniczyli w seminarium Groddecka, pierwszy w grupie greckiej, drugi natomiast w rzymskiej. Na litewskim koledze później wielkie wrażenie zrobił poemat *Grażyna*, zapewne i w następnych latach śledził on rozwój twórczości polskiego poety, nie wiadomo natomiast, czy Mickiewicz poznał bliżej historyczne poglądy Daukantas. Skądinąd zgodzić się można z tezą, stawianą m.in. przez Podgórskiego, że „romantyzm polski wywarł dobroczynny wpływ na odrodzenie kultury litewskiej”. W.J. Podgórski, *Litwa – Polska XIX i XX wieku: inspiracje literackie, kulturalne, oświatowe*, Warszawa 1994, s. 9.

³⁴ P. Bukowiec, *Dwujęzyczne początki nowoczesnej literatury litewskiej*, Kraków 2008, s. 124. Monografia ta zawiera sylwetki wszystkich wymienionych wyżej pisarzy litewskich.

³⁵ W *Objaśnieniach do Pana Tadeusza* Mickiewicz napisał: „W powiecie rośnieńskim, w majątności Paszkiewicz, pisarza ziemskiego, rósł dąb znany pod imieniem Baublisa, niegdyś w czasach pogańskich czczony jak świętość. We

Nie można wykluczyć, że niektórzy z owych twórców marzyli nie tylko o renesansie języka i kultury litewskiej, ale też o samodzielnym w przyszłości, odrodzonym państwie. Wskazuje się na dwa centra kształtujące nową tożsamość litewską, działające w Wilnie i na Żmudzi, Ochmański tę drugą grupę, związaną z biskupem żmudzkiem Józefem Giedroyciem (Juozasem Giedraitisem)³⁶, szacował na 25 osób. Natomiast Egidijus Aleksandravicius i Antanas Kulakauskas, podobnie jak wielu innych historyków litewskich, w działalności kółka lituanistycznego na Uniwersytecie Wileńskim (którego istotnymi postaciami byli Daukantas i Stanevicius) widzą początki litewskiego ruchu narodowego („nacjonalizmu etnolingwistycznego”)³⁷. Największym wydarzeniem literackim dla tego środowiska był w 1818 roku pierwodruk XVIII-wiecznego, klasycystycznego poematu opisowego Krystyna Donelaitisa *Metai* („Rok”), napisanego przez „ojca literatury litewskiej” co najmniej kilkanaście lat przed upadkiem Rzeczypospolitej Obojga Narodów; wiadomo, że dzieło to Mickiewicz oceniał wysoko.

Jednak na początku lat czterdziestych, gdy polski emigrant wygłaszał paryskie wykłady, ruch ten przeżywał kryzys, nie żyli już biskup Giedroyc, Poszka, Strazdas i Valiunas (zginął jako żołnierz w powstaniu), natomiast Daukantas od 1835 roku przebywał w Petersburgu, ścieśniło się grono odnowicieli języka litewskiego i prawie nikt wówczas, choćby półjawnie, nie wyrażał idei politycznej samodzielności Litwy. Najważniejszym w owym czasie, nie pozbawionym wprawdzie kontrowersji, wydarzeniem dla litewskich patriotów oraz sympatyków kultury i historii tego kraju była bodaj publikacja (w latach 1835–1841) napisanego po polsku wielotomowego dzieła Teodora Narbutta *Dzieje starożytne narodu litewskiego*. Nowe ożywienie kulturalno-narodowe zakiełkuje u schyłku lat czterdziestych na Żmudzi, gdy pod patrona-

wnętrzu tego wygnilego olbrzyma Paszkiewicz założył gabinet starożytności litewskich”. A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 4, s. 370.

³⁶ Jak pisze P. Bukowiec: „postać niezwykle ważna dla rozwoju litewskiej kultury i budzenia litewskiej świadomości narodowej”. P. Bukowiec, *Dwujęzyczne początki...*, s. 194.

³⁷ Vide E. Aleksandravicius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów...*, s. 337–338.

tem biskupa Motiejusa Valanciusa przy seminarium w Worniach (Varniai) skupi się elita inteligencji litewskiej, z Daukantasem na czele. Narodziny partii i środowisk, które rozwiną program niepodległości Litwy, datuje się na lata dziewięćdziesiąte XIX wieku.

Mickiewiczowska formuła, określająca Litwinów jako „naród, który trwa w oczekiwaniu”, rzutowana na późniejsze dzieje, poprzez swoją zagadkowość i wieloznaczność, prowokuje wyłożone powyżej profetyczne sensy, może i nie do końca przez poetę zamierzone. Bo przecież, z innej strony na sprawę patrząc, zauważyć trzeba, że podejmując w prelekcjach temat współczesnej Litwy, Mickiewicz nie odniósł się wprost do litewskiego ożywienia kulturowego z okresu przed powstaniem listopadowym, do politycznych aspiracji, które w jego tle można odnaleźć. Czy dostrzegł fakt, że tworzy się litewska elita narodowa, odnawiająca język oraz inicjująca proces konstruowania tożsamości wspólnotowej? – nie wiadomo. Jeśli dostrzegł, powinien był wziąć pod uwagę możliwość, że pojawią się kontynuatorzy, którzy sformułują projekty ideowe, odwołujące się do zasad odrębności, samostanowienia, które „lud oczekujący” uzna za własne. Ale nie można wykluczyć i takiej oto opcji, że poeta przeoczył to zjawisko bądź go nie docenił. Pozostajemy ze znakami zapytania i trybem warunkowym. Nie sposób bezdyskusyjnie dowieść, czy Mickiewicz – profesor poważnie zastanawiał się nad możliwością przyszłej separacji Polski i Litwy, kwestii tej bowiem w wykładach paryskich w sposób otwarty nie rozważał.

6.

Romantycy, rok 1610 i hetman Żółkiewski. O meandrach polskiej pamięci kulturowej

Rok 1610, moment militarnego i politycznego, przejściowego wprawdzie, zwycięstwa Rzeczypospolitej nad Moskwą, nie wpisał się w dziedzinę romantycznych mitów, podobnie jak i osoba głównego architekta tych dokonań, hetmana Stanisława Żółkiewskiego nie została włączona w poczet ważnych bohaterów, przypominanych i odnawianych w romantycznej legendzie. Nie bez przyczyny ów żołnierz i polityk z epoki Zygmunta III nie był przywoływany w monografii Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej *Romantyzm i historia*, w której opisano wiele postaci historycznych, zakotwiczonych w romantycznej wyobraźni. A przecież wojna polsko-rosyjska z lat 1609–1612 zawierała w sobie potencjalnie potężny ładunek mitotwórczy, stanowiła też istotny fakt w wielowiekowej historii antagonizmu polsko-rosyjskiego, który zajmował uwagę wszystkich bez mała pisarzy polskich w XIX wieku, a hetman Żółkiewski miał już, choć może nie w jej nurcie głównym, swoje miejsce w literaturze polskiej i rosyjskiej¹. W obręb rodzimego piśmiennictwa – mimo że dzieło to napisał po łacinie – wprowadził go bodaj Szymon Starowolski, który w cyklu parenetycznych portretów, zatytułowanym *Wojownicy sarmaccy* (*Sarmatiae bellatores*, Kolonia 1631), ostatni poświęcił

¹ Dzieje formowania się heroicznej legendy hetmana Żółkiewskiego, od wieku XVII po *Dumą o hetmanie Żeromskiego*, przedstawiła Ewa Grzęda w monografii „*Będziesz z chlubą wskazywać synów twoich groby...*”. Mitologizacja mogił bohaterów w literaturze i kulturze polskiej lat 1795–1863, Wrocław 2011, s. 44–97.

właśnie Żółkiewskiemu, mocno przy tym eksponując wydarzenia z 1610 roku: „On bowiem tylko w jednej bitwie na polach pod Kłuszynem zawojował północne krainy moskiewskie, do których nie dotarły rzymskie legiony. Wyciął tam w walce tysiące Rosjan, wziął do niewoli tysiące Niemców, Francuzów, Anglików, Szkotów i przedstawicieli innych narodów, ściągniętych z zamorskich krain. Swoje zaś wojsko zachował nietknięte (...). Dlatego mógł później przyprowadzić królowi Zygmuntowi do Warszawy samego wielkiego cara Moskwy razem z jego braćmi, prawie całym senatem oraz z patriarchą. Całe państwo moskiewskie zmusił do tego, że przyrzekło posłuszeństwo i poddaństwo synowi króla, Władysławowi, kiedy wziął w posiadanie samą stolicę Moskwę”². Starowolski sławił na równi talenty wojskowe i polityczne hetmana, starał się przy tym zbijać żywe wówczas oskarżenia o błędy popełnione w wojnie z Turcją w 1620 roku, dlatego śmierć pod Cecorą hetmana wielkiego koronnego i kanclerza w jednej osobie (łączył te funkcje od 1618 roku) przedstawił w perspektywie heroiczno-bohaterskiej. Postać Żółkiewskiego pośmiertnie, jeszcze za panowania Zygmunta III, starano się wykorzystać też w propagandzie państwowej, dwór królewski dysponował w owym czasie szeroką gamą narzędzi w tej dziedzinie³, ale próba nadania mu przez sejm tytułu „Ojca Narodu” została storpedowana przez szlachecką opozycję⁴. Natomiast wokół zdarzeń z 1610 roku propaganda królewska nie budowała mitu państwowego, bowiem

² S. Starowolski, *Wybór pism*, wybór, opracowanie i przekład tekstów łacińskich I. Lewandowski, Wrocław 1991, s. 80.

³ O propagandzie państwowej w czasach Wazów pisała m.in. Urszula Augustyniak w dwu monografiach, *Informacja i propaganda w Polsce za Zygmunta III*, Warszawa 1981 oraz *Wazowie i „królowie rodacy”. Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku*, Warszawa 1999, s. 80-102.

⁴ „Jest rzeczą charakterystyczną, że tak dwulicowy polityk jak książę Zbaraski (...) cieszył się wśród szlachty niewątpliwą popularnością, odziedziczył nawet po kanclerzu Zamoyskim tytuł „Ojca Ojczyzny”, którego odmówiła szlachta uosobieniu cnót rycerskich hetmanowi Żółkiewskiemu”. (U. Augustyniak, *Informacja i propaganda w Polsce...*, s. 202). Augustyniak podkreślała niechęć szlachty do autorytetów promowanych przez dwór królewski, co otwierało pole dla demagogów zabiegających o uznanie sejmowego pospólstwa: „Uznaniem takim nie

w ostatecznym rozrachunku szansa na uzyskanie trwałego wpływu na bieg spraw w Rosji została zaprzepaszczona.

Dzieło Starowolskiego romantycy znali, a jeszcze bardziej *Dumę o Żółkiewskim* Niemcewicz, który hetmana – jako człowieka wybitnego, wielce dla ojczyzny zasłużonego – przypomniał w *Śpiewach historycznych*, ukazując jego postać w perspektywie bohaterskiej i przy okazji przywołując polskie triumfy z roku 1610. Na przedprożu romantyzmu duży rozgłos zyskała też tragedia Ignacego Humnickiego *Żółkiewski pod Cecorą*, po części za sprawą wielkiego księcia Konstantego, który na prapremierze w warszawskim teatrze w roku 1820 zbeształ autora za wpisanie w tekst nieprawomyślnych kwestii (mimo to rzecz wydano w 1821 roku⁵). Tragedia ta opowiadała o ostatniej, tragicznej fazie życia tytułowego bohatera⁶, tym bardziej że widzowie świetnie pamiętali, iż patriotyczne i wolnościowe zarazem tyrady wygłasza ze sceny triumfator spod Kłuszyna, pierwszy Europejczyk, który na Kremlu, z pozycji zwycięzcy narzucił pakt polityczny Moskwie.

*

Pamiętali także dlatego, iż w latach 1818–1819 ukazało się historyograficzne dzieło Niemcewicz *Dzieje panowania Zygmunta III*, które, jak pisał Andrzej Wierzbicki, wzburzyło „rosyjskie władze Królestwa Kongresowego, w tym samego komisarza Nowosilcowa”⁷. Kajetan Koźmian w *Pamiętnikach* dowodził nawet, iż edycja ta była powodem wprowadzenia cenzury w Królestwie⁸. Księga Niemcewicz z innej perspektywy ukazywała wydarzenia konfliktu polsko-rosyjskiego z początku XVII wieku, niżeli pu-

cieszyły natomiast autorytety lansowane odgórnie, jak ogłoszony pośmiertnie uosobieniem cnót spartańskich Żółkiewski”. Ibidem, s. 119.

⁵ I. Humnicki, *Żółkiewski pod Cecorą. Tragedia oryginalna w pięciu aktach*, Warszawa 1821.

⁶ Zob. E. Grzęda, „Będziesz z chlubą wskazywać synów twoich groby...”. Mitologizacja mogił..., s. 64–69.

⁷ A. Wierzbicki, *Groźni i wielcy. Polska myśl historyczna XIX i XX wieku wobec rosyjskiej despotii*, Warszawa 2001, s. 21.

⁸ Zob. K. Koźmian, *Pamiętniki*, t. 3, Wrocław 1972, s. 200–202.

blikowana w tamtych latach dwunastotomowa *Historia państwa rosyjskiego* Mikołaja Karamzina, której dwa ostatnie opowiadały o okresie Wielkiej Smuty (dzieło to już przed powstaniem listopadowym doczekało się polskiej edycji). Oba teksty, zasługujące na miano epopei historiograficznej, powszechnie przez polskich romantyków czytane, ujawniały mitotwórczy potencjał związany z wydarzeniami, jakie rozegrały się w Rosji i w Polsce od śmierci Borysa Godunowa (1605) i triumfu Dymitra Samozwańca po intronizację nowej dynastii (1613). Dzieła te projektowały też, w części nawet podobny, mit wielkiego przełomu, jaki w tamtych latach w tej części świata miał lub mógł się dokonać.

Obaj pisarze dostrzegali fakt pojawienia się nowych zjawisk w dziejach Moskwy, takich jak narodziny, w czasach Iwana IV, charyzmatu władzy carskiej – w świadomości poddanych wytwarzano przeświadczenie, że car jest pierwszym po Bogu i niejako przez Boga namaszczonego człowiekiem na ziemi, co uzasadniać miało samodzierżawczy, antyobywatelski model rządów (nie przypadkiem, jak podkreślał Borys Uspienski, w obrzęd koronacyjny carów wprowadzono ryt namaszczenia upodabniający koronowanego do Chrystusa⁹), Karamzin jednocześnie wskazywał na wzrost znaczenia moskiewskiego patriarchatu, przedstawiającego się skądinąd w roli najważniejszego w chrześcijaństwie depozytariusza ewangelicznej prawdy, objawionej w pełny sposób jedynie w religii prawosławnej. Zarazem Niemcewicz i Karamzin bardzo zajmował fenomen przeciwny, czyli zjawisko silnych w czasach Wielkiej Smuty ruchów odśrodkowych, których zmiennym przejawem stały się spiski antymonarsze i carobójstwa oraz samozwaństwo, rzecz nie znana wcześniej, stanowiąca efekt – jak twierdzi Uspienski – szczególnego, sakralnego statu-

⁹ Pisze Uspienski: „car przyjmował komunię właśnie jako pomazaniec, który w obrzędzie namaszczenia upodobił się do Chrystusa. Należy zauważyć, że obrzęd koronacji, poprzedzający namaszczenie, jest skonstruowany jak skrótowa jutrznia: dzięki temu koronacja jest przyrównana do jutrzni, a namaszczenie do mszy. Dlatego też namaszczenie monarchy jest kulminacyjnym punktem całej ceremonii wstąpienia na tron”. *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji. Bizantyjski model i jego nowe rosyjskie ujęcie*, przeł. H. Paprocki, Katowice 1999, s. 23.

su władzy carskiej w Rosji¹⁰. Od bezpotomnej śmierci Fiodora, syna Iwana Groźnego (1598), wyznaczającej kres dynastii Rurkowiczów, do roku 1613, oznaczającego początek nowej dynastii, trwał kryzys władzy w Rosji, najdłużej sprawował rządy Borys Godunow (1598–1605), ale cały czas zmagał się z opozycją bojarską i spiskami, a w chwili jego śmierci państwo ogarniał chaos, wywołany przez pierwszą dymitriadę. Syn Godunowa, Fiodor II, rządził kilka tygodni, stracił najpierw władzę w wyniku buntu mieszkańców Moskwy, a później życie (wraz z matką) po zbrodni dokonanej przez stronników samozwańca. Czapkę Monomacha, symbol panowania, założył człowiek podający się za Dymitra, cudem ocalonego przed laty syna Iwana Groźnego, choć wielu powtarzało, że to tylko zbiegły do Polski mnich Grisza Otrepiw (nie miał w tej sprawie wątpliwości Karamzin). Pierwszy w dziejach Rosji triumf samozwańca, pomimo wsparcia udzielonego mu przez część bojarów, masy ludu wiejskiego z różnych regionów Rosji oraz kozaków dońskich i zaporoskich, nie byłby możliwy bez akcji prywatnych armii polskich oligarchów, wśród których najważniejszą rolę odgrywał wojewoda sandomierski Jerzy Mniszech, jego córka Maryna została carową. Samozwaniec u władzy utrzymał się przez rok, obalono go w wyniku kolejnego buntu moskwian, zamordowano na kremlofskim dziedzińcu, a ciało w końcu, po wydobyciu z grobu, spalono i – jak rzecz barwnie opisał Karamzin – „popioły zmieszawszy z prochem, wystrzelili z armaty w tę stronę, od której samozwaniec przybył z okazji, wiatr rozproszył drobne szczątki zbrodniarza, ale przykład pozostał”¹¹. Przykład ten podjął kolejny samozwaniec, podający się za tegoż samego, dopiero co zabitego, Dymitra, człowiek

¹⁰ „Samozwańcy pojawiają się w Rosji dopiero wtedy, kiedy w niej są carowie, czyli po ustanowieniu i ustabilizowaniu się władzy carskiej (przypadki samozwańczych roszczeń do tronu książęcego nie są znane). Tymczasem postawa wobec cara jest określona przede wszystkim poprzez odbiór władzy carskiej jako władzy sakralnej, mającej boską naturę”. B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1998, s. 96.

¹¹ M. Karamzin, *Historia państwa rosyjskiego*, przeł. G. Buczyński, t. 11, Warszawa 1827, s. 265.

o jeszcze bardziej tajemniczym pochodzeniu, zaakceptowany w tej roli przez „małżonkę” Marynę, zaangażowanych w sprawę polskich oligarchów i ich pułki interwencyjne, kozaków, zbuntowanych chłopów. Temu samozwańcowi jednak Moskwy zdobyć się nie udało, został zabity, gdy wojska jego szły w rozsypkę, a na arenie konfliktu kluczowym aktorem stało się państwo polskie. Po pierwszym samozwańcu władcą został (1606) doświadczony intrygant Wasyl Szujski, ale carstwa nie ustabilizował, do momentu obalenia go przez radę bojarską w lipcu 1610 roku Rosja pogrążona była w chaosie, drugą dymitriadę poprzedziła wielka rebelia ludowa, kierowana przez Iwana Bołotnikowa, kolejnego aspiranta do carskiej korony, okrutnie uśmierconego po pojmaniu.

Na te niezwykłe cykle zdarzeń, w opisie Niemcewicz a i Karamzina, nakładała się kulminacja stuletniej rywalizacji Moskwy i Rzeczypospolitej, dwóch państw o diametralnie różnych systemach politycznych, wywodzących się z odmiennych kręgów cywilizacyjnych. Zdawało się, że kraj zachodni wyjdzie z tych zmagani zwycięsko, rozpoczęła w 1609 roku przez Zygmunta III kampania utknęła wprawdzie pod Smoleńskiem, ale wyprawa hetmana Żółkiewskiego na czele skromnych sił przyniosła zaskakujący efekt: pod Kłuszynem rozbito dużo liczniejsze wojska rosyjskie i szwedzkie, po czym bez walki zajęto Moskwę, w której właśnie bojarzy obalili i uwięzili Szujskiego. Żółkiewski, dając dowody kunsztu dyplomatycznego, uzgodnił z radą bojarską projekt wielkiego paktu politycznego, na mocy którego kolejnym carem miał zostać (pod warunkiem przejścia na prawosławie) królewicz Władysław. Mieszkańcy Moskwy złożyli przysięgę na wierność nowemu monarsze. Rosjanie braci Szujskich, w tym obalonego cara Wasyla, wydali w polskie ręce, hetman zabrał ich ze sobą i jako więźniów stanu zaprezentował przed polskim sejmem. Na Kremlu, w oczekiwaniu na przybycie cara Władysława, pozostała silna polska załoga¹². Zygmunt III jednak nie zrealizo-

¹² W ostatnich latach o losach polskiej załogi pozostawionej w Moskwie pisał m.in. Tomasz Bohun (*Polacy na Kremlu. Moskwa 1612. Jeden z największych triumfów w dziejach Rzeczypospolitej* (Warszawa 2012).

wał porozumienia, jego syn do Moskwy nie pojechał, a antypolskie powstanie zakończyło się odzyskaniem Kremla przez Rosjan w końcu 1612 roku, co stanowiło wstęp do obioru nowego władcy – został nim w roku następnym Michał Romanow, założyciel drugiej po Rurykowiczach długotrwałej dynastii. Były to historie malownicze, o przełomowym znaczeniu dla tej części kontynentu – tak rzecz widzieli zarówno Niemcewicz, jak i Karamzin – mogły zatem i powinny były stać się tworzywem dla pisarzy romantycznych o ambicjach historiozoficznych.

Niemcewicz dobitnie podkreślał cywilizacyjną odmienność ówczesnej Polski i Rosji. Państwo carów przedstawił jako swego rodzaju barbarię, w której samowładna, nie ograniczona prawem władza na co dzień posługuje się zbrodnią (po skrytobójcze metody działania sięgają i Godunow, i Szujski), lud żyje w lęku przed terrorem rządu, zarazem nie szanuje swoich monarchów, czego efektem są krwawe bunty, mordy na przywódcach, bezczeszczenie zwłok ludzi, w których wcześniej widziano bożego pomazańca, posłuch dawany uzurpatorom i samozwańcom. Religia nie daje podpory moralnej społeczeństwu, stanowi źródło fanatyzmu i wrogości do innych wiar i kultur. Z rzadka w tym kraju zdarzają się mężowie stanu, a jeśli już, to stają się ofiarami intryg. Natomiast Rzeczypospolita, jakkolwiek wchodząca w fazę kryzysu, zmagająca się z różnymi przejawami anarchizmu (magnackiego i szlacheckiego), była państwem prawa, strzegącym wolności obywatelskich, religijnej tolerancji, z elitą wyczuloną na kwestie etyczne. Niemcewicz podkreślał, iż wielu polityków, w tym Żółkiewski, potępiało wikłanie się Polaków w kolejne dymitriady, sam mocno piętnował gwałty na ludności i bezczeszczenie świątyń prawosławnych, jakich dopuszczali się polscy kondotierzy w Rosji, za zdradę narodową poczytywał konfederację zawiązaną przez buszujących po Rosji zdobywców, zobowiązujących się, wbrew polityce polskiego państwa, do wprowadzenia na tron moskiewski drugiego samozwańca.

Kreśląc obraz wojny polsko-rosyjskiej, zaczętej w 1609 roku, na plan pierwszy wysunął postaci króla i hetmana. Zygmunt III

przedstawiony został jako władca słaby, podatny na podszepty dworskich zawistników, kierujący się raczej osobistymi ambicjami niżeli dalekosiężną racją stanu. Te perspektywy dostrzegali Żółkiewski, który w opisie Niemcewicza jawił się jako mąż opatrnościowy dla Rzeczypospolitej: wybitny wódz – zwycięstwo pod Kłuszynem pisarz traktował jako jedno z najbardziej spektakularnych osiągnięć polskiego oręża – i najwyższej rangi mąż stanu, którego działania w 1610 roku mogły na trwałe ugruntować dominację Polski na Północy i zmienić tor rozwoju Rosji. Mogły, gdyby król szansę stworzoną przez hetmana umiał wykorzystać: „Na próżno atoli Żółkiewski świetne odnosił zwycięstwa, na próżno staraniem, rzadką zręcznością usuwał przeszkody, jednal umysły podbitego narodu, całe dzieło tak dalece dokonał, iż nie zostawało, jak przysłać królewica Władysława, by dwa ludy wspólną krwią panujących połączyć, losy i przewagę na północy na zawsze ustalić. Niestety!”¹³. Intrygi zazdrosnych magnatów i dworaków oraz niezdecydowanie króla wpłynęły na zaprzepaszczenie owej historycznej szansy, trafnie pisała Elżbieta Kiślak, iż „Niemcewicz uważał Berezynę za Rubikon historii świata, a za punkt zwrotny dziejów Polski uznawał oczywiście niepowodzenie wyprawy moskiewskiej – odtąd wzrastała siła Moskwy-Rosji”¹⁴. I słabła Rzeczypospolita, bowiem smutnym akordem, wedle Niemcewicza, wojny z Rosją była konfederacja mas żołniersko-szlacheckich, zaangażowanych w dymitriady – „ujrzała Polska uzbrojone monstrum polityczne, niepodległe nikomu” – która na własnym rządzie wymusiła potężną kontrybucję. Wojny z Moskwą, w ujęciu Niemcewicza, zamiast trwałego zwycięstwa, którego częścią byłaby przemiana i ucywilizowanie sąsiedzkiej despotii, przyniosły wzrost anarchii i podkopały fundamenty państwa. Podobna szansa w dziejach już się nie powtórzyła. W jego rozumieniu przegrała zresztą nie tylko Polska, ale

¹³ J.U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III*, t. 2, Kraków 1860, s. 257.

¹⁴ E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991, s. 92.

i Rosja, która nie weszła na szlak wiodący ku europejskiej cywilizacji, ale zwróciła się przeciw niej.

Mikołaj Karamzin w gruncie rzeczy bardzo podobnie widział konsekwencje wydarzeń z 1610 roku, choć oczywiście interpretował je z innej perspektywy i w innym duchu. Nie można też powiedzieć, że jego *Historia państwa rosyjskiego* była radykalnie antypolska czy szowinistyczna, jej autor, jak pisze Andrzej Walicki, „reprezentował konserwatyzm oświecony, daleki od reakcyjnego obskurantyzmu”¹⁵. Natomiast Ewa Thompson, opierając się na metodologii postkolonialnej, dostrzegła w *Historii* Karamzina pierwszy krok w kulturze rosyjskiej „w kierunku tego, co można nazwać imperium tekstualnym. Jej ukrytym tematem było świetlane przeznaczenie Rosji”. Przypisała też Karamzinowi „nacionalizm agresywny”, który „chwali się nie instytucjami demokratycznymi, lecz wyraźnie rysującym się przeznaczeniem”¹⁶. Karamzin o ustroju Rzeczypospolitej rzeczywiście wyrażał się krytycznie, ale zarazem umiał docenić fakt, że w Polsce istniała niezależna opinia publiczna i wielu mówców sejmowych działania własnego państwa oceniało przez pryzmat etyki, wychwycił też głosy krytykujące zaangażowanie Polaków w kolejne dymitriady. W państwie polskim widział głównego ówczesnie konkurenta Rosji, ale do celów jego działania odnosił się ze zrozumieniem, wiedział zresztą, że polska agresja w 1609 roku zapobiegła podbojowi Moskwy przez „łotra tuszyńskiego”, czyli drugiego samozwańca. Początkowe klęski w tej wojnie traktował jako dramatyczny akord Wielkiej Smuty, czasu, w którym elity rosyjskie, z carami Godunowem i Szujskim na czele, nie umiały dźwignąć brzemienia odpowiedzialności, nie skrywał zresztą opinii, że obaj władcy, nie pozbawieni wprawdzie zalet, uprawiali politykę niemoralną, niewolną od zbrodni stanu. Klęska pod Kłuszynem w jego rozumieniu stanowiła dopełnienie rosyjskich nieszczęść

¹⁵ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 108.

¹⁶ E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 1999, s. 89, 92.

i mogła wyznaczyć wielki zwrot w jej dziejach. Karamzin wysoko oszacował polityczny format hetmana Żółkiewskiego, nie tań, że ten rozumnym postępowaniem podbił serca moskwian, a umiejętnym używaniem sztuki dyplomatycznej przekonał radę bojarską (której decyzji Karamzin nie popierał, rzecz jasna, ale rozumiał realia, w jakich przyszło jej działać) do obioru Władysława na cara, w myśleniu i działaniu hetmana widział zresztą nie tyle chęć głębokiej rewizji kultury i religii Rosjan (pakt zawierał zapisy na temat ochrony prawosławia i tradycyjnych praw i obyczajów moskiewskich), co raczej zamiar zażegnania konfliktu słowiańskiego i stopniowego, ale trwałego przetworzenia samodzierżawnego modelu władzy. „Słowem – pisał Karamzin – rozsądny hetman osiągnął swój cel, a Władysław, chociaż tylko od Moskwy obrany, bez wiedzy innych miast, a więc nieprawnie, jak Szujski, zostałby zapewne carem Rosji i zmieniłby jej los odmianą samowładztwa, zmieniłby przez to i los Europy na wiele wieków, gdyby jego ojciec miał rozum Żółkiewskiego”¹⁷. Dla rosyjskiego historyka na paradoks zakrawał fakt, że Zygmunt III, dążąc (w przekonaniu Karamzina) do zdobycia Czapki Monomacha dla siebie i katolickiego przechrzczenia Rosji, nie realizując moskiewskiej umowy hetmana, dał impuls do narodzin ruchu narodowego na rzecz wypędzenia Polaków z carstwa i ustanowienia nowego, rodzimego władcy. W paradoksie tym Karamzin widział bodaj działanie Opatrzności i zarazem dziejowy znak, iż prawosławia (dowodził, że zawiedli wtedy politycy, ale duchowni, z patriarchą Hermogenesem na czele, ocalili Rosję) i jedynowładztwa, podpór duchowej tożsamości i gwarancji potęgi państwa, naruszać nie wolno. Myśl tę wyłożył wcześniej w memoriale *O starej i nowej Rosji*, adresowanym do cara Aleksandra I (w którym skądinąd domagał się, by Polska w przyszłości nie zaistniała pod żadną postacią) i wielokrotnie potwierdzał ją w pomnikowym dziele historiograficznym.

¹⁷ M. Karamzin, *Historia państwa rosyjskiego*, przeł. G. Buczyński, t. 12, Warszawa 1827, s. 200.

*

Temat Wielkiej Smuty, w tym wojny polsko-rosyjskiej, z historyzoficznym rozmachem przedstawionej w *Historii państwa rosyjskiego*, był już wcześniej podejmowany przez rosyjskich literatów, Karamzin nie tyle otwierał, co zamykał pierwszy etap jego zakorzenienia w kulturze rosyjskiej¹⁸. Jan Orłowski wskazał ciąg tekstów, w których tamta historia (zwłaszcza, co naturalne, jej finał), najczęściej z silnymi antypolskimi akcentami, stanowiła podstawę fabuły¹⁹. Polacy nie odgrywali istotnej roli w pionierskim pod tym względem utworze Aleksandra Sumarokowa, tragedii historycznej *Dymitr Samozwaniec* (1771), ale już w późniejszej tragedii Michała Chieraskowa *Moskwa wyzwolona* (1798), której akcja rozgrywa się jesienią 1612 roku, sprawa miała się zupełnie inaczej; dzieło to napisane zostało w intencji usprawiedliwienia rozbiorów, przedstawiało bitwę o uwolnienie rosyjskiej stolicy spod okupacji Polaków. Autor do prawdy historycznej podszedł bardzo swobodnie, uśmiercił pod Moskwą m.in. hetmana Żółkiewskiego (obok księcia Dymitra Pożarskiego głównego bohatera utworu), który w ostatnim monologu przepowiadał przyszły upadek Polski i rozliczał ją z win, na pierwszym miejscu wymieniając, jak na carskiego pisarza przystało, „szaleńczą wolność” i zuchwałą wrogość do Rosji. „Polaków – pisze Orłowski – wyposażył Chieraskow wyłącznie w ujemne charaktery. Przeciwwsta- wił im Rosjan, którym przypisał głęboki patriotyzm, waleczność, rycerskość i wielkoduszność”²⁰. Dzieło to cieszyło się w Rosji sporym rozgłosem, pozytywny obraz Żółkiewskiego i innych Polaków w *Historii* Karamzina wnosił istotną korektę do sposobu postrzegania tamtej wojny, który upowszechnił Chieraskow, a podjęli następni pisarze, chętnie sięgający zwłaszcza po figurę księcia Dymitra Pożarskiego jako bohatera narodowego. Dwa

¹⁸ Por. A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 1, Rzeszów 1994, s. 113-128.

¹⁹ Zob. J. Orłowski, *Z dziejów antypolskich obsesji w literaturze rosyjskiej. Od wieku XVIII do roku 1917*, Warszawa 1992.

²⁰ Ibidem, s. 48.

utwory poświęcił mu sam Dierżawin, niedokończony poemat *Pożarski* i wydany w 1805 roku dramat *Pożarski, czyli wyzwolenie Moskwy*, w którym najbardziej demoniczną figurą była piękna Maryna Mniszech, a o Polakach mówiło się źle. Podobnie działo się w innych utworach z początku XIX wieku, choćby w tragedii Mateusza Kriukowskiego *Pożarski*, w „pompatycznym” (wedle określenia Orłowskiego) poemacie księcia Sergiusza Szyrinskiego-Szachmatowa *Pożarski, Minin, Hermogenes, czyli Moskwa wyzwolona* (1807) czy w dramacie historycznym Sergiusza Glinki, zatytułowanym *Minin* (1809).

Dzieła zainspirowane opowieścią Karamzina powstały już w latach dwudziestych, najwybitniejszym z nich był oczywiście *Borys Godunow* Puszkina, wielki szekspirowski „dramat-studium” (wedle określenia Jurija Łotmana²¹) podejmujący temat walki o władzę i jej etyczno-psychologicznych konsekwencji; wątki polskie odgrywały tu mniejszą rolę, choć w końcowych partiach dramatu, w związku z dymitriadą, polskie postaci – w tym Maryna, dumna i wyrachowana – wkraczają na scenę, wraz z butą magnacką i wtórną (w rozumieniu Puszkina), niesławiańską kulturą; z racji osadzenia fabuły w okresie rządów Godunowa (dramat zamyka słynna scena, z 1605 roku, milczenia ludu na wieść o zamordowaniu Fiodora, syna Borysa, przez zwolenników Dymitra Samozwańca) sprawa zdarzeń z 1610 roku nie mogła być wprost podejmowana. W rosyjskiej tradycji interpretacyjnej (m.in. Dymitr Błagoj) przyjmuje się często, iż Puszkina podjął tu polemikę z projekcją losu Godunowa, wyłożoną przez Karamzina, ale w sposobie oceny udziału Polaków w pierwszej dymitriadzie istotnej różnicy między obu pisarzami nie było. Takowej można doszukiwać się natomiast na innym, ważniejszym, polu, czyli w kontekście pytania o Rosję: jej historię, przeznaczenie, model władzy. Puszkina nie oferował tak wyrazistych i oczywistych diagnoz, jak Karamzin, raczej stawiał pytania, na które nie było prostych odpowiedzi,

²¹ Zob. J. Łotman, *Aleksander Puszkina*, przeł. A. Węgrzyn, Warszawa 1990, s. 111.

stąd owo milczenie ludu – manipulowanego przez różne koterie i obozy – w finalnej scenie nabierało znaczenia symbolicznego.

Z kolei Michał Zagoskin w skottowskim utworze *Jerzy Miłostawski. Powieść historyczna z czasów wojny Chodkiewicza z Moskwą w 1612 roku* podjął próbę dopowiedzenia dalszego ciągu do historii Karamzina, który rzecz doprowadził do 1611 roku²². Na początku utworu nakreślił obraz ówczesnego upadku Rosji („Nigdy Rosja nie doznała tyle nieszczęść jak na początku XVII wieku. Nieprzyjaźń sąsiedzkich narodów, wewnętrzne zaburzenia, rokosze bojarów, a nade wszystko zupełny bezrząd, zagrażały jej zgubą nieuchronną”²³), by później, zręcznie układając fabułę, pokazać, jak naród przełamuje owo zagrożenie i wkracza na szlak wielkiego przeznaczenia. Los tytułowego bohatera symbolizował i uwiarygodniał tę przemianę: szlachetny Rosjanin, wierzący w sens pojednania z Polską²⁴, złożył śluby wierności Władysławowi, ale widząc szereg polskich zbrodni, przekonywany przez Kuźmę Minina, księcia Pożarskiego, mnicha Palicyna (bohater spotykał na swojej drodze najważniejsze postaci z ówczesnej historii Rosji), porwany patriotycznym entuzjazmem ludu, przyłączył się do powstania i krwią przelaną w bitwie pod Moskwą z wojskami hetmana Chodkiewicza zmazał grzech kolaboracji i niewiary w siłę tkwiącą w narodzie moskiewskim. Narrator (wszechwiedzący ideolog) w tej powieści podkreślał fakt, iż Polska jest głównym przeciwnikiem Rosji, ale z drugiej strony bieg wypadków pokazywał też, że po stronie wroga są politycy rozumni i szlachetni (takim wizerunkiem, w ślad za ujęciem Karamzina, obdarzony został m.in. Żółkiewski). Zagoskin ostrze krytyki kierował zresztą nie tyle przeciw Polakom, co tym Moskalom, którzy zaprzędali się idei podarowania carskiego berła

²² O powieści Zagoskina zob. m.in. S. Petrow, *Russkij istoričeskij Roman XIX wieku*, Moskwa 1964, s. 61-69; E. Kucharska, *Rosyjska powieść historyczna pierwszego trzydziestolecia XIX w.*, Opole 1976, s. 62-75.

²³ M. Zagoskin, *Jerzy Miłostawski. Powieść historyczna z czasu wojny Chodkiewicza z Moskwą w 1612 roku*, [przeł. T. Bułharyn], t. 1, Warszawa 1830, s. 5.

²⁴ Tytułowy bohater wierzył, że „dwa najsilniejsze pokolenia starożytnych panów całej północy zleją się w jeden naród wielki i niezwykły”. Ibidem, t. 1, s. 120.

Zygmuntowi III. Powieść ta, przełożona przez Tadeusza Bułharyna, już w 1830 roku wydana została w Warszawie i była polskim czytelnikom dobrze znana. Sam Bułharyn także napisał, po rosyjsku (i przełożył na polski), dzieło oparte na narracji Karamzina, a osadzone w czasach Wielkiej Smuty. *Dymitr Samozwaniec* – powieść historyczna opowiadająca dzieje wyniesienia i upadku tytułowego bohatera – nie otwierał perspektywy pojednania polsko-moskiewskiego i unifikacji tych dwu nacji, wyobrażanej przez Miłosławskiego, bohatera powieści Zagoskina. Bułharyn w sposób wyważony starał się pokazać nieprzystawalną odmienność Polski i Rosji tak w planie wspólnotowej mentalności, jak i utrwalonego modelu państwowości. Rosjanom, obserwującym polskie realia, imponuje nawet kulturowa i polityczna wolność, ale razi ich choćby cynizm politycznych rachub, jakie wiążą z samozwańcem.

Polsko-rosyjski konflikt – trafnie pisze Elżbieta Nowicka – w ujęciu Bułharyna, przy całej jego sensacyjno-awanturycznej szacie zewnętrznej, jawi się jako zmaganie przemożnego pragnienia prawa, jakim dla Rosjan jest panowanie „cara z krwi”, z jurysdykcją Zachodu, opartą na politycznych rachubach i dyplomatycznej skuteczności. Znamienne przy tym, że Bułharynowi udało się w zasadzie uniknąć tak stereotypu okrucieństwa (jednej lub obu stron), jak i przesadnego akcentowania polskiej anarchii, czy rosyjskiej biernej siły, wyraźnych w powieści Zagoskina²⁵.

Temat Wielkiej Smuty i konfliktu polsko-moskiewskiego z początku XVII trafił do głównego nurtu kultury rosyjskiej XIX wieku (spis dzieł nawiązujących do tych faktów można mnożyć, sięgając choćby do zasobów ówczesnej liryki rosyjskiej, także opery), choć nie rok 1610 stanowił ośrodek tych fabuł, rosyjskich pisarzy, co zrozumiałe, bardziej interesował początek kryzysu (schyłek panowania Godunowa powiązany ze wzlotem i upadkiem Dymitra Samozwańca) lub jego przewyciężenie (1612 rok). Na tym tle mocno zastanawia słabe zainteresowanie tą epoką ze strony polskich romantyków.

²⁵ E. Nowicka, *Polska i Moskwa w pułapkach historii i dramatu*, w: *Zapiskane w operze. Studia z historii estetyki i opery*, Poznań 2012, s. 28-29.

*

Być może w części „winę” za taki stan rzeczy ponosił Joachim Lelewel. Znał on, oczywiście, opowieść Niemcewicza, a dzieło Karamzina poświęcił osobną recenzję (*Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*), zamówioną przez Bułharyna i w odcinkach drukowaną (w latach 1822–1824) w redagowanym przez zruszczonego Polaka periodyku „Siewiernyj archiw”. W recenzji próbował, jak pisze Danuta Zawadzka, „polemizować z nadwornym historykiem zaborczego państwa, trzymając się zasad naukowej rzetelności”²⁶, wyraźnie sugerując, iż dzieło Karamzina jest bardziej tekstem literackim niżeli historiograficznym. Polski historyk, którego prace wywarły niemały wpływ na rodzimych romantyków, nie napisał osobnej rozprawy o wojnie polsko-moskiewskiej z epoki Wielkiej Smuty, ale w kilku powszechnie czytanych tekstach do tego okresu nawiązywał i to w nieco innym duchu niż Niemcewicz. Lelewel nie uważał, by Żółkiewski w roku 1610 przed Polską otworzył nadzwyczajną szansę, zresztą w jego wywodach o XVII-wiecznej Polsce hetman nie zajmował wyróżniającego się miejsca. Kwestię ówczesnego konfliktu polsko-rosyjskiego podejmował w różnych fazach twórczości, choć w sposób marginalny. Po raz pierwszy w komparatystycznej rozprawie *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską*, pisanej w 1820 roku, zablokowanej przez cenzurę i wydanej dopiero w okresie powstania listopadowego. W kilku zdaniach opisał słabość Moskwy w czasach dymitriad, wygranej pierwszej fazy wojny, ofiarowaniu przez bojarów – pomimo lęków „czy ruskiego obrządku nie zastąpi łaćński” – korony Władysławowi (nazwisko hetmana nie pada) i planach zawłaszczenia tejsze przez króla. „Nie użył jednak Zygmunt III należytych do tego środków; niejedność szlachecka mieszała i osłabiała przedsięwzięcia; bojarowie byli dotrwali w przeczekaniu zapędów. Winą zwycięzców, nie swoim orężem ocalili”²⁷. To syntetyczne ujęcie w generalnym zarysie

²⁶ D. Zawadzka, *Lelewel i Mickiewicz. Paralela*, Białystok 2013, s. 488.

²⁷ J. Lelewel, *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku*, w: *Dzieła*, t. 8: *Historia Polski nowożytnej*, oprac. J. Dutkiewicz, M. Serejski, H. Więckowska, Warszawa 1961, s. 231.

zgodne było jeszcze z projekcją Niemcewicza, choć już tu Lelewel nie sugerował, że utracono wówczas szansę epokową. Powrócił do tych zdarzeń w rozprawie *Historia, obraz dziejów polskich*, spisanej w 1828 roku, ale wydanej przez Żupańskiego dopiero po trzydziestu latach, wyraźniej krytykując ówczesną politykę polskiego króla, który świadomie „wzgardził” „układami Żółkiewskiego”, nie osłonił załogi pozostawionej w Moskwie i nie dokończywszy sprawy moskiewskiej, wywołał wielkie wstrząsy w kraju²⁸. W ujęciu Lelewela wtedy zaczął się schyłek potęgi Rzeczypospolitej.

Tezę tę dobitnie rozwinął w najbardziej znanej spośród swoich popularyzatorskich prac (*Dzieje Polski (...) potocznym sposobem opowiedział*), w których „period czwarty”, obejmujący lata 1587–1795 zatytułował *Polska upadająca*. „Tak i Polska – pisał tam – nieraz więcej szkody miewała ze zwycięstw swoich, aniżeli pobici przez nią nieprzyjaciele. Nie dziwujcie się tedy, jeśli czasy Zygmunta III i Władysława IV do nieszczęśliwych liczę”²⁹. Sposób poprowadze-

²⁸ Oto stosowne paragrafy: „154. Mniszych i Wiśniowieccy osadzili na tronie moskiewskim, 1605, Dymitra, którego Szujscy, 1606, zabili i od Polaków Moskwę uwolnili. Lecz znajdowali się coraz nowi fałszywi Dymitrowie od Polaków popierani; Moskwa w wielkim zostawała rozerwaniu; Rożyński i Sapiehowie u Tuszy na pod Moskwą leżeli. Wtedy, 1609, Zygmunt III ruszył przeciw Moskwie, obległ Smoleńsk, a Szujscy wezwali pomocy szwedzkiej. Lecz Żółkiewski hetman wielki koronny małą garstką pod Kłuzynem [Kłuszynem] 1610 pokonawszy, poszedł prosto pod Moskwę, gdzie Moskale wydali mu Szujskich, a Władysława królewicza polskiego na cara obrali. 155. Zygmunt III mniemał, że podbije i nawróci Moskwę, wzgardził tedy układami Żółkiewskiego, posłów moskiewskich uwięził i upornie przy Smoleńsku stojąc, nie dał odsieczy w Moskwie zostawionemu Gosiewskiemu, który, lubo, 1611, podpaleniem miasta długo się bronił, jednak dla małej liczby swoich, opuścić ją musiał. Zygmunt III, zdobywszy, 1611, Smoleńsk, cieszył się triumfami na sejmie warszawskim, a Prusy w lenno brandenburskim oddawał. 156. Długo niepłatne wojsko, opuszczając ziemie moskiewskie, potworzyło związki i osiadło w Brześciu Litewskim, we Lwowie i w Bydgoszczy, żyjąc z dóbr królewskich i duchownych, nim ponawiane sejmy zebrały podatki na wypłatę żołdu. Odnowiła się po niejakiem czasie wojna z Moskwą, 1616; Jan Karol Chodkiewicz, hetman wielki litewski, podstąpił pod nią, za czym stanął w Dywulinie, 1619, pokój na lat 14, Smoleńsk i Siewierszczyzna w Polszcze zostały”. J. Lelewel, *Dzieła*, t. 7: *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, oprac. J. Bieniarzówna, Warszawa 1961, s. 364–365.

²⁹ Ibidem, t. 7, s. 149.

nia wojny z Rosją, w jego ujęciu, był jedną z wielu źle wówczas rozegranych kampanii politycznych. Lelewel krytycznie oceniał samowolne zaangażowanie polskich oligarchów w dymitriady, widział w tym przejaw wewnątrzpolskiego anarchizmu, który powodował rozpraszenie energii i niespójność w polityce państwa:

Osobno dokazywali Kozacy, osobno panowie, osobno hetmani, często nawet w przeciwnych celach, tak że siły narodowe zupełnie rozerwane były, a przeto niczego dopiąć nie zdołały. Cóż dopiero mówić o niezgodach panów i dowódców, o niezgodach na dworze królewskim, skąd wojenne obroty kierowane były. Nic tedy dziwnego, że wojny za Zygmunta III niepomyślny koniec brały. Moskwa, przez Dymitrów gnębiona, w trudnym ujrzała się położeniu, gdy sam Zygmunt III wojnę przeciw niej podniósł. Pokonana przez hetmana Żółkiewskiego pod Kluzynem [Kłuszynem], 1610, wydała Szujskich, wpuściła Polaków do stolicy i Władysława syna królewskiego na cara przyjęła. Pomimo tego Zygmunt III upornie szturmował do Smoleńska i przybyłych do siebie posłów moskiewskich uwięził, chcąc Moskwę podbić w nadziei, że przez to jej dyzunię do związku z kościołem rzymskim zniewoli. Przeto działał przeciw synowi swemu już za cara uznanemu i przeciw tym Polakom, którzy nie przestawali fałszywych popierać Dymitrów. Skutek z tego był, że lubo Smoleńsk był zdobyty, Moskwa jednak wyniosła na tron carski dom Romanów [Romanowych], a szczęśliwie siły natężywszy, niezgodnych Polaków, nie tylko ze stolicy Moskwy, 1612, ale i z całego kraju ustąpić przymusiła³⁰.

Lelewel dowodził, że szansę na powiązanie prawosławnej Rosji z polskim państwem zmarnowano nie tyle z powodu braku jednolitej polityki zewnętrznej państwa, co z racji nadrzędnego zamiaru króla, dążącego do przechrzczenia Rosji. Dlatego pakt Żółkiewskiego uznał za niemożliwy do zrealizowania, ponieważ nie można było pogodzić najwyższych celów bojarów i całej wspólnoty rosyjskiej (zachować tożsamość religijną i kulturową) i Zygmunta III (przyciągnąć Moskwę do katolicyzmu, czego gwarantem miał być on sam jako car). Historyk napisał dalej: „trudno przypuścić, aby Władysław mógł się długo na carstwie moskiewskim utrzymać, albowiem pod owe czasy niechęć religijna do dyzunii była niezmierna”³¹. Zmienił się klimat

³⁰ Ibidem, t. 7, s. 156-157.

³¹ Ibidem, t. 7, s. 157.

religijny nie tylko w Europie, ale i wraz ze wstąpieniem na tron Zygmunta także w Polsce, podkreślał Lelewel, wspieranie katolicyzmu, a nie obrona tolerancji, stało się dla władcy racją stanu i z natury rzeczy – sugerował – na carze Władysławie król-ojciec (a wraz z nim państwo polskie) wymuszałby działania na rzecz likwidowania odrębności prawosławia, czego Rosjanie nie przyjęliby pokornie. Był to wywód dyskusyjny, więc postawienie tezy o nierealizowalności projektu Żółkiewskiego na czytelniku zainteresowanym wielkimi zdarzeniami dziejowymi mogło zrobić wrażenie. Tym większe, że wzmianka o triumfie pod Kłuszy-nem i moskiewskim porozumieniu z 1610 roku wpleciona była w rozbudowany opis stanu rozchwiania państwa, opis Polski, w której żywotność i rozmach działania oligarchów w rodzaju Mniszecha, sukcesy bitewne hetmanów (Żółkiewskiego czy Chodkiewicza) nieprzekute na trwałe osiągnięcia polityczne, przenikały się, a często wzajemnie siebie rodziły i napędzały, z wybuchami anarchizujących konfederacji szlachecko-żołnierskich i brakiem spójnej polityki Rzeczypospolitej na zewnątrz, a nad tym wszystkim istniał król, słaby i niezdecydowany jako polityk, chylący się ku dogmatyzmowi jako katolik, marny cień Stefana Batorego. Niemcewicz także podkreślał ówczesną dezorganizację państwa, zarazem twierdził, że rok 1610 dał szansę na wyjście z niej i ugruntowanie dominacji na Północy oraz na otwarciu drogi ku polityczno-duchowemu przetworzeniu Rosji (z zachowaniem jej tożsamości religijnej). Lelewel sugerował, że w istniejących okolicznościach szansy takiej nie było.

*

Kraśiński jako pierwszy spośród polskich romantyków dojrzał możliwości literackie i mitotwórcze, zakodowane w opowieści Niemcewicza. Z listu do Henryka Reeve'a, pisanego 6 grudnia 1831 roku, w którym streszczał plan pisanego dzieła, wynikało, że pracuje nad powieścią, w której tematem równorzędnym, obok wątku romantyczno-miłosnego, będzie konfrontacja dwóch mo-

carstw o odmiennym rodowodzie kulturowym, konfrontacja militarna, ale też cywilizacyjna i moralna:

Piszę wciąż mój polski poemat. Są w nim pożary i walki, rozkosze i żądze. Czasy, w których żyję, nie pozostały tu bez wpływu. Ale prawdą jest, że akcja rozgrywa się w chwili, gdy ogromne cesarstwo rosyjskie od Bałtyku po Morze Kaspijskie kruszyło się pod ciosem żelaznych rękawic polskich rycerzy. (...) Dalej zamęt w całej Rosji, nieujęte w karby wyprawy polskich dowódców, docierających aż do Azji i pustoszących ten świat klejnotów, kwiatów i światła, plemiona muzułmańskie zmieszane z ludami chrześcijańskimi. Te czasy to nasze średniowiecze. Wszystko to bohaterskie, nacechowane siłą. W tych Polakach, którzy konno przemierzali Rosję od morza do morza widać ową potęgę szaleństwa, wiarę w siebie, poczucie siły, właściwe barbarzyńcom, co najechali Rzym i rzucili go sobie do stóp. Tak samo Moskwa padła pod ciosem moich przodków³².

Powieści nadał tytuł *Agaj-Han*, a inspirację do jej napisania zaczerpnął z dzieła Niemcewicza. Utwór otwierają, w formie motto, dwa obszernie cytaty z *Dziejów panowania Zygmunta III*. Jednak kontekst historyczny odgrywa tu rolę drugoplanową, mimo że młody pisarz głównymi bohaterami (spośród figur autentycznych) uczynił Marynę Mniszech i Iwana Zaruckiego, a więc postaci, które znajdowały się od 1605 roku w głównym nurcie wydarzeń. Co więcej, akcję umieścił, formalnie rzecz biorąc, w latach 1611–1614 (od mordu na drugim samozwańcu do śmierci Maryny), a więc w czasach polskich klęsk w Rosji, a jej głównym ośrodkiem uczynił tragiczne dzieje miłosnych perypetii w trójkącie Maryna – Zarucki – *Agaj-Han*, przy czym ten ostatni, bohater tytułowy i fikcyjny zarazem, stanowił kwintesencję kulturowych wyobrażeń autora na temat człowieka Orientu. Z opowieści Niemcewicza nic tu się prawie nie ostało, na co zwracali uwagę Juliusz Kleiner i Maria Janion³³, próżno też szukać rozbudowanej refleksji o konfrontacji

³² Z. Krasieński, *Listy do Henryka Reeve*, oprac. P. Hertz, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, t. 1, Warszawa 1980, s. 625–626.

³³ Zob. J. Kleiner, *Pseudoromantyka „Agaj-Hana”*, „Roczniki Humanistyczne” 1949; M. Janion, „*Agaj-Han*” jako romantyczna powieść historyczna, w: eadem, *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969, s. 49–79.

polско-moskiewskiej, rzecz wprawdzie rozgrywa się w Rosji, ale Rosjan, namysłu nad ich kulturą, wiarą prawosławną, istotą systemu władzy w tej powieści czytelnik nie mógł odnaleźć³⁴. Ważne zdarzenie historyczne, wielka polityka stanowiąca konsekwencję faktów z 1610 roku, pojawia się tylko w jednym, wyraźnie wyodrębnionym fragmencie, tam też raz jeden wspomniany jest Żółkiewski (choć nie jako zwycięzca spod Kłuszyna), co więcej, silnie wyeksponowana została dwuznaczna paralela – jakby w ślad za Lelewalem, nie zaś Niemcewiczem – z krwawą kolonizacją prowadzoną przez Hiszpanów („Wielkie państwo moskiewskie pali się wciąż i dymi pożogami Polaków. (...) Jak wiekiem wprzód na drugim końcu ziemi Hiszpanie hasali po odkrytym świecie, tak dziś Polacy wysypują się na Moskwy obszary. Patrz, Korteż Montezumę ściąga z tronu. Żółkiewski Szujskich prowadzi; Meksyk płonie kagańcami wśród czarnych jezior i wzywa pomsty za skrzywdzonych bogów. Moskwa o tysiącu kopuł burzy się o świętych swoich i znieważone cerkwie”³⁵). Nie Żółkiewskiemu, ale kondotierom w rodzaju Aleksandra Lisowskiego czy Romana Rożyńskiego pisarz poświęcił więcej uwagi. Pytań o sens i cele wojny między dwoma państwami, układu z 1610 roku i przyczyn polskiej klęski z 1612 w tej powieści nie postawił, a i obraz Maryny, mocno zmieniający się wraz z rozwojem fabuły, był zasadniczo różny od nakreślonego przez Niemcewicza. W ujęciu Krasińskiego konkret historyczny i wizja historiozoficzna ustąpiły przed frenetycznym i pesymistycznym zarazem wyobrażeniem dziejów jako przestrzeni zdominowanej przez wielkie namiętności (miłość i władza), cykle zbrodni i wszechobecną śmierć, której podlegają nawet tacy tytani, jak Zarucki (też pokazany w sposób mocno odmienny od ujęcia i Niemcewicza, i Karamzina). Historia jawi się tu jako domena uniwersalnego mechanizmu ciągle ponawia-

³⁴ Szerzej pisałem o tej kwestii w monografii *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu*, Poznań 2005 (rozdział *Czas Samozwańców według Krasińskiego, Niemcewicza i Karamzina. Stracona szansa i sukces „Agaj-Hana”*, s. 197-220).

³⁵ Z. Krasiński, *Agaj-Han*, w: idem, *Dzieła literackie*, oprac. P. Hertz, t. 2, Warszawa 1973, s. 547.

nej zagłady tak jednostek, jak i wielkich rzesz ludzkich i dla udokumentowania takiej myśli pisarz rzeczywiście nie potrzebował wnikania w skomplikowany ciąg przyczyn i skutków ówczesnego konfliktu polsko-rosyjskiego.

Wiadomo, że Krasiński do księgi Niemcewicza i później żywił sentyment, a do jej czytania zachęcał w latach czterdziestych Delfinę Potocką³⁶, w zbiorach Krasińskich zachował się też „kamień owalny ciemny z grobu Żółkiewskiego złotem nakładany”³⁷. Jednak w całej znanej nam, przebogatej w historyczne nawiązania, spuściźnie epistolarnej hrabiego nie znajdziemy refleksji na temat wydarzeń z roku 1610 i postaci Żółkiewskiego. Gdy szukał bohatera z tamtego stulecia do wyrażenia w *Przedświcie* myśli o posłannictwie polskiej szlachty i mesjanistycznym powołaniu narodu, wybrał Stefana Czarneckiego, czyli hetmana z czasów wojny obronnej, a nie zdobywczej. Może tu tkwiła jedna z przyczyn odwrócenia się romantyków od 1610 roku?

*

Słowacki, który w wielu dziełach, od wierszy powstańczych po późne utwory mistyczne, drążył kwestię konfliktów, sprawę relacji polsko-rosyjskich (co wielostronnie opisała Elżbieta Kiślak w cytowanej wcześniej monografii), którego intrygowała historia Rosji, czas Wielkiej Smuty i zdarzenia z 1610 roku, pominął, żadna z wykreowanych przez niego fabuł nie została osadzona w tamtej epoce, nie odnajdziemy też istotnych odwołań do ówczesnych wydarzeń czy życia hetmana. Podejmując w wielu utworach sprawę słowiańskiego, sąsiedzkiego antagonizmu, sięgał albo do wypadków, w szerokim sensie, współczesnych, albo też odwoływał się do drugiej połowy XVIII wieku, czyli do konfederacji barskiej i koliszczyzny bądź insurekcji 1794 roku. A jeśli symbolicznie

³⁶ „Zygmunta III historię sprowadziłem dla Ciebie, bo ślicznie pisana, i Paska pamiętniki, i każę Ci je tu oprawić i przywiozę, byś miała co czytać po polsku i znała, czym Twoje ojce byli”. *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1975, s. 523; list z 3 lutego 1842 roku.

³⁷ Z. Krasiński, *Listy do plenipotenty i oficjalistów*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1994, s. 461.

i mocno umownie nawiązywał do czasów zbliżonych, tuż poja-
giellońskich, jak w niedokończonym dramacie *Samuel Zborowski*
(Żółkiewski brał zresztą, w sensie historycznym, udział w rozpra-
wie ze zbuntowanym oligarchą), to akurat inne problemy miał
na uwadze. Pod wpływem długoletnich lektur *Historii* Karamzina
rozpoczął pisanie dramatu, któremu wydawcy nadali tytuł *Michał*
Twerski, ale sięgnął w nim w głąb dziejów Rusi, do początków
XIV wieku, kiedy to – w rozumieniu poety – na terenach przyszłej
Rosji ścierały się jeszcze postawy słowiańskiego republikanizmu
i wielkoruskiego despotyzmu, nim ta druga ostatecznie weźmie
górze. Wedle Pigonia, Żółkiewski miał być nosicielem królewskie-
go ducha (po m.in. Michale Twerskim i Samuelu Zborowskim)
w jednym z dalszych rapsodów mistycznej epopei, ale rozstrzy-
gających argumentów filologicznych na rzecz tej tezy przytoczyć
się nie da³⁸, a *Król-Duch* pozostał dziełem niedokończonym.

Ten „brak słuchu” romantyków na dzieje batalii z czasów Zyg-
munta III mógł i powinien był przezwyciężyć Mickiewicz w trak-
cie paryskich prelekcji, w których skrupulatnie rekonstruował
dzieje słowiańskiego antagonizmu³⁹, a lata 1610–1612 stanowi-
ły przecież jego fundamentalny składnik. Do dzieła Karamzina,
zwłaszcza w pierwszym roku wykładów, odwoływał się wielo-
krotnie, dał też dowód znajomości księgi Niemcewicza. I tu napo-
tykamy zastanawiającą lukę. Mickiewicz wiele uwagi poświęcił
wojnom Batorego z Moskwą, natomiast tę z czasów Zygmunta
III, która przecież zrodziła dynastię Romanowów, w zasadzie
zbył milczeniem, w prelekcjach nie padła nazwa Kłuszyn, ani
razu też nie został przywołany Żółkiewski, choć o czasach pierw-
szego z Wazów mówił całkiem niemało. W tej decyzji nie było

³⁸ Zob. S. Pigoń, *Czy mamy całego „Króla-Ducha”?*, w: idem, *Miłe życia drobiazgi. Pokłosie*, Warszawa 1964. Do tej tezy zdaje się też przychylić Elżbieta Kiślak (*Car-
trup i Król-Duch...*, s. 345).

³⁹ Tematyce polsko-rosyjskiej w prelekcjach Mickiewicza poświęcono wielką
liczbę rozpraw (osobnych artykułów, rozdziałów w monografiach), szczególnie
ważne wyszły spod piór m.in. Kazimierza Mężyńskiego, Stanisława Pigonia,
Zofii Stefanowskiej, Wiktora Weintrauba, Andrzeja Walickiego, Aliny Witkow-
skiej, Doroty Siwickiej.

przypadku. Niemcewicz i Karamzin wielkość hetmana przeciwstawiali bylejąkości króla, surowo też z władcą polskim obszedł się Lelewel. Tymczasem Mickiewicz stanął w obronie Zygmunta III, a pod adresem dzieła Niemcewicza wyraził tyleż uznanie, co i krytykę. „Również jako historyk Niemcewicz nieustannie zmienia ton i tok. Rzadko kiedy jest samym sobą; jest sobą wtedy tylko, gdy opisuje zwycięstwa Polaków, a zwłaszcza kłęski Moskali. Z jakąż lubością, z jaką rozkoszą kreśli na przykład w *Dziejach panowania Zygmunta III* obraz pożaru Moskwy i przewag polskich. Na tych kartach dorównywa niekiedy stylem Tytusowi Liwiuszowi, bo doznaje wówczas tych samych uczuć, które ożywiały dziejopisarza rzymskiego. Odczuwa dumę, pychę, pogardę dla wszystkiego, co obce i wrogie. Ale gdy przyjdzie mu mówić o nieszczęściach, o kłęskach Polski, wówczas nieraz nawet przeinacza historię, by osłonić rodaków, by bronić sprawy nieszczęśliwej”⁴⁰. Zarzut o unikaniu krytyki zygmuntońskiej Polski, powiedzmy to od razu, był niezasłużony, Niemcewicz surowo oceniał zaangażowanie oligarchów w dymitriady (a zwłaszcza gwałty popełniane przez Polaków w Rosji), politykę króla, wreszcie postępowanie mas żołnierskich na ziemiach polskich po opuszczeniu terenów rosyjskich (sławetne konfederacje). Zatem zarzut ten miał cechy manipulacji, niósł jednak sygnał, że na procesy z początku XVII wieku Mickiewicz spogląda inaczej niż Niemcewicz.

Poeta – profesor najwyżej oszacował z tej epoki dwie postaci: Zygmunta III (którego ocenił dużo wyżej niżeli Jana Zamoyskiego) i Piotra Skargę, w którym widział mesjanistycznego proroka na miarę Izajasza i Jeremiasza, wielkiego krytyka społecznej niesprawiedliwości i politycznych swarów, rozsadzających Rzeczypospolitą, wizjonera rozumiejącego nałożone przez Opatrzność na Polskę posłannictwo i zarazem umięjącego przewidzieć upadek państwa, wyraziciela duchowości „Polski idealnej”⁴¹.

⁴⁰ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 9: *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 268.

⁴¹ Mówił w jednym z wykładów: „Skarga nie jest przedstawicielem jednego stronnictwa ani jednej epoki, ogarnia on sobą cały kraj, cały naród z jego

Z punktu widzenia kwestii, która mnie zajmuje, ważniejszy jest jednak sposób postrzegania Zygmunta III. Mickiewicz uważał, że król był osobą autentycznie i głęboko religijną, który polityki nie oddzielał od moralności, ale też zobaczył w nim strategicznego wizjonera europejskiej miary, który w kraju starał się powściągać szlachecką samowolę, a wspólnie z władcą francuskim Henrykiem IV i papieżem zmierzał do zabezpieczenia całego kontynentu przed wewnętrznymi waśniami i zewnętrznymi wrogami, wdzierającymi się z obrzeży w głąb chrześcijańskiej Europy: „Zrodził się wtedy ogromny plan, ostatni plan iście chrześcijański, zabezpieczenia Europy wieczystego pokoju, opartego na sprawiedliwości i na prawie. Jednym z zasadniczych punktów tego planu, zresztą znanego, było wypędzenie Turków z Europy, odepchnięcie Wielkiego Księstwa Moskiewskiego i zmuszenie go do zwrócenia swojej działalności ku Azji. Otóż punkt ten, ułożony między papieżem, królem francuskim, cesarzem, królową angielską i królem polskim był owocem mądrej i głębokiej polityki Zygmunta; jednakże śmierć króla francuskiego, obalając ten piękny projekt, pomieszała rachuby królowi polskiemu”⁴². Mickiewicz nie wiedział, że ów tzw. Wielki Plan w rzeczywistości nie istniał, a wymyślił go już po śmierci Henryka IV (1610) francuski minister Maximilien Sully. Tymi słowami Mickiewicz pośrednio sugerował przyczyny, dla których Zygmunt III nie zaakceptował paktu z bojarami, wynegocjowanego przez Żółkiewskiego: król jakoby miał plan bardziej generalnej rozprawy z Moskwą, nie zamierzał jej wiązać z Europą, ale carstwo od Europy odrzucić. Dlaczego zatem do zrealizowania tego zamysłu nie wykorzystał efektu bitwy pod Kłuszynem (rozbitcie głównych sił moskiewskich)? – tej kwestii profesor już nie podjął.

O epoce Wielkiej Smuty w ostatnim wykładzie pierwszego kursu wypowiedział ledwie kilka niekonkluzywnych zdań, o cele i konsekwencje wojny polsko-moskiewskiej nie zapytał, jej prze-

przeszłością, teraźniejszością, a nawet przyszłością. Rodziną jego jest Polska”. A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. 8, Warszawa 1997, s. 568.

⁴² Ibidem, t. 8, s. 561-562.

biegu nie omówił. Stało się tak, można sądzić, z kilku powodów, z których jeden był szczególnie ważny. Marta Piwińska – o czym była mowa w jednym z wcześniejszych szkiców – opisała mitotwórcze strategie, zakodowane w prelekcjach paryskich⁴³. Otóż istotnym składnikiem „polskiego mitu” w trakcie pierwszego roku wykładów była wielokrotnie powtarzana myśl, wyakcentowana w prelekcji ostatniej: „Zdawało się wtedy [na początku XVII w.], że przeznaczeniem Polski było podejmować na nowo wyprawy wojenne, zdobywać i zakładać naokół królestwa; jednakże ruchowi temu stawiały opór idee narodowe. (...) otóż idee narodowe polskie potępiały myśl podbojów i ogół narodu nie chciał nigdy wspierać panów, którzy zamyślali o zdobyczach w widokach osobistych”⁴⁴. Rzeczypospolita, w opowieści Mickiewicza, poszerzała swoje terytoria w sposób pokojowy poprzez unie, porozumienia, umowy. Wojnę Batorego dało się uzasadnić jako „sprawiedliwą” i obronną, bo wymierzoną w tyrana nastawionego na podboje. Wojna z 1610 roku, z tego punktu widzenia, miała inny charakter, jej celem było – w rozumieniu Mickiewicza – dokończenie działań zapoczątkowanych przez „panów” przy okazji pierwszej dymitriady, a więc zwasalizowanie siłą cierpiącego na rozstrój wewnętrzny sąsiedzkiego państwa i aneksję części jego terytoriów. Nie było to zgodne z jego ówczesnym rozumieniem „idei polskiej”, stanowiło też rysę na portrecie Zygmunta III jako wielkiego stratega politycznego i przy tym władcy prawdziwie chrześcijańskiego, który, co gorsza – Mickiewicz świetnie to rozumiał – wygraną już wojnę przecież ostatecznie przegrał. Z tego bodaj względu, niezgodności kampanii z 1610 roku z wyimaginowaną „ideą polską”, Mickiewicz wołał zrezygnować ze szczegółowego rozbioru zdarzeń, które w owym roku miały miejsce. Pominiecie Żółkiewskiego było konsekwencją tej decyzji, ale też w tym przypadku był i drugi istotny wzgląd: romantyczny poeta wołał w mitologizującej narracji o polskich dziejach eksponować figury

⁴³ Zob. M. Piwińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*, [wstęp w:] A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, t. 1, Kraków 1997, s. 23-26.

⁴⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 8, s. 585.

profetycznych (w jego rozumieniu) kapłanów, niżeli wybitnych, politycznie utalentowanych wodzów, dlatego na plan pierwszy wysunął Piotra Skargę, a zapomniał o hetmanie. W następnych latach prelekcji Kordecki przysłonił Czarnieckiego, a Marek Jandołowicz Pułaskiego.

*

Jan Assmann, wybitny znawca zjawisk memoratywnych, zaproponował termin „pamięć kulturowa”, która to, w jego teorii, „jest zorientowana na utrwalone punkty w przeszłości. Także ona nie potrafi przechować przeszłości jako takiej. Przemienia więc ją w symboliczne figury, na których się wspiera”⁴⁵. Wyróżnił przy tym dwa jej warianty: pamięć „zimną”, „blokującą”, która odrzuca to, co niezwykle i nietypowe, ceni zaś „regularność”, powtarzalność, oraz pamięć „gorącą”, „stymulującą”, stanowiącą przeciwieństwo tej pierwszej. Rosyjscy pisarze od schyłku XVIII wieku konflikt polsko-moskiewski z początku XVII stulecia wprowadzali do centrum własnej „pamięci kulturowej”, w wersji, można tak rzec, „gorącej”. Znaleźli w tamtej historii zjawiska upadku, deprawacji (źli carowie i niebezpieczni buntownicy-samozwańcy), ale też przełomu, przezwyciężenia wielkiego kryzysu, odrodzenia, odkryli owe „symboliczne figury”, „ludzi pasjonarnych” (jakby powiedział Lew Gumilow⁴⁶), na których mogli oprzeć mit Rosji jednoczącej się wokół prawosławia, samodzierżawia i narodowości. W owe symboliczne role wpisano postaci księcia Dymitra Pożarskiego, kupca Kuźmy Minina, patriarchy Hermogenesa, mnicha Palicyna, chłopca Iwana Susanina – a więc przedstawicieli głównych warstw i grup społecznych – i, oczywiście, założyciela nowej dynastii Michała Romanowa, dynastii, która przecież od 200 lat rozciągała nadzór nad rosyjską kulturą i jej pamięcią. Mo-

⁴⁵ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp R. Traba, Warszawa 2008, s. 68.

⁴⁶ Zob. L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji. Szkice z historii etnicznej*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1996.

gli na tamtych wydarzeniach osadzić mit opatrnościowego wybraństwa Rosji.

Najwybitniejsi polscy romantycy tamtą wojnę nie tyle włączali w rejestr pamięci „zimnej”, co raczej wypierali z polskiej „pamięci kulturowej”, nie poszli torem zaprojektowanym przez Niemcewicza, który poprzez opis wypadków z lat 1610–1612 budował ostrzegawczą, nastawioną na krytyczny ogląd rodzimej przeszłości, legendę „zaprzepaszczonej szansy”, kreślił obraz niszczenia dzieła wielkiego hetmana przez słabego i ambitnego zarazem króla oraz zawistnych a miernych polityków. Nie próbowali wersji rosyjskiej, w większości przypadków triumfalistycznej, przeciwstawić opowieści własnej, wyzyskać w tym celu figury Żółkiewskiego – zwycięzcy spod Kłuszyna, bo do ich strategii budowania wspólnotowej „pamięci historycznej” tamte wypadki nie bardzo się nadawały. Decydującą rolę odegrał bodaj Mickiewicz, który w prelekcjach potrafił odnowić i przetworzyć mit konfederacji barskiej, narzucić go innym poetom (ze Słowackim włącznie), ale zwycięstwa i klęski, herosów i antybohaterów najważniejszej przed rozbiorami batalii polsko-rosyjskiej w zasadzie wtrącił w sferę niepamięci, mimo że z antagonizmu polsko-rosyjskiego uczynił problemową oś wszystkich kursów w Kolegium Francuskim. Kłuszyn i Żółkiewski nie pasowali do jego wyobrażenia „idei polskiej”, o czym wyżej była mowa. I tę właśnie ideę, eksponującą siłę moralną, a nie militarną, wolność, a nie podbój, przeciwstawiał imperialnej z ducha, uzasadniającej zabory, idei rosyjskiej. Krasiński w młodości, urzeczony różnorakimi namiętnościami towarzyszącymi tej wojnie, napisał dzieło do niej nawiązujące, jednak w późniejszej fazie twórczości, mesjanistycznej zwłaszcza, gdy formował ideał-mit moralnie nieskalanej duszy polskiej (przeciwieństwa barbarii moskiewskiej), nie mógł historycznych egzemplów szukać w tamtym czasie, bo nie była to „czysta”, sprawiedliwa wojna (czego nie ukrywał w *Agaj-Hanie*). Najbardziej predestynowany do literackiego wyzyskania epoki Wielkiej Smuty polsko-rosyjskiej był Słowacki – mistyk, autor *Króla-Ducha*, dzieła wywracającego wypracowane przez polskich romantyków

schematy myślenia historiozoficznego, podważającego utrwalone rozumienie reguł funkcjonowania dobra i zła w świecie historycznym i „napowietrznym”, duchowym. Żółkiewski w jego ujęciu mógł stać się antytezą Samuela Zborowskiego z niedokończonego dramatu, ducha anarchizującego, ale i rozbijającego „zleniwiałą” skorupę narodu, a może syntezą niepokory Samuela i propaństwowej stanowczości kanclerza Zamoyskiego? Jednak dopiero Stefan Żeromski przywrócił Żółkiewskiego literaturze polskiej. W *Dumie o hetmanie* wyposażył go w prawo sądenia wewnętrznie sprzecznego charakteru Polaków, zawierającego w sobie samowolę, anarchizm, prywatne egoizmy, ale też heroizm i zdolność do najwyższych, bezinteresownych poświęceń dla wspólnoty.



II. PRZYBLIŻENIA

1.

Ogród Wallenroda i tajemnica Wajdeloty

Konrad Wallenrod poznał wiele ogrodów, sadów, parków. W dzieciństwie i w ostatniej fazie życia, spędzonych w Malbor-ku, na co dzień widywał kwietne wirydarze (od *viridarium*: gaj, park), czyli klasztorne ogrody stanowiące część wewnętrznego dziedzińca. Oglądał też „pyszne sady” Kiejstuta, a najpiękniejsze ogrody bodaj musiał zobaczyć – choć poemat nic na ten temat nie mówi – w czasie pobytu na Zachodzie, zwłaszcza w Hiszpanii, gdy budował nową tożsamość, fałszywego Wallenroda, bez której wypełnienie wielkiej misji politycznej (w swojej istocie: szpiegowskiej) nie byłoby możliwe. Wiadomo, że w mglistym wspomnieniu zachował zarys ogrodu? sadu? zasadzonego przy rodzinnym domu¹. A jednak w jego pamięci liczył się tylko jeden ogród, wzniesiony w młodości dla Aldony przez niego sa-

¹ „W tym głęboko tragicznym poemacie jest parę ogrodów – pisał R. Przybylski. – Są przede wszystkim wirydarze w Marienbergu. Wydają się one tak naturalne, że wyliczanie ich pośród rażących anachronizmów historycznych zakrawa na zabawną przesadę, cechującą skądinąd wielu pozytywistycznych pedantów. Są oczywiście również zamkowe sady Kiejstuta, których także nie radziłbym zaliczać do „niezgodności historycznych”. Wspaniała kultura Rusi Kijowskiej promieniowała już wówczas na Litwę, a w państwie Rurykowiczów ogrody były w wielkim poważaniu. Jedyne zdumienie może budzić ogród rodziców Konrada, w którym nasz bohater igrał w dzieciństwie wraz z braćmi. Ogród ten znajdował się przy domu stojącym w dużym drewnianym mieście, przypomina więc nieco ogrody mieszczańskie z XIX wieku. Ale może w tych pralitewskich miastach były również sady przy domach. Człowiek ma ogród we krwi. Kiedy wyszarpie matce ziemi kawałek sensownego gruntu, natychmiast zakłada na nim ogród”. R. Przybylski, *Ogrody romantyków*, Kraków 1978, s. 58-59.

mego w nadniemeńskiej dolinie. Motyw ogrodu w poemacie Mickiewicza pięknie i kompetentnie opisał Ryszard Przybylski w świetnej monografii *Ogrody romantyków*², warto jednak do tej kwestii powrócić, stawiając pytanie o miejsce i rolę owego specyficznego artefaktu w wyobraźni i pamięci głównego bohatera, stojącego u końca tak heroicznej, spiskowej misji, jak i całego życia.

Najpierw mówił o tym przybytku Wajdelota, w zaszyfrowanej dla prawie wszystkich słuchaczy opowieści, mieszając wspomnienia własne z kunsztownie, szkatułkową metodą przytoczonymi słowami przed laty (w stosunku do czasu teraźniejszego akcji poematu) wypowiedzianymi przez Kiejstutą, którego za-intrygowały tajemnicze wędrówki córki Aldony do kowieńskiej doliny:

Ile razy zapytam, gdzie ona poszła? w dolinę;
Skąd powraca? z doliny; cóż w tej dolinie? młodzieniec
Ogród dla niej zasadził. Jestże ten ogród piękniejszy
Niżli me sady zamkowe? (Pyszne Kiejstut miał sady,
Pełne jablek i gruszek, dziewic kowieńskich ponętą).
Nie ogródek to wabi; zimą widziałem jej okna,
Cała szyba tych okien, co obrócone do Niemna,
Czysta jakby śród maja, lód nie zaciemił kryształu;
Walter chodził tamtędy, pewnie siedziała u okna
I gorącym westchnieniem lody na szybach stopiła³.

W opowieści Wajdeloty motyw ogrodu kochanków nie odgrywał istotnej roli. Mściciel litewskiej krzywdy poskąpił szczegółów na temat charakteru i wyglądu tego przybytku, pominął – nie bez powodu pomniejszając miejsce miłosnych spotkań do „ogródka”, czyli czegoś drobnego, epizodycznego – jego symboliczne znaczenie w dziejach związku oblubieńców bądź był na nie głuchy i obo-

² Vide ibidem, s. 57-62.

³ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, oprac. S. Chwin, wyd. III zmienione, Wrocław 1991, BN I/72, s. 70-71. Wszystkie cytaty z poematu pochodzą z tego wydania, numery stron podawane będą w nawiasie pod przywołanym fragmentem.

jętny. Wajdelota – nie stroniąc od akcentów swoistego szantażu wobec wahającego się Konrada – w opowieści eksponował historyczną misję bohatera, jej wymiar dziejotwórczy i heroiczny, to, co prywatne, osobiste, intymne spychał na plan dalszy. Czym innym ów „ogródek” staje się w wynurzeniach samego Wallenroda, wygłaszanych po spełnieniu misji niemożliwej i adresowanych do Aldony, skrytej za murami marienburskiej wieży – i z tego fragmentu poematu dowiadujemy się więcej na temat jego wyglądu:

Bieję do owej, do naszej doliny.
Wszystko jak dawniej! też laski, te kwiaty;
Wszystko jak było owego wieczora,
Gdyśmy dolinę żegnali przed laty.
Ach! mnie się zdało, że to było wczora!
Kamień, pamiętasz, ów kamień wyniosły,
Co niegdyś naszych przechadzek był celem?
Stoi dotychczas, tylko mchem zarosły,
Ledwie go dostrzegł, osłoniiony zieleń,
Wyrwałem zielska, obmyłem go łzami;
Siedzenie z darni, gdzie po letnim znoju
Lubiłaś spocząć między jaworami;
Źródło, gdzie szukał dla ciebie napoju;
Jam wszystko znalazł, obejrzał, obchodził.
Nawet twój mały chłodnik zostawiono,
Com go suchymi wierzbami ogrodził;
Te suche wierzby, jaki cud, Aldono!
Dawniej mą ręką wbite w piasek suchy,
Dziś ich nie poznasz, dzisiaj piękne drzewa,
I liście na nich wiosenne powiewa,
I młodych kwiatków unoszą się puchy.
Ach! na ten widok, pociecha nieznana,
Przecucie szczęścia serce ożywiło;
Całując wierzby padłem na kolana,
Boże mój, rzekłem, oby się spełniło!
Obyśmy, w strony ojczyste wróceni,
Kiedy litewską zamieszkamy rolę,
Odżyli znowu; niech i naszą dolę
Znowu nadziei listek zazieleni.

[97-98]

W emocjonalnej narracji bohatera granice i charakter owego ogrodu rysują się niejasno. Mickiewicz świadomie nie dbał o historyczną wierność detali wpisywanych w świat przedstawiony poematu, w ten sposób zresztą sygnalizował jego współczesny i zarazem uniwersalny wymiar. Mógł zatem w tym fragmencie aluzyjnie nawiązywać do ścierających się ówczesnie dwu dominujących estetyk w dziedzinie ogrodnictwa. Czy nawiązał? Był, można sądzić, świadom reguł, rządzących poetyką wymyślonego w XVII wieku ogrodu francuskiego, regularnego, uporządkowanego wedle jasnych założeń, eksponujących wyrozumowany ład i przeciwstawnej, późniejszej, XVIII-wiecznej koncepcji ogrodu angielskiego, zrywającego ze sztuczną harmonią na rzecz nawrotu do natury, mocniejszego wiązania jego przestrzeni z układem krajobrazu. Erwin Panofsky, analizując precyzyjnie model francuski, opisując rolę szerokich, geometrycznie zaprojektowanych alei, tarasów i sztucznych zbiorników wodnych, dowodził, że zabiegi te tworzyły „z ogrodu mały wszechświat wymyślony przez człowieka”, stanowiący świadectwo rozumnego panowania nad sferą natury. Podobnie uważał Rymkiewicz: „Siedemnastowieczni ogrodnicy marzyli o przemienieniu natury w sztukę. Nie bez powodu. Klasyczny ogród miał być modelem harmonijnego *universum*. By jednak porządek ogrodu mógł być obrazem porządku świata, musiał to być porządek człowieczy, a nie naturalny”⁴. Z kolei w idei parku angielskiego, nieregularnego, w przemyślny sposób naśladującego urozmaicony układ przyrody (niesymetrycznie zasadzone kępy drzew, kręte ścieżki zamiast prostych alei, tu i ówdzie rozrzucone stawy itd.). Panofsky eksponował efekt różnorodności i niespodzianki, apelujący nie tyle do rozumu, co do wyobraźni i uczuć⁵. O koncepcji Williama Kenta (1685–1748), prekursora formy angielskiej, Longin Majdecki pisał następująco: „Ogród, według Kenta, powinien łączyć się z otaczającym

⁴ J.M. Rymkiewicz, *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Warszawa 1968, s. 48.

⁵ Vide E. Panofsky, *Ideowe poprzedniki chłodnicy rolls-royce'a*, przeł. M. Murdzeńska, w: *Studia z historii sztuki*, oprac. i posłowie J. Białostocki, Warszawa 1971.

krajobrazem. Aby uzyskać powiązanie z obszarem zewnętrznym, bardziej dzikim, w jedną całość, musi on być naturalny; pozbawiony swojej dotychczasowej barokowej regularności i symetrii. Poszczególne jego elementy nie powinny zbyt odiegać od form występujących w przyrodzie; natomiast zewnętrzna część parku poza ogrodzeniem wymagała uporządkowania, żeby bardziej harmonijnie łączyć się z ogrodem właściwym. Punktem wyjścia dla sposobu ukształtowania ogrodu stał się charakter otaczającego krajobrazu”⁶.

Ryszard Przybylski wallenrodowy ogród nazwał metaforycznie i jakże trafnie „wirydarzem miłości”, „symbolem normalności”, a w jego formie dostrzegł związek z ogrodem krajobrazowym („Konrad zachował się tak, jakby czytał Kenta”)⁷. Skojarzenie intrygujące, ale nie do końca może uprawnione, bo przecież stopień ingerencji bohatera w przestrzeń natury był, można sądzić, minimalny i słowo „ogród”, rozumiane jako rozległy obszar, zagospodarowany przez człowieka, jest w poemacie używane umownie i mocno na wyrost. Konrad zbudował mały chłodnik (altanę), dość surowy w formie, ogrodzony suchymi wierzbami, który zapewne był miejscem intymnych spotkań i zwierzeń, intencjonalnie służyć bowiem miał tylko im dwojgu, Alfowi i Aldonie. On też chyba urządził „siedzenie z darni” między jaworami (znamienne: nie przyniósł tam żadnej ławeczki, skorzystał z „budulca” naturalnego), przystań odpoczynku po forsownych spacerach. Reszta wspomnianych przez niego elementów, a więc źródło, „kamień wyniosły”, drzewa, kwiaty była tworem natury, istniejącym tam „od zawsze”. Ogrodem szczęścia była cała dolina kowieńska, w obręb której młody rycerz wplótł drobiny zmian, zrozumiałych w symbolicznym języku miłości, ale nie naruszających ładu tamtejszej przyrody. Nie przystosowywał miejscowego krajobrazu do wymyślnego planu, odwrotnie, w świat natury wprowadził kilka elementów, które upodobił do naturalnego

⁶ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, t. 2: *Od XVIII wieku do współczesności*, Warszawa 2008, s. 91.

⁷ Vide R. Przybylski, *Ogrody romantyków*, s. 60-61.

otoczenia, wtopił je w odwieczną panoramę urodziwej doliny. Oba style ogrodowe, francuski i angielski (z tego drugiego zrodził się właśnie ogród krajobrazowy, romantyczny), swój początek brały w umyśle ludzkim, natomiast inaczej traktowały kwestie regularności (harmonii) i naśladowania przyrody. „Ogrodowe” zabiegi Wallenroda nie służyły powielaniu natury, lecz wpisaniu się w kształt otoczenia, uznawały zatem jej prymat. Rozpatrując obraz dzieła stworzonego przez młodego Litwina w malowniczej dolinie w perspektywie kolizji najważniejszych stylów ogrodowych, można ostrożnie powiedzieć, iż poeta tak właśnie kreując ten wątek, pośrednio zakwestionował obydwie projekty, zaznaczając, że prawdziwa oryginalność zawiera się w porządku całkowicie naturalnym, a człowiek winien ingerować weń w sposób możliwie skromny i ostrożny. To natura bowiem stworzyła najpiękniejsze ogrody.

Mickiewicz pamiętał zapewne, że przy okazji wczesnej fazy polskiego sporu o romantyzm odniesienia do ogrodniczej sztuki odegrały skromną rolę, stąd można przyjąć, iż wprowadzając do poematu omawianą tu kwestię, aluzyjnie i do tamtej debaty nawiązywał. Kazimierz Brodziński w rozprawie *O klasycyzmie i romantyzmie tudzież o duchu poezji polskiej* (1818) przyrównał klasycyzm do francuskiego ogrodu, sztucznie uformowanego, nad miarę przyszytych, utrzymywanego w ryzach wykoncypowanych prawideł, co wiedzie (tak owe ogrody, jak i uprawianą wedle tych samych wzorów literaturę) nieuchronnie do zamierania, schnięcia, braku życia. Jan Śniadecki (*O pismach klasycznych i romantycznych*, 1819) „foremne i postrzyżone ogrody” wziął w obronę, widząc w nich echo klasycznych – greckich i rzymskich – wzorców piękna uniwersalnego, więc nieprzedawnionego. Kpił natomiast z fascynacji naturą dziką, barbarzyńską, bujnymi stepami i „zaroślami azjatyizmu”, z której czerpać natchnień do uprawiania sztuki właściwej, opartej na harmonii i słusznych regułach, nijak nie można. Brodziński później, przypuszczając atak na nieudacznich naśladowców pisarzy silnych i oryginalnych, porównał ich usiłowania z kolei (jak się wydaje) do kiep-

skich przykładów angielskiego stylu ogrodniczego, nieudolnie kopiujących fenomeny natury i zamierzchłej kultury („gotyckie ruiny”) w miejscach po temu niestosownych (*Myśli o dążeniu polskiej literatury*, 1820). Ogrodowy wątek z poematu Mickiewicza, oglądany w optyce owego sporu, wykazuje częściowe powinowactwa z myślą Brodzińskiego i opozycję wobec rozumowania Śniadeckiego. Wallenrod, powtórzmy, nie tworzył swego przybytku wedle zasad wyrozumowanej harmonii, nie wymyślał średniowiecznej Zofiówki, nie użył też metody właściwej dla angielskich naśladowców natury. Podziwiał oryginalność i samostność nadniemeńskiej przyrody, a poprzez wprowadzenie w tę przestrzeń drobnych detali umilających wędrowanie po rozległych obszarach doliny, szukał raczej sposobu na wniknięcie w jej autonomiczny ład, na głębszą z nią integrację. Nie bez racji pisał Stefan Chwin o znaczeniu tellurycznego czynnika w powikłanym patriotyzmie Konrada⁸.

*

Wspominając stworzony przed laty „ogród” w kowieńskiej dolinie, Wallenrod próbował skłonić Aldonę do opuszczenia pułtelnicznej wieży i wspólnej ucieczki do krainy dawnego szczęścia. Misja rozbicia wroga i ocalenia ojczyzny, uważał, została spełniona i nadszedł czas na wyrwanie się z matni historii, z tragicznego kołowrotu patriotycznej powinności, przyszła wreszcie pora odnawiania miłości, powrotu do świata prywatnego, w sferę intymnych relacji. Widok cudu natury, jakim była przemiana zasadzonych wokół chłodnika suchych wierzb w dorodne, żyjące drzewa, przekonał go, że ten radykalny przeskok jest możliwy, że da się zamknąć czas zabijania, podstępnej gry wobec wroga i zastąpić go życiem poza polityką, w kręgu natury i codzien-

⁸ Chwin, pisząc o stosunku Konrada do Litwy, dowodził: „Jest to związek o charakterze więzi tellurycznej. Wallenrod, tak go ukazuje Mickiewicz – jest dzieckiem ziemi, dzieckiem miejsca, czuje pokrewieństwo z roślinami litewskimi, wodą, powietrzem. (...) Cieleśność więzi patriotycznej z ziemią litewską stanowi istotę tożsamości narodowej Konrada – trwała i niezmienna”. S. Chwin, *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, s. LXVIII-LXIX.

nych, osobistych powinności. Tamtą dolinę, ten chłodnik, odnalezione w stanie nienaruszonym, a nawet więcej, rozwijającym się wbrew i pomimo okrucieństwa historii, Konrad przywołał jako znak nadziei i jednocześnie kluczowy element ich wspólnej pamięci.

Jan Assmann w klasycznej monografii wyróżnił cztery obszary pamięci. Po pierwsze, pamięć mimetyczną, przechowującą „wzorce działań, których uczymy się przede wszystkim przez naśladowanie”. Po wtóre, pamięć rzeczy, czyli sprzętów „codziennego i intymnego użytku”. Po trzecie, pamięć komunikatywną, wpisaną w język, która daje podstawę do tworzenia indywidualnej pamięci i świadomości. Po czwarte wreszcie, pamięć kulturową, stanowiącą specyficzne przekształcenie typów poprzednich, służącą m.in. poprzez zbiór rytuałów, upowszechnionych ikon, wspomnień o wielkich zdarzeniach i wybitnych osobach, tworzeniu więzi wspólnotowych⁹. Konrad w dramatycznym i ostatnim dialogu z Aldoną, wywołując z przeszłości wspólny im obojgu obraz doliny, uzupełniony o elementy dla bohaterki nowe, przez nią niewidziane, posłużył się, można rzec, formułą pamięci komunikatywnej, apelującej do wiedzy i świadomości osobistej i wspólnej tylko dla nich dwojga. W wypowiedzi Wallenroda dolina i wpisany w nią ich „ogród” stały się centralnymi „figurami pamięci”, to miejsce, symbolizujące i przywołujące miniony czas szczęśliwy, w intencji rycerza stać się miało znakiem nadziei na czas odzyskany, na przyszłość pomyślną i wreszcie wolną od gorzkiego ciężaru powinności wspólnotowej. „Figury pamięci – pisze Assmann – dostępują substancjalizacji przez określony czas, są więc zawsze konkretne co do czasu i przestrzeni, choć nie zawsze w sensie geograficznym i historycznym”¹⁰.

Wallenrod, apelując do ich wspólnej pamięci, przywołując miejsce jednocześnie szczęścia i rozstania, walczył o drugie życie

⁹ Vide J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2008, s. 36 i n.

¹⁰ Ibidem, s. 54.

dla nich. Argumenty, które miały przekonać małżonkę do powrotu w dawny świat, trzeba przyznać, dobierał starannie, układał je w ciąg spójny i precyzyjny. Najpierw zdał sprawę z wypełnienia niemożliwego, zdawało się, zadania: ocalenia Litwy poprzez osłabienie i długotrwałą destabilizację wrogiego państwa („Przez sto lat Zakon ran swych nie wygoi”). Potem mówił o ludzkiej potrzebie życia poza zemstą i obłudą, a nawet sugerował możliwość zamknięcia rozdziału wojen sąsiedzkich:

Ja więcej nie chcę, wszak jestem człowiekiem!
Spędziłem młodość w bezecnej obłudzie,
W krwawych rozbojach, – dziś schylony wiekiem,
Zdrady mię nudzą, niezdolny do bitwy,
Już dosyć zemsty, i Niemcy są ludzcy.

[97]

Wreszcie przywołał ów motyw doliny/ogrodu jako obietnicy szczęścia jeszcze możliwego, argument, który miał ostatecznie przełamać wahania Aldony, argument tym silniejszy, że oparty na jednoczesnym odniesieniu do autorytetu Opatrzności i przestrzeni wspólnotowej identyfikacji, czyli ojczyzny („Bóg mię oświecił, ja powracam z Litwy”). Na koniec nakreślił obraz przyszłego życia, sielskiego, z dala od zgiełku spraw publicznych, życia będącego nagrodą za wypełnienie patriotycznej powinności i mękę jej długiego oczekiwania, życia już tylko prywatnego, oddanego miłości, pozwalającego zapomnieć o zbrodniach, cudzych i własnych:

są w Litwie pustynie,
Są głuche cienie białowieskich lasów,
Kędy nie słyhać obcej broni szczęku,
Ani dumnego zwycięzcy hałasów,
Ni zwyciężonych braci naszych jęku.
Tam w środku cichej, pasterskiej zagrody,
Na twoim ręku, u twojego łona,
Zapomnę, że są na świecie narody,
Że jest świat jakiś – będziem żyć dla siebie.

[99]

Znamienne, że w tej wypowiedzi, w tym specyficznym kuszeniu, zabrakło wątku, którego później nie pominęliby Konrad z *Dziadów* drezdeńskich i zwłaszcza Jacek Soplica, też postaci naznaczone poczuciem winy. Zabrakło kwestii pokuty, Wallenrod mówił jedynie o tęsknocie do prywatności, o znużeniu płynącym z działania w tyglu dziejowym. Mickiewicz w tej fazie twórczości nie wyposażał jeszcze swoich bohaterów w potrzebę odkupywania grzechów, naprawiania swego losu (i świata zarazem) *usque ad finem*. A mógł przecież Walter Alf, chrześcijanin z przekonania, zaproponować Aldonie, chrześcijance z wyboru, inny cel ucieczki: szerzenie na Litwie dopiero co ochrzczonej, ale duchowo jeszcze pogańskiej, wspólnej im religii, dobrym słowem, a nie mieczem, jak czynili to właśnie pokonani Krzyżacy. Taki czyn można byłoby potraktować jako formę zadośćuczynienia za konieczne zdrady, jakich rycerz dopuścił się w szpiegowskiej fazie swojej biografii. Może takiej pokusy Aldona nie odrzuciłaby? Ale z inną formułą tragizmu, rodem z moralitetu, mielibyśmy wówczas do czynienia, a tej jeszcze Mickiewicz w tekstach poetyckich wtedy nie praktykował.

Aldona odmówiła, stanowczo, wyraźnie zaznaczając, iż sprawę tę gruntownie przemyślała. Właściwie dlaczego odmówiła? Jak wiadomo, ten dialog, jak i cała kreacja bohaterki, nie przypadły do gustu w XIX stuleciu sporej części wytrawnych interpretatorów, wystarczy wymienić nazwiska Mochnackiego, Słowackiego, Goszczyńskiego, Norwida. Mickiewicz, nieraz krytycznie odnoszący się do petersburskiego poematu, bronił jednak sensu i znaczenia tej sceny. Córka Kiejstuta odpowiedziała, iż na powrót jest za późno, że koła losu odwrócić się nie da, że jej, takiej, jaką pamięta, już nie ma („Chcesz wrócić na świat, kogo? nędzną marę”), że aby ocalić pamięć o tym, co było najważniejsze, trzeba zrezygnować z błędnej nadziei na przyszłe szczęście, bo powtórne złączenie możliwe będzie dopiero za grobem („Złączym się znowu – ale nie na ziemi”). Odrzuciła pokusę powrotu do doliny/ogrodu, wypowiadając pamiętną kwestię: „Doliny piękne zostawmy szczęśliwym”. Szczęście, sielski byt, o którym mówił jej

mąż, jej bohater, uznała za rzecz niemożliwą. Subtelnie motywy jej odmowy interpretował Jacek Brzozowski i warto tu dłuższy fragment jego wywodu zacytować:

Niewątpliwie, to, co robi Aldona w scenie pożegnania, robi jak najprawdziwsza kobieta: nie może pokazać się – po latach, odmieniona, inna, nie ta, jaką znał – mężczyźnie swojego życia, temu pierwszemu, najpierwszemu, jedynemu. Bardzo to jest kobiecie, bardzo po kobiecemu Aldona to robi. Sama zresztą – lojalnie, jeśli zgodzić się na czysto umowny sens tego słowa – również ukochanego widzieć nie chce. Nie tylko jednak dlatego z pustelni nie wychodzi. Alf, przed laty, swoją decyzją – słuszną, tzn. bezwzględnie konieczną i jedyną możliwą – zamknął żonę w wieży. Zamknął w tym znaczeniu, że odebrał Aldonie cały sens jej życia, całe życie odebrał, w istocie więc zabił ją, uśmiercił. Wybrała ona zatem dla siebie formę egzystencji adekwatną do tego, co stało się jej losem: wieżę, pustelnię. Wybrała – na zawsze. Próg między życiem i śmiercią przekracza się bowiem raz tylko; dotyczy to również śmierci za życia, śmierci całego najwewnętrzniejszego jestestwa człowieka. Z tak rozumianej „wieży” jest tylko jedno wyjście: przez śmierć fizyczną, zgon. Aldona więc nie tylko, jak mówi po kobiecemu, wieży opuścić nie chce, ale i – co stawia jako powód pierwszy – nie może (...). Jest w tym „nie mogę” głębokie, dojrzałe zrozumienie istoty tego, co się stało z nią i z Alfem-Konradem, co się stało z nimi i pomiędzy nimi – nieodwołalnie, bez możliwości odwrócenia czy odczynienia czegokolwiek. Los ich rozdzielił, rozdzieliła nienawiść narodów. Nie rozerwała wprawdzie więzów, które ich łączyły, nie zabiła miłości, ale sprawiła, że pustelnica i Konrad w istocie nie są już sobą, nie są Aldoną i Alfem. Odebrano ich im samych. Wszystko, co mogą, to być obok siebie tu i teraz nie widząc się, tj. być byciem sobą dawnych. I jedno jeszcze mogą: umrzeć razem, umrzeć w tej samej chwili – na świadectwo, że to, co zasadnicze między nimi – ich serca, związek ich serc – zniszczone nie zostało¹¹.

Brzozowski stanowczo zakwestionował tezę, pojawiającą się w dawniejszej tradycji badawczej, o dominacji sentymentalizmu

¹¹ J. Brzozowski, *Jeszcze o bohaterce „Konrada Wallenroda”*, w: *Mickiewicz wielu pokoleń twórców, badaczy i czytelników*, red. K. Ratajska, M. Berkan-Jabłońska, Łódź 2007, s. 38-39. Podobnie rzecz ujął Chwin: „Wierzy więc [Konrad], że istnieje jakieś konkretne miejsce, w którym mógłby żyć. Aldona nie podziela tych złudzeń: wie, że prawdziwy powrót jest niemożliwy. Jej odpowiedź oznacza, że miejsce takie nie istnieje. Swoimi słowami Aldona przywraca Wallenrodowi świadomość, że społeczno-egzystencjalnym losem „obcych” – jest bezdomność (...)”. S. Chwin, *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, s. LXXXIX.

w tej dialogowej scenie. Zgadząc się z jego linią argumentacji, dodajmy jeszcze jedną kwestię. Mickiewicz za sprawą takiego właśnie ułożenia przebiegu nocnej rozmowy uczynił Aldonę strażniczką tragizmu, zaprojektowanego na wzór klasyczny, wpisanego w świat przedstawiony, w szczególności w losy Wal-lenroda. Stefania Skwarczyńska, porównując ów ostatni dialog kochanków do rozmów umarłych („Konrad i Aldona to umarli za życia”), dowodziła, że przy tej okazji poeta zadał ostateczny (w swojej twórczości) cios poezji pastoralnej, arkadyjskiej: „motywy arkadyjsko-sentymentalne w dialogu Konrada i Aldony nabierają charakteru rzeczy umarłej, bezpowrotnej, pozagrobowej; pada na nie cień Pól Elizejskich. Jeśli Mickiewicz zabił Arkadię w *Dziadach* wileńsko-kowieńskich jej konfrontacją z prawdą życia w jej romantyczno-upiornej obsłonce, to tutaj wystawia jej motywom metrykę śmierci. Równocześnie jednak po swojemu uszlachetnia je po ich śmierci; oddaje je przecież do dyspozycji nie tylko atmosferze upiornej, ale także atmosferze heroizmu i szaleńczej miłości ojczyzny”¹². Stało się tak właśnie za sprawą oporu Aldony, odrzucającej „doliny szczęśliwe”. Walter Alf, namawiając małżonkę do ucieczki, kreśląc perspektywę nowego żywota, z dala od świata, w harmonii z naturą, tylko we dwoje, próbował nie tylko przełamać logikę tragicznego wyboru, którego musiał dokonać przed laty, ale też właśnie chciał ich los przenieść w obszar prywatnej Arkadii, wskrzesić mit krainy szczęśliwej, odzyskać możliwie najwięcej z tego, co trzeba było porzucić. Dlatego tak mocno przywołał obraz doliny z ich ogrodem. Odmowa Aldony, przeświadczonej o nieodwracalności tamtego wyboru, o niemożności odzyskania „czasu utraconego”, pozwoliła w poemacie zachować wyrazistą projekcję tragizmu. Taką rolę wyznaczył jej Mickiewicz, w finale utworu, jak słusznie zauważył Jacek Brzozowski, podnosząc ją do rangi równorzędnej partnerki.

¹² S. Skwarczyńska, *Mickiewiczowski pogrom Arkadii. (Pominięta karta w historii stuletniej wojny z poezją pastoralną)*, w: eadem, *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Warszawa 1975, s. 52.

Problematyka tragizmu w *Konradzie Wallenrodzie* należy do zbioru tematów kanonicznych, centralnych przy interpretowaniu tego dzieła, w ostatnim półwieczu najpełniej bodaj opisana została przez Marię Janion oraz Stefana Chwina¹³ i nie ma powodu, by obszernie ją tutaj przywoływać. Mickiewicz niewątpliwie posłużył się koncepcją tragizmu wyboru, znaną mu z tragedii greckiej, szczególnie wyraziście zaprezentowaną przez Sofoklesa w *Antygonie*. Maria Janion pisała: „Wewnętrzna motywacja tragizmu poematu obraca się przede wszystkim wokół konfliktu etycznego, zakładającego konieczność zdrady po to, aby uratować wartość nadrzędną, aby ocalić prawdziwą wierność wobec niej właśnie”. I dalej, nawiązując do ostatniej rozmowy Konrada i Aldony:

Wieloletni przymus mógł uczynić z Konrada pozbawione cech ludzkich narzędzie zemsty. Dokonanie czynu i zagłada narzędzia – to musiało pocie wydać się nietragiczne. Śmierć Konrada musiała być śmiercią żywego, czującego człowieka, patrioty i bohatera, który wyrzekł się szczęścia osobistego. Ale te wartości zostały ukazane jako cechy młodego Waltera. Toteż jeśli trzeba było je przywołać – to w podobnym wariacie. Nie mógł ginąć człowiek zimny, przepełniony tylko nienawiścią, nieczuły na piękno życia. Dlatego Konrad powraca do uczuć młodości¹⁴.

Oczywiście dodać należy, iż w porównaniu z klasycznym wzorcem Mickiewicz mocno skomplikował regułę wyboru. Na pierwszej szali położył wartość jedną, zasadniczą – ocalenie bytu narodowego, na drugiej natomiast całą grupę spraw, które składał w ofierze: nie tylko szczęście osobiste i ziemski los małżonki, także etykę rycerską (gwałconą tak przez konieczność działania w masce, metodą podstępów, jak i przymus popełniania rozmaitych zbrodni, skrytobójstw nie wyłączając) oraz zwłaszcza pośmiertny los własnej duszy (nieuchronność piekła, co dla niego jako chrześcijanina było najwyższym wyrzeczeniem), o czym pamiętał i co

¹³ Vide M. Janion, *Tragizm „Konrada Wallenroda”*, w: eadem, *Prace wybrane*, t. 2, Kraków 2000, s. 78-126 (pierwotruk w: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969); S. Chwin, *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, s. XXIX-XLIII.

¹⁴ M. Janion, *Prace wybrane*, t. 2, s. 115, 119-120.

przypieczętował ostatnim „grzechem ciężkim”, czyli samobójstwem. Mickiewicz poprzez ową komplikację tragizmu wyboru wzbogacił portret bohatera, przydał mu cech tyleż ludzkich, co i tytanicznych. W dodatku wyposażył go w szczególnego rodzaju doświadczenie egzystencjalne, na co trafnie zwrócił uwagę Chwin: ustawiczne poczucie obcości i samotności, na które został skazany już w chwili, gdy Wajdelota uświadomił mu, dziecku jeszcze, znaczenie jego etnicznego rodowodu. Odtąd obco czuł się w Zakonie, potem nie mógł zaznać pełni wspólnoty na Litwie (chrześcijanin wśród pogan, religijnie współziomkom obcy), a później jeszcze skazał siebie na życie w przebraniu, w fałszywym związku z Krzyżakami, darzony nienawiścią przez naród (jako przywódca wrogiego państwa), który za tak wielką cenę ratował. Samobójstwo Wallenroda interpretował Chwin jako „rytuał samooczyszczenia”:

Zgodnie z moralnym imperatywem jawności Konrad pragnie choćby na moment odzyskać utraconą jedność życia. Objawia się samemu sobie i wrogom w swojej prawdziwej postaci. Ginie nie zamaskowany, z odkrytą twarzą. Dwuznaczny wizerunek „zdrajcy”, symbolizujący splątanie moralnych dylematów działalności tajnej, rozwiewa się: wszystko jest jawne. Wallenrod ginie jak rycerz, nie jak „szpieg”. Umiera z mieczem w ręku¹⁵.

Z tym wywodem akurat nie sposób zgodzić się w pełni. Wallenrod nie umiera jak rycerz, jako taki nie popełniłby samobójstwa, umiera z mieczem, ale nie od miecza, umiera od trucizny, właśnie jak „szpieg”, bo taki los sobie wybrał. W tej ostatniej scenie trudno też dostrzec „odzyskanie utraconej jedności życia”, raczej konsekwentne dopełnienie drogi, na którą wszedł i z której zejścia już być nie mogło, co tak dotkliwie uświadomiła mu Aldona. Konrad odmówił sobie luksusu rycerskiej śmierci, może dlatego, że byłby to dysonans na obrazie całej jego misji. Inny sposób odzyskania „jedności życia” mu się marzył, arkadyjski, z dala od świata zbrodni i polityki, a wstępem do niego miała być ucieczka do szczęśliwej doliny z ich ogrodem. Bo tam, w młodości, zdawało mu się, że owej pełni egzystencji zaznał. Odmówiła mu tego

¹⁵ S. Chwin, *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, s. XCVI-XCVII.

powrotu Aldona, przekonana o niemożliwości odzyskania tego, co bezpowrotnie utraconym zostało. Odmówił autor, być może w imię ratowania spójności klasycznej wersji tragizmu, na końcu której powinna być ofiara z życia głównego bohatera. Ten ryt tragiczny wykluczył powrót do natury-ogrodu.

*

Na koniec jeszcze dygresja na temat innej rozmowy Wallenroda, ostatniej z Halbanem. Konrad na przyjacielu i jednocześnie bezwzględny strażnik swojej misji próbował wymusić współudział w samoostracyzmie. Wajdelota odmówił, składając obietnicę rozpowszechnienia wśród Litwinów wiedzy o czynach ukrytego zbawcy. Innymi słowy, odwołując się raz jeszcze do koncepcji Assmanna, powiedzieć można, iż zapowiedział akcję na rzecz wpisania Wallenroda w obręb pamięci kulturowej litewskiej wspólnoty, ocalonej przez jej heroicznego i zarazem niejawnego defensora. Brak utraconego ostatecznie i nieodwołalnie ogrodu arkadyjskiego zastąpić miała dla Waltera Alfa pośmiertna sława w kręgu rodzimej nacji, z którą jego związki proste nigdy nie były. Na inny wszelako aspekt, właściwie jedno słowo, chcę tu zwrócić uwagę. Halban, odmawiając wypicia zatrutego napoju, mówi:

Nie, ja przeżyję... i ciebie, mój synu! –
Chcę jeszcze zostać, zamknąć twe powieki,
I żyć – ażebyś sławę twego czynu
Zachował światu, rozgłosił na wieki.

[105]

Chodzi o zwrot „mój synu!”, wypowiedziany z widocznym naciskiem. Narzuca się w sposób oczywisty jego rozumienie metaforyczne, kierujące uwagę na szczególny rodzaj więzi dwóch spiskowców, starego nauczyciela i jego wielkiego ucznia, głównego wykonawcę wspólnego planu rozbicia wrogiego państwa. Halban-wajdelota towarzyszył Konradowi od dzieciństwa, wpajał mu miłość do ojczyzny i nienawiść do Zakonu, który zniszczył jego dom i rodzinę, przez lata był nie tylko mentorem, ale i najważniej-

szym powiernikiem tajemnic duszy Wallenroda, jego najbliższym przyjacielem. Zatem ten zwrot nie powinien niepokoić, skłaniać do poszukiwania drugiego dna, w takiej chwili takie słowa – *summa* osobistego stosunku mistrza do wychowanka – są psychologicznie naturalne, całkowicie zrozumiałe, wręcz konieczne. A jednak... Czy Mickiewicz, stawiając wykrzyknik po słowach „mój synu”, nie chciał zasugerować niemetaforycznego znaczenia tego zwrotu, zachęcić do rozważenia innej wersji, niedopowiedzianej, ale potencjalnie możliwej, a więc wzmacniającej obszar poetyki tajemnicy?

Czy Halban mógł być rzeczywistym rodzicem Waltera Alfa? Rozpatrzmy pewną hipotetyczną historię. Oto małe litewskie dziecko porwane zostało przez Krzyżaków, w trakcie tego napadu zniknął ojciec („Ojciec wypadł z orężem, wypadł i więcej nie wrócił”), najpewniej też zamordowani zostali matka i mali bracia. Może zatem rodzic nie zginął, może dostał się do niewoli i zostawszy tłumaczem w Zakonie, po kilku latach odnalazł syna, hołubionego przez wielkiego mistrza? Pewne jest, iż Wajdelota skrywał jakąś bolesną tajemnicę z przeszłości, tym tłumaczyć można niejasne słowa: „Nie, ja przeżyję... i ciebie, mój synu!”. Kogo już przeżył, czyli pogrzebał, wiekowy pieśniarz? W pamięci małej ofiary, kształconej w Marienbergu, ostał się krzyk matki i niewyraźny, zacierający się coraz bardziej obraz rodziny:

W sennych niekiedy marzeniach
Widzę postać szanowną matki i ojca, i braci
Ale coraz to dalej jakaś mgła tajemnicza
Coraz grubsza i coraz ciemniej zasłania ich rysy.
Lata dzieciństwa płynęły, żyłem wśród Niemców jak Niemiec,
Miałem imię Waltera, Alfa nazwisko przydano;
Imię było niemieckie, dusza litewska została,
Został żal po rodzinie, ku cudzoziemcom nienawiść.

[64]

Mógł zatem chłopiec w starym (takim mu się wtedy wydał) wajdelocie-jeńcu nie rozpoznać ojca. Ale dlaczego tenże nie zdra-

dził dziecku prawdy, gdy je odnalazł, a skupił się na pielęgnowaniu w nim nienawiści, marzenia o zemście, powściągał chęć ucieczki na Litwę, nakazując już jako młodzieńcowi poznawać tajniki niemieckiej sztuki wojennej?

chciałem mordować Krzyżaków
Albo do Litwy uciekać; starzec hamował zapędy.
„Wolnym rycerzom, powiadał, wolno wybierać orężę
I na polu otwartym bić się równymi siłami;
Tyś niewolnik, jedyna broń niewolników – podstęp.
Zostań jeszcze i przejmij sztuki wojenne od Niemców,
Staraj się zyskać ich ufność, dalej obaczym, co począć”.
[67]

Odpowiedź byłaby jedna, straszliwie dwuznaczna w swojej istocie. Oto ojciec, odszukawszy syna, postanowił ukryć swoją tożsamość, przybrał maskę i nierozpoznany, zaplanował dla niego scenariusz losu konspiratora-szpiega, wymyślił cel, który miał stać się jedynym sensem jego życia. Zamaskowany rodzic przeznaczył synowi rolę mściciela, narzędzia w swoich rękach, a ujawnienie prawdy o najbliższym pokrewieństwie w decydujący sposób zmieniłoby relację pomiędzy nimi i skomplikowałoby ten projekt. To z kolei oznaczałoby, iż ojciec ponad rodzicielskie uczucia do syna postawił powinność wobec ojczyzny i – także! – nienawiść do wroga. Syn, nieświadom tych okoliczności, mściwy plan zrealizował po mistrzowsku, osłabił najeźdźnicze państwo, składając na ołtarzu narzuconej mu, ale i przyjętej za autentyczną, powinności wszystko inne, co miało dla niego wartość. Ojciec-Wajdelota-Halban przypisał sobie funkcję surowego dozorczy synowskiej misji i z zadania tego bezwzględnie się wywiązał, wytłumiając w nim moralne skrupuły, naciskając, nawet szantażując na różne sposoby. Gdyby uznać tę historię za prawdopodobną, potencjalnie w poemat wpisana, trzeba by przyjąć, że poprzez taką kreację figury Wajdeloty, bohatera w takiej sytuacji najbardziej dwuznacznego i tajemniczego, Mickiewicz skonstruował nową wersję mitu o Abrahamie, który na ołtarzu boga-ojczyzny

dokonał synobójstwa i nawet śmierć dziecka – przetwarzając za pomocą pieśni jego czyny w narodową legendę – wykorzystał do utrwalania zbiorowej idei zemsty („Z tej pieśni wstanie mściciel naszych kości”). W tej perspektywie Halban jawiłby się jako jeden z najokrutniejszych i najbardziej tragicznych ojców w polskiej literaturze, zarazem jako patron patriotyzmu ciemnego, nasyconego negatywnymi emocjami. Poeta wprost takiej możliwości odczytania tej postaci nie narzucił, przez cały ciąg poematu „ojcowskiej” hipotezy nie uprawniał, dopiero w ostatniej rozmowie obu bohaterów cień takiej możliwości, może nawet „cień cienia”, się pojawił. Zbyt mało, by uznać ten domysł za mocno uprawdopodobniony, choć z drugiej strony – później, w *Panu Tadeuszu*, znajdzie się motyw podobny, ojca, który przyjąwszy nową tożsamość, zmieniawszy imię i stan społeczny, najpierw z oddali, a potem bezpośrednio kierować będzie losami syna, patriotycznej edukacji nie wyłączając i nawet w godzinie śmierci (tyle że własnej) nie zdradzi pierwotnemu prawdę o istocie łączącej ich więzi (co potraktuje jako formę pokuty za swoją starą zbrodnię). Byłżeby Wajdelota swego rodzaju protoplastą księdza Robaka, ojca zamaskowanego?

*

Ogród i dolinę, ową prywatną Arkadię, Walter Alf utracił, bo tak być musiało w epoce wojen narodów, bo tego wymagała logika podjętego zadania, bo takie wreszcie rozwiązanie narzucał zastosowany w poemacie model tragizmu. „Wallenrod – puentuje Przybylski – musi zapłacić śmiercią za sprzysiężenie, które – oczywiście dla najświętszego celu – obarczyło jego sumienie grzechem podstęp i zdrady. Cel nie uświęca środków i ogród osobistego szczęścia nie doczeka się nigdy żadnego spiskowca”¹⁶.

¹⁶ R. Przybylski, *Ogrody romantyków*, s. 62.

2.

Historie przyszłości Mickiewicza i kwestia dystopii

Powiedzieć, iż przepowiadanie przyszłości mieściło się w centrum literackich doświadczeń Mickiewicza, to tyle, co stwierdzić oczywistość. Profetyzm nastawiony na projektowanie przyszłej historii narodowej i powszechnej stanowi podstawę tak kluczowych dzieł, jak III część *Dziadów*, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* czy *Reduta Ordoña*. Pomiędzy 1840 i 1844 rokiem w trakcie wykładów w College de France Mickiewicz usilnie poszukiwał pierwiastków profetycznych w kręgu literatur słowiańskich (a w polskiej w szczególności), zarazem wpisywał się wówczas bardziej w rolę romantycznego proroka, niżeli klasycznego badacza. Kwestia Mickiewiczowskiego profetyzmu od dziesięcioleci zajmuje uwagę literaturoznawców i historyków idei, a z publikacji poświęconych temu zagadnieniu można by złożyć niemałą bibliotekę¹. W tym szkicu chciałbym jednakże pozostawić na uboczu dzieła wpisane w kanon lektur akademickich, przywołam natomiast „historie przyszłości” rzadziej komentowane, przypominające XX-wieczne próby z obszaru *science fiction* i *political fiction*, w których pojawiają się elementy właściwe dla „dystopii”, jeśli przez to pojęcie rozumieć pesymistyczne i zarazem uporządkowane projekcje przyszłości, wyrastające z krytycznej oceny zauważalnych współcześnie

¹ W kręgu znawców twórczości Mickiewicza szczególnym poważaniem cieszy się pomnikowa monografia Wiktora Weintrauba, zatytułowana *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza* (Warszawa 1982; wyd. II, Warszawa 1998), przynosząca najpełniejsze rozpoznanie zjawiska wyróżnionego w jej tytule.

trendów społecznych i cywilizacyjnych² – w tym znaczeniu „dystopia” byłaby gatunkiem odmiennym od „antyutopii”, opartej na krytycznym przetworzeniu utopijnego ujęcia przyszłości. Wedle Antoniego Smuszkiewicza dystopia „wyrasta z krytycznej postawy wobec aktualnej w danym czasie rzeczywistości, ale różni się [od utopii] brakiem wiary w możliwość jakiejkolwiek zmiany na lepsze. (...) Dystopia różni się też od antyutopii, z którą bywa często myłona (a oba terminy stosowane zamiennie) ze względu na podobieństwa w kreowaniu odstręczających obrazów ludzkiej egzystencji. Istotna różnica między tymi zjawiskami literackimi polega na tym, że dystopia swoje czarne wizje przyszłości wywodzi bezpośrednio z rzeczywistości, a nie z utopijnych programów jej naprawy”³. Moim zdaniem, rozróżnienie to jest dyskusyjne i nieostre, bowiem w przypadku wielu utworów literackich, także romantycznych, obie perspektywy, dys- i antyutopijna, współlistnieją i wzajemnie się uzupełniają, ale to temat na osobną wypowiedź; tu jedynie na prawach dygresji zauważę, że choćby w przypadku tekstów Krasińskiego, takich jak *Nie-Boska komedia* czy *Niedokończony poemat*, można odnaleźć cechy właściwe dla obu gatunków, dzieła te bowiem wyrastają zarówno z krytycznej oceny różnorodnych zjawisk społecznych o zasięgu paneuropejskim (na przykład: ruchy rewolucyjne jako konsekwencja nierówności występujących w dominujących systemach społecznych czy kwestia giełdy i globalizacji obiegu pieniądza), ale też zawierają spór z wyidealizowanymi projekcjami porządków społecznych, prezentowanych choćby w wizjach twórców socjalizmu utopijnego. Andrzej Zgorzelski sprzeciwiał się w ogóle określaniu „antyutopii” mianem osobnego gatunku, traktując ją jako specyficzną formę „utopii”⁴, ale teza ta z kolei wydaje się nazbyt arbitralna. W tym tekście, pomimo sygnalizowanych powyżej wątpliwości,

² Cf. A. Niewiadowski, A. Smuszkiewicz, *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, Poznań 1990, s. 250-251, 262-264.

³ Ibidem, s. 263.

⁴ „Nie wydaje się jednak, aby tak zwana «antyutopia» była odmiennym gatunkiem literackim od utopii. Przedstawione rozważania skłaniałyby raczej do przypuszczenia, iż jest to tylko odmiana gatunku utopijnego, właściwa pew-

posługuję się rozumieniem terminu „dystopia” przyjętym przez autorów cytowanego powyżej *Leksykonu* i ponawianym we współczesnej tradycji badawczej.

Rozpatrzmy zatem kwestię obecności elementów dystopijnych w trzech różnych utworach Mickiewicza, objętych wspólnym tytułem *Historia przyszłości*⁵, pisanych w różnym czasie, po francusku, prawdopodobnie nigdy nie ukończonych, po których pozostały zaledwie dwa fragmenty oraz – w przypadku najwcześniejszego – jedynie obszerna relacja, sporządzona przez Antoniego Edwarda Odyńca, przyjaciela poety, a przy tym nie we wszystkim wiarygodnego świadka-wspominkarza. Ów niezachowany tekst, pierwszy w porządku chronologicznym, był bodaj najciekawszym futurologicznym przedsięwzięciem Mickiewicza – że nie stanowił on wymysłu Odyńca świadczy skala pomysłu, daleko wykraczająca poza horyzont wyobraźni przeciętnego, choć nie pozbawionego artystycznych ambicji literata⁶. Odyniec tak pisał w maju 1829 roku z Petersburga do jednego ze swoich przyjaciół:

W tych czasach [Mickiewicz] zajęty był pisaniem osobliwszego dzieła p.t. *Historia przyszłości*. Píše je zaś po francusku i ma napisanych przeszło 30 arkuszy. Przejrzałem je tylko przelotem, a on sam odczytał mi niektóre patetyczne ustępy, t.j. mowy na wzór Liwiusza. Ale to przecudowna rzecz, powiadam tobie! I jeżeli skończy, jak zaczął, będzie to może kiedyś *Don Kiszot* swojego czasu⁷.

Akcja Mickiewiczowskiej opowieści rozpoczynała się około roku 2000 i miała obejmować dwa stulecia. Autor *Pana Tadeusza*

nej epoki historycznej”. A. Zgorzelski, *Fantastyka. Utopia. Science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków*, Warszawa 1980, s. 90.

⁵ Bibliografia opracowań poświęconych Mickiewiczowskiej *Historii przyszłości* liczy niewiele pozycji. Najważniejsze to: S. Pigoń, *Metamorfozy „Historii przyszłości”* (rozprawa publikowana parokrotnie, ostatni raz w: *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Warszawa 1998, wyd. II powiększone) oraz S. Skwarczyńska, *Mickiewicz „Historia przyszłości” i jej realizacje literackie*, Łódź 1964.

⁶ Najpełniejsze opracowanie twórczości Odyńca zawiera monografia Marii Makaruk *Antoni Edward Odyniec – romantyk w zwierciadle biedermeieru* (Warszawa 2012).

⁷ Cyt. za: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, t. 16, Warszawa 1935, s. 499.

przewidywał całkowite przeobrażenie europejskiej cywilizacji, jej – jak dzisiaj byśmy powiedzieli – globalizację. Przedstawiał Europę, politycznie i materialnie zintegrowaną, w momencie szczególnej próby, gdy zagrażała jej gigantyczna inwazja Chińczyków (żółtej rasy); w rozstrzygającej bitwie po stronie europejskiej decydującą rolę odegrały kobiety i dwudziestoletni młodzieńcy. Ta dziwna armia „pod wodzą bohaterki znad Wisły” najprawdopodobniej odniosła zwycięstwo i ocaliła stary kontynent w wymiarze politycznym. Konflikt ras i emancypacja kobiet, te dwie kwestie Mickiewicz niewątpliwie wyeksponował w napisanym i przez Odyńca przejrzanym fragmencie „petersburskiej” *Historii przyszłości*.

Nadrzędna idea dzieła, ukazywana na przykładzie losu wielu narodów, wyłaniać się miała z przeciwstawienia stanu najwyższego wzrostu cywilizacji materialnej (technicznej) i najgłębszego upadku w sferze moralności, ducha i uczucia, zwłaszcza w świecie mężczyzn. Kryzysowi ducha i wiary oparły się jednak kobiety i to z ich postawy najpewniej zrodzić się miał proces moralnego odnowienia świata na początku trzeciego tysiąclecia. W wizji Mickiewicza kobiety miały wszystkie prawa publiczne, w paneuropejskim sejmie stanowiły „izbę niższą”, opozycyjną wobec „izby wyższej”, w całości złożonej z mężczyzn. W tej opowieści kobiety manifestowały romantyczne racje ducha przeciwko racjom materialnym, reprezentowanym przez tę gorszą płęć, którą, w ujęciu Mickiewicza, stanowią mężczyźni. W projekcji poety pojawiał się zatem nie tylko konflikt ras, ale i konflikt płci, przedstawiany przy tym z pozycji swoicie profeministycznych.

Nie ulega wątpliwości, iż „petersburska” *Historia przyszłości* ujawniła, silne i później u Mickiewicza, pesymistyczne przeświadczenie, podzielane w epoce romantyzmu choćby przez Krasińskiego czy Norwida, iż bujnemu rozwojowi nauki i techniki towarzyszyć może duchowa zapaść cywilizacji europejskiej. Nie znaczy to wcale, że autor *Pana Tadeusza* był zdeklarowanym wrogiem postępu technicznego. Przeciwnie, perspektywy rozwoju w tej dziedzinie Mickiewicz mocno interesowały, można na-

wet mówić o fascynacji tym obszarem cywilizacyjnej aktywności. Dalsze, najprawdopodobniej nigdy nie napisane, partie „petersburskiej” *Historii przyszłości* tyczyć miały właśnie tych zagadnień. Zrealizowana – stałaby się pierwszą w dziejach polskiej literatury dojrzałą próbą prozatorskiej (powieściowej?) *science fiction*, jeśli z tym gatunkiem wiązać taki obraz świata przedstawionego, w którym istnieją i odgrywają kluczową rolę urządzenia techniczne wyprzedzające realne zdobycze i naukową myśl swojej epoki (w literaturze przedmiotu operuje się pojęciem „unaukowionej fantastyczności”). Przywołajmy dłuższy fragment z cytowanego już listu Odyńca:

Cała zaś ta historia, jak mi mówił Adam, kończyć się ma na wejściu ziemi w stosunki z planetami, a to za pomocą balonów, które naówczas tak mają żeglować po powietrzu, jak dziś okręty po morzu. Cała zaś ziemia ma być pokryta siecią kolei żelaznych, które, jak wiesz, budują już w Ameryce i zaczynają na próbę budować w Anglii, a którym Adam ogromną przepowiada przyszłość, twierdząc, że postać świata przemienią. (...) Boję się tykać szczegółów, bo czuję, iżbym dzisiaj nie skończył. Ale jak nie powiedzieć choć słówka o całych flotach skrzydlatych balonów latających w powietrzu jak żurawie lub gęsi? O całych miastach domów i sklepów budowanych z żelaza na kołach, a pędzących po szynach żelaznych ze wszech stron ładu na wielki jarmark pod Lizboną, dokąd znowu ocean w olbrzymich okrętach przynosi plody innych części świata? Jak nie wspomnieć o Archimedesowych zwierciadłach, ustawionych na ogromnych przestrzeniach w ten sposób, że ogniście litery, odbite w pierwszym, w okamgnieniu odbijają [się] w ostatnim? O teleskopach, przez które z balonu można całą ziemię obejrzeć, a z ziemi widzieć, co się dzieje na jej satelitach? O akustycznych przyrządach, za pomocą których, siedząc spokojnie przy kominku w hotelach, można słuchać dawanych w mieście koncertów lub wykładów publicznych itd.⁸

Jak widać, świat początków trzeciego tysiąclecia z wizji Mickiewicza w zadziwiająco wielu elementach wykazywał zbieżność z wiekiem XX. Poeta przepowiadał opanowanie przestrzeni kosmicznej (rzecz w jego czasach zgoła fantastyczna), a nawet komunikację międzyplanetarną. Pochodną wielkiego przełomu w dziedzinie techniki miały być inne nowatorskie zjawiska. Mic-

⁸ Ibidem, t. 16, s. 500-501.

kiewicz spodziewał się narodzin globalnego handlu, wykorzystującego na wielką skalę transport kolejowy (wówczas raczkujący) i transoceaniczny, przewidywał powstanie urządzeń przypominających kosmiczne satelity i kamery o dalekim zasięgu (owe teleskopy ogromnej mocy), które zrewolucjonizują wiedzę na temat Ziemi i Kosmosu, wreszcie przeczuwał narodziny telewizji (owe „Archimedesowe zwierciadła”) i radia („akustyczne przyrządy”), w których widział przyszłe, nowoczesne środki komunikacji międzyludzkiej, służące także sprawom kultury.

Miał to być świat zasadniczo odmienny w swoim funkcjonowaniu niż ten poecie współczesny. Odmienny i mocno odbiegający od dającego się wówczas realnie i bezdyskusyjnie określić kierunku rozwoju cywilizacji technicznej. Bardziej – jak się wydaje – czerpał tu Mickiewicz z pokładów romantycznej futurologii i zarazem wiary w nieograniczone możliwości ludzkiej wyobraźni i kreatywności (ale też, dodajmy: umysłu) niżeli ze znajomości stanu ówczesnych odkryć naukowych, te bowiem narodzin statków powietrznych i satelitów kosmicznych tudzież telewizji jeszcze nie wróżyły. Relacja Odyńca potwierdza też znany i z innych źródeł fakt zainteresowania autora *Dziadów* kwestiami wynikającymi z postępu techniki, w tym sprawami kontynuacji już istniejących wynalazków, choćby takich jak balon (który wówczas stanowił głównie atrakcję turystyczną), teleskop czy starożytne zwierciadła Archimedesesa. Rozumiał, iż jedno odkrycie otwiera drzwi do wielu następnych.

Czy miał to być także świat lepszy w sferze ducha? Tej sprawy relacja Odyńca nie rozstrzyga. Rozwojowi wynalazczości towarzyszył upadek wiary i uczuć – to wiemy. W ten sposób planowany utwór uruchamiał perspektywę dystopijną, uzasadniającą pytanie, czy pojawi się w nim, na przykład, wizja społeczeństwa stechniczowanego, zuniformizowanego, nawet oddanego we władanie jakiejś stotalizowanej władzy (choć wprowadzenie wątku mówiącego o roli dwu izb europejskiego parlamentu sugeruje, iż rządy kontynentalne nie mogłyby w tej opowieści mieć charakteru radykalnie absolutystycznego). Jednakże ów upadek mo-

ralny nie musiał oznaczać dla wspólnoty Europejczyków klęski definitywnej, skoro jego opis wychodził spod pióra romantycznego poety dobrze znającego starożytne i biblijne „mity odnowicielskie”. Może kobiety i młodzież, w projekcji Mickiewicza, miały uratować ten świat nie tylko przed chińskim zalewem, ale i przed dominacją materializmu, przed bezpowrotną zapaścią etyczną? Mickiewicz był przecież poetą metamorfoz, wierzył w możliwość wielkich i wielorakich przeobrażeń zarówno przed rokiem 1829, jak i później. Pozytywne rozstrzygnięcie tej kwestii nie stanowiłoby niespodzianki, choć wpisywałoby z kolei projektowane dzieło w obręb nurtu bliższego utopii. Co więcej, wiązałoby „petersburską” *Historię przyszłości* w pewien sposób z tekstami wcześniejszymi: z *Odą do młodości*, gdzie młodzież stawała się motorem ogólnoludzkiej (a w podtekście: narodowej) przemiany i „średniowieczną” *Grażyną*, gdzie kobieta poprzez swój rycerski czyn ocalała honor i jedność narodowej wspólnoty. Ale relacja Odyńca, nawet gdyby uznać ją za wiarygodną w najwyższym stopniu, daje zbyt słabe podstawy do wniosków rozstrzygających w kwestii miejsca i roli czynników dystopijnych w planowanym dziele, pozwala natomiast dostrzec w tym zamyśle zarys nowatorskiej na owe czasy projekcji w stylu *science fiction*. Andrzej Niewiadowski uznał, że gdyby owo dzieło Mickiewicz ukończył i ogłosił, stałby się „ojcem europejskiego romansu science-fiction, i to na długo przed J. Vernem”⁹.

*

Tytułu *Historia przyszłości* Mickiewicz użył jeszcze dwukrotnie, w odniesieniu do innych tekstów, pisanych także po francusku, w Paryżu, najpewniej w przedziale od 1833 do 1835 roku. Zgodzić się trzeba z tezą Stanisława Pigonia, iż zachowane fragmenty należą do dwu różnych dzieł, mimo że opatrzone zostały roboczo tym samym tytułem. Żadne nie zostało opublikowane za życia poety, nie ma nawet pewności, czy choć jedno z nich Mickiewicz opracował do końca. Znaczących futurologii i dystopii bardziej in-

⁹ A. Niewiadowski, *Literatura fantastycznonaukowa*, Warszawa 1992, s. 40.

interesuje fragment obszerniejszy i zapewne wcześniej napisany, zawierający wizję ogólnoeuropejskiej rewolucji.

Akcja opowieści rozgrywa się w bliżej nieokreślonej przyszłości (choć raczej w obrębie XIX wieku) – podobnie dzieje się w *Nie-Boskiej komedii* Krasieńskiego. Teatr wydarzeń obejmuje bez mała całą Europę, od Ukrainy po Pireneje, z tym że autor najwięcej uwagi poświęca Francji (co zrozumiale, bowiem głównym adresatem tego tekstu miał być czytelnik francuski). Nie wiadomo dokładnie, jakie były początki tejże rewolucji, wiemy natomiast, jaki był jej cel zasadniczy: szło o zniesienie porządku monarchistyczno-absolutystycznego oraz o upodmiotowienie ludów (narodów) w ramach systemu republikańskiego. Mickiewicz przedstawia wojnę ponadnarodową, w której naprzeciw siebie stają skonfederowana armia republikańska i wojska broniące starego, despotycznego porządku. Zachowany fragment, stanowiący część pierwszego rozdziału, przedstawia końcową fazę tej wojny. Większość monarchii kontynentalnych uległa już likwidacji, oswobodzone ludy utworzyły Konfederację Europejską i powołały wspólne, ponadnarodowe siły zbrojne, którymi dowodzi Ukrainiec Didko (co pozwala sądzić, iż destrukcji uległa także carska Rosja, a Ukraina wybiła się na niezawisłość). Armia rewolucyjna kruszy resztki oporu zwolenników porządku rojalistycznego w różnych zakątkach kontynentu oraz przygotowuje inwazję na królewską jeszcze Anglię. Ostatnią spośród wielkich kontynentalnych bitew – przypominającą charakterem batalie napoleońskie – Mickiewicz bohaterom swojej opowieści nakazał rozegrać u wrót Berlina. Król pruski i wojska unii królewskiej ponoszą tam klęskę, po czym, z rozkazu Didki, wodza rewolucyjnych sił, któremu obce są tradycje rycerskiego honoru, dumny władca Prus zostaje stracony.

Autor pośrednio sprzyja obozowi rewolucyjnemu, co nie powinno dziwić, jeśli pamięta się przesłanie *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* i wpisaną tam modlitwę „o wojnę ludów”. Ale rewolucji nie idealizuje, pokazuje jej groźne oblicze. Przepowiada, iż będzie miała ona charakter bezwzględny, totalny, a cały

kontynent spłynie krwią. Stare formy społeczne i despotyczne systemy państwowe niszczone są w sposób bezlitosny. Terror stanowi podstawowe narzędzie, wykorzystywane przez obie strony. Tu nie ma miejsca na miłosierdzie, po bitwie berlińskiej eksterminacji podlega cała pruska warstwa urzędniczo-biurokratyczna tudzież pastory: „z całą surowością postąpiono z biurokratami, to jest z urzędnikami rządowymi, z ich dziećmi i ich rodzinami. Liczba urzędników, w Prusach zwłaszcza, była widocznie ogromna. Znaleziono wśród jeńców dziesięć tysięcy byłych radców, siedem tysięcy sędziów, zastępców i referendarzy, i wszystkich powieszono. Ten sam los spotkał pastorów protestanckich, bardzo przywiązanych do swego księcia i głowy kościoła”¹⁰. Zapewne dzieło Mickiewicza miało świadczyć, iż racja dziejotwórcza była po republikańskiej stronie, ale narrator w opowieści, stylizowany na historyka rekonstruującego opisywane zdarzenia z perspektywy „kilku wieków”, konsekwentnie stronił od posługiwania się prostym i jednoznacznym zbiorem ocen, zajmował właściwą dla badacza postawę dystansu.

Obecna jest w tejsze *Historii przyszłości* także myśl, iż rewolucji nie mogą ominąć wewnętrzne komplikacje i schorzenia. Dowodnie świadczy o tym obraz Francji, zarysowany w tym tekście i przebieg gwałtownego przełomu, jaki tam się dokonał. W kraju tym obóz zwycięzców po obaleniu tronu i zniesieniu wszelkiej religii szybko podzielił się i nastał czas krwawej walki rewolucji z rewolucją. Wybuchła wojna domowa pomiędzy republikańskimi umiarkowanymi i proletariackimi radykałami. Ci pierwsi wzywali do ostrożności, proponowali równość w kwestii posiadania, ale problemy sporne – choćby prawo własności i dziedziczenia – chcieli pozostawić późniejszym rozstrzygnięciom. Proletariaccy maksymaliści zamierzali pójść znacznie dalej, domagali się nie tylko zniesienia praw własności, ale żądali równości absolutnej, idealnej – i tu rewolucja odsłania utopijno-dogmatyczne oblicze. Radykałowie, zniósłszy chrześcijaństwo, opracowują projekt cał-

¹⁰ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Rocznikowe, t. 5: *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, red. Z. Dokurno, Warszawa 1997, s. 240.

kowitej niwelacji, ostatecznej anihilacji wszystkiego, co indywidualne, z posiadaniem imion i nazwisk włącznie.

Zawsze w nazwisku jest coś odrębnego i osobistego. Przedkładano zatem, aby nazwiska zastąpić znakami liczb, gdyż te nie wyrażają nic jako takie i łatwo można je zmieniać. W ten sposób Francja, podzielona na dziesięć serii, obejmowałaby w każdej serii pewną liczbę obywateli. Pierwszy urzędnik pierwszej serii nosiłby numer 1, jego podwładni numery 2, 3 itd. Prości obywatele nie mieliby żadnego współczynnika. Liczba byłaby nadawana według numeru cywilnego aktu urodzenia, a współczynnik według stopnia hierarchii, cywilnej albo wojskowej. Jakiś generał albo urzędnik złożony z urzędu, tracąc swój współczynnik, znikałby z ludzkiej pamięci i wracał w szereg prostych numerów swej serii. Systemat tego rodzaju zadałby ostatni cios osobistej miłości własnej tudzież indywidualizmowi¹¹.

Tu już nie ma miejsca na romantyzm rewolucji ludów, rodzi się nowa, mechanicystyczna i antywolnościowa despotia, będąca zaprzeczeniem idei równości i wolności jednostki, straszliwa parodia systemu czynowniczego, zaprowadzonego w Rosji przez Piotra I. Akapit ten zawierał polemikę, w pamphletowym stylu, z niektórymi ideami socjalizmu utopijnego, w szczególności ze społecznymi projektami Charles'a Fouriera, tyczącymi zasad organizowania się „ludzi pracujących”¹². Z tekstu Mickiewicza nie wynika, że taki model społeczeństwa porewolucyjnego zwycięży, ale zwyciężyć może, wiele bowiem wskazuje na to, że po stronie radykałów opowie się skonfederowana armia europejska, w ostatnim akapicie gotująca się do interwencji na francuskiej ziemi. Znany nam fragment tej wersji *Historii przyszłości* stanowi wyimek z pierwszego rozdziału. Dalsze części musiałyby zatem dotyczyć spraw związanych z porządkiem porewolucyjnym. Czy następstwem dziejowego wstrząsu byłby system współpracy wolnych i równych narodów, dający wyprowadzić się przecież z ówczesnej wersji mesjanizmu Mickiewicza? Czy też przeciwnie,

¹¹ Ibidem, t. 5, s. 235.

¹² O myśli społecznej Fouriera zob. m.in.: W.J. Grabski, *Karol Fourier (1772–1837). Jego życie i doktryna*, Warszawa 1928; A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989; R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis, Warszawa 1996.

na gruzach starych mocarstw wzniesiony zostałby nowy, uniwersalny i odczłowieczony zarazem despotyzm, oparty na ateizmie oraz dogmacie niwelacji jednostki i wszelkiej indywidualności, czyli elementach wprowadzonych już do analizowanej opowieści?

Nie ulega wątpliwości, że właśnie w tym wariancie *Historii przyszłości* perspektywa właściwa dla dystopii obecna jest najsilniej, zwłaszcza w ironicznym obrazowaniu francuskich radykałów proletariackich, zdogmatyzowanych i rozgadanych, ale też niezdolnych do samodzielnego realizowania utopijnej ideologii: „Zajmowali się bez przerwy układaniem zasad wzorowego społeczeństwa, którego członkowie byłiby wolni i równi, tak prawnie jak i faktycznie. Jednakowoż mimo wszystkich wysiłków nie mogli jeszcze dojść do zgody co do wytycznych aktu konstytucyjnego. Cały rok nieprzerwanych rozpraw nie doprowadził dotąd do żadnego skutku uchwytnego; za to sprawił dobrodziejstwo niezmiernie, bo poruszył umysły i rozwiązał języki wszystkich żołnierzy”¹³. Jeśli utopijny dogmatyzm proletariuszy spotka i połączy się z bezwzględnym i skutecznym działaniem europejskiej armii rewolucyjnej, efekt tego związku będzie oczywisty: najpierw na ziemi francuskiej, a potem w całej Europie ustalony zostanie despotyzm nowego typu, ateistyczny, antyindywidualistyczny, mechanicystyczny, a idea konfederacji wolnych narodów złożona zostanie do lamusa historii. Taka bowiem rysuje się logika dziejowego procesu w tym fragmencie *Historii przyszłości*: od europejskiego ruchu rewolucyjnego, mającego na sztandarach idee wolności i sprawiedliwości społecznej do pankontynentalnego terroru i totalizmu porewolucyjnego. Byłoby to powtórzenie w globalnej skali zjawisk znanych Mickiewiczowi z historii Wielkiej Rewolucji Francuskiej, o której w *Księgach narodu polskiego* pisał w sposób ambiwalentny, podkreślając jej historiotwórczą rolę, ale i potępiając politykę terroru¹⁴. I może później, w opowieści polskiego po-

¹³ A. Mickiewicz, *Dzieła...*, t. 5, s. 243.

¹⁴ Cf. Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, wyd. II, Kraków 1998, s. 197-204.

ety, Napoleon nowego typu zrealizowałby, na gruzach zwichniętej moralnie rewolucji, konfederacyjną utopię wolnych narodów? Jeśliby w takim porządku poprowadził Mickiewicz dalsze partie opowieści, stworzyłby kolejną – obok *Nie-Boskiej komedii* – wersję dystopii. Ale z treści wpisanych w zachowany fragment wyprowadzić można także inne, mniej pesymistyczne projekcje dalszego ciągu. Niemniej jednak już w tej napisanej części dzieła garść elementów dystopijno-antyutopijnych można odnaleźć, takich jak używanie terroru przez przywódców i masy rewolucyjne w imię idei sprawiedliwości, antyreligijny nihilizm, ideologie wzywające do anihilacji wszystkiego, co indywidualne, choć punktem wyjścia była zasada wolności i równości jednostek.

Drugi spośród zachowanych „paryskich” fragmentów *Historii przyszłości* liczy zaledwie kilka akapitów i nie stawia równie zasadniczych pytań, ani też nie otwiera tak ostatecznych perspektyw, jak fragment poprzedni. Przybrał on charakter prognozy politycznej, która miała się zrealizować w czasie dość bliskim, liczonym co najwyżej na lata, a nie dziesięciolecia i w sensie gatunkowym sytuuje się w obszarze *political fiction* („potoczne określenie utworów, w których akcent położony jest na zagadnienia polityczne, zarówno współczesne, ubrane w przyszłościowy kostium literacki, jak i takie, które mogą pojawić się w przyszłości”¹⁵), czyli subgatunku wykazującego silne ciążenie w kierunku dystopii.

Mickiewicz malował obraz Francji obojętnej religijnie, zmarzwiałej w instytucjach społecznych, istniejących tylko na pokaz, z wystawną i „bezpżyteczną” władzą królewską na czele. Na taki stan rzeczy reaguje jedyna instancja mająca materialną siłę, czyli armia, która przeprowadza wojskowy zamach stanu wymierzony przeciw panującej ówczesznie we Francji dynastii orleańskiej¹⁶, w wyniku tegoż przewrotu dokonuje się restauracja

¹⁵ A. Niewiadowski, A. Smuszkiewicz, *Leksykon...*, s. 285.

¹⁶ „Na ogół daleką była myśl o rewolucji czysto wojskowej w kraju, który posiadał tyle teorii racjonalnego rządzenia, głęboko przemyślanych i dyskutowanych od tak dawna. Głos powszechny wołał o postępowolny i równy. Stąd też ów przewrót nagły i prawie nie przygotowany zbił wszystkich z tropu i oszołomił. A tymczasem taka właśnie rewolucja leżała w zwykłym biegu rze-

Burbonów (królem zostaje Henryk V, któremu skądinąd tron próbował przekazać już w 1830 roku obalony przez rewolucję lipcową Karol X), po czym rozpoczyna się proces grzęźnięcia nowej-starej władzy w politycznym fałszu, co z kolei radykalizuje nastroje społeczne. Zawodzi partia legitymistów, na której opiera się monarchia zrodzona w wyniku wojskowego przewrotu, partia moralnie skompromitowana, tyleż pyszna, co lękliwa, zwracająca swoje oczy „ku Północy” w nadziei na wsparcie ze strony caratu i innych absolutystycznych rządów. W konsekwencji – w ujęciu poety – wzrosnąć miało poparcie dla bonapartystów, aż jeden z Napoleonidów, ku zaskoczeniu klasy politycznej, odwołując się do legendy cesarza, nie skompromitowany udziałem w rządzeniu, staje się głównym kandydatem na przywódcę narodu: „Imię jednego z nich padło teraz jak piorun na Francję właśnie w chwili, kiedy ten rozległy kraj nie miał ani jednego imienia okrytego sławą albo przynajmniej ogólnie poważanego. Imię to posłużyło za sztandar dla wszystkich nienawiści i wszystkich nadziei”¹⁷. W tym miejscu tekst się urywa, nie dowiadujemy się zatem, czy bonapartysta władzę zdobędzie, a jeśli tak, to czyje nadzieje spełni, czy pogłębi rozbrat i chaos w macierzystej wspólnotce, czy też – co wydaje się bardziej prawdopodobne, zważywszy na przywiązanie Mickiewicza do legendy napoleońskiej – powiedzie ją w stronę realizacji nowych wyzwań dziejowych. Jak trafnie zauważył Stefan Treugutt, „dla Mickiewicza (...) – jak dla większości aktywnych myślicieli epoki, ideologów przyszłej Polski – był Napoleon prefiguracją tego, co lada moment zacznie się na ogromną skalę dziać przed ich

czy, a nawet była konieczna. Od dłuższego czasu instytucje społeczne we Francji istniały tylko na pokaz i od zewnątrz, a nie miały już żadnego wewnętrznego oparcia. Religia nie odpowiadała już potrzebom ludzi cywilizowanych, to znaczy ludzi zamożnych i wpływowych, kierujących ruchami mas. Władza królewska, która służyła przez szereg lat jako środek przeciw zapędom pospółstwa, okazała się w końcu czymś zużyтым i bezpożytecznym w czasie pokoju. (...) W tym bezładzie moralnym jedna jedyna instytucja, która mogła ostać się, instytucja na wskroś materialna, to była armia”. A. Mickiewicz, *Dziela...*, t. 5, s. 244-245.

¹⁷ Ibidem, t. 5, s. 247.

oczyma i za ich sprawą. Mówiąc językiem prostym: był przykładem. Przykładem o najwyższym stopniu aktualności”¹⁸.

W połowie lat trzydziestych wszelako we Francji tego rodzaju projekcja mogła być traktowana jako polityczny żart lub jako nazbyt swobodna (i ryzykowna) gra wyobraźni, oderwanej od realiów. Ludwik Filip I z dynastii orleańskiej pewnie dzierżył władzę, partia legitymistyczna nie miała wpływu na kolejne rządy i raczej słabła, a środowiska bonapartystowskie pozostawały w rozsypce i w izolacji¹⁹. Rzecz w tym, że wprawdzie do przepowiadanego buntu wojska (zamachu stanu) i restauracji Burbonów nie dojdzie, to kilkanaście lat po napisaniu tego tekstu uważany powszechnie przez warstwy oświecone za politycznego błazna Ludwik Napoleon, powinienaty wielkiego cesarza, najpierw w roku 1848 wygra z ogromną przewagą wybory prezydenckie (bazując na legendzie Napoleona i zręcznie wykorzystując fakt pozostawania poza skompromitowanymi elitami politycznymi), w roku 1851 rozpędzi parlament, a w następnym, przy znaczącym poparciu francuskiego społeczeństwa, przywróci cesarstwo, przybierając imię Napoleona III²⁰. We Francji, także w kręgach polskiej emigracji, nikt w połowie lat trzydziestych nie przewidywał renesansu środowisk pronapoleońskich, o ich powrocie do władzy nie wspominając. Nikt poza Mickiewiczem.

W tej fikcji politycznej Mickiewicza trudno odnaleźć wyraziste cechy dystopii czy antyutopii, poeta nie stawiał bowiem wprost tezy, że ów „bezład moralny”, przywiązanie francuskich elit do projektowania wyrozumowanych programów politycznych oraz silna pozycja armii, zdolnej do obalenia władzy, złożą się pospół na uruchomienie procesu wiodącego, na przykład, do narodzin władzy totalnej, nie ma też powodów do przypuszczeń,

¹⁸ S. Treugutt, *Napoleon Bonaparte jako bohater polskiego romantyzmu*, w: *Geniusz wydziedziczony. Studia romantyczne i napoleońskie*, red. M. Prussak, Warszawa 1993, s. 99.

¹⁹ Cf. M. Wąsowicz, *Między tronem, giełdą i barykadą. Francja 1830–1848*, Warszawa 1994.

²⁰ O politycznej karierze Ludwika Napoleona zobacz m.in. A. Liebfeld, *Napoleon III*, Warszawa 1979.

że zwycięskiemu Napoleonidzie współtwórca polskiej legendy napoleońskiej przydzieliłby rolę negatywną, na przykład kreatora nowego systemu represyjnego. Finał napisanego fragmentu wskazywałby raczej na zamiar optymistycznej kontynuacji opowieści.

*

Autora *Pana Tadeusza* niewątpliwie pociągało kreślenie futurologicznych przewidywań, tyjących zarówno przyszłości bliższej, jak i dalszej. Prognozował kierunki rozwoju europejskiej cywilizacji (w stylu *science fiction*), przewidywał wielkie przemiany polityczne. Można żałować, iż nie dokończył bądź nie zachował w całości żadnego spośród omawianych tu tekstów. Miał szansę stać się założycielem jeszcze jednego gatunku w obrębie polskiej literatury, gatunku operującego rozwiązaniami właściwymi dla fantastyki naukowej i politycznej oraz współinicjatorem, wraz z Krasieńskim, gatunku antyutopii i dystopii zarazem. Znamca zagadnienia, Andrzej Niewiadowski, wysoko oszacował inicjatorską rolę Mickiewicza: „Projektując wersję prognozy katastroficznej (najazd ze wschodu, upadek cywilizacji) dał autor wyraz pewnym możliwościom myślowym rozwiniętym w literaturze i filozofii XX-lecia międzywojennego (wypowiedzi Spenglera, Znanieckiego, Zdziechowskiego i in.). (...) Nietrudno zauważyć, że polemizując z koncepcjami saintsimonistów, tworzy Mickiewicz załączki nowej odmiany gatunkowej – antyutopii, choć nie jest już w swoich spostrzeżeniach osamotniony (traktaty Ruskina, Musseta, Emersona). Tym samym, kontynuując rozważania Krasickiego, przejmując motyw refleksji nad przyszłością cywilizacji naukowo-technicznej i zapowiada ostrzeżenia nadchodzącej epoki – pozytywizmu”²¹. Można mocne tezy Niewiadowskiego zaakceptować, należy jednak pamiętać o zachowaniu stosownych proporcji. Futurologie o charakterze (anty)utopijnym sytuowały się na peryferiach pisarskich zainteresowań Mickiewicza, pisywał je sporadycznie, na marginesie zatrudnień traktowanych z pełną

²¹ A. Niewiadowski, *Literatura fantastycznonaukowa*, s. 212-213.

powagą. Dlatego żadnej z komentowanych tu „historii przyszłości” nie ukończył.

Zamknę ten szkic historyczno-literacką tezą, stawianą na poły żartobliwie: Mickiewicz – futurolog był protagonistą i swoistym patronem Stanisława Ignacego Witkiewicza, bowiem w obręb „historii przyszłości” wprowadził tematy, którymi sto lat później żywić się będzie powieść (*Pożegnanie jesieni*, *Nienasycenie*) i dramat (*Szewcy*) międzywojennego katastrofisty, czyli konflikt klas i ras, ze szczególnym uwzględnieniem chińskiego zagrożenia, tudzież problem niwelacji jednostki jako jednej z konsekwencji rewolucyjnych przewrotów. Jednakże kobietom przewidział inną rolę niż Witkacy.

3.

Literatura francuska i niemiecka w epistolarnej ocenie Zygmunta Krasińskiego

Krasiński w swoim pokoleniu był jednym z najbardziej zachłanych i zazwyczaj wnikliwych czytelników literatury rodzimej i europejskiej, w listach pozostawił setki mikrorecenzji z czytanych aktualnie lub w przeszłości dzieł. Ewa Szczeglacka¹ obszernie opisała jego epistolarny ogląd literatury polskiej, mniej natomiast uwagi poświęcono analizie wypowiedzi dotyczących twórczości pisarzy obcych – choć przecież poszczególne opinie cytowano i przywoływano wielokrotnie – nadal więc istotne znaczenie zachowuje rozpoznanie Zbigniewa Sudolskiego (szkic *Krasiński a literatura europejska*)² sprzed ponad czterdziestu lat. Krasiński na użytek prywatny recenzował chętnie i oceniał zazwyczaj ostro. Od dzieciństwa literatura francuska stanowiła dla niego chleb powszedni i, o dziwo, właśnie pisarzy z tego kręgu osądzał szczególnie surowo, od Wiktora Hugo zaczynając, a na Gustawie Flaubercie kończąc. Niektóre oceny zdumiewają, zwłaszcza dotyczące sztuki pisarskiej autora *Madame Bovary*, co stanowi dowód, że reguł nowoczesnej powieści u schyłku życia nie chciał, tak z przyczyn estetycznych, jak i moralnych, zaakceptować. Tylko nielicznym poetom znad Sekwany przypisał cechę wielkości i nie-

¹ E. Szczeglacka, *Romantyczny homo legens. Zygmunt Krasiński jako czytelnik polskich poetów*, Warszawa 2003.

² Z. Sudolski, *Krasiński a literatura europejska*, w: *Europejskie związki literatury polskiej*, red. J.Z. Jakubowski, J. Kulczycka-Saloni, Z. Libera, Warszawa 1969, s. 289-307.

które z tych pozytywnych kwalifikacji dziś muszą mocno dziwić. Nieco inaczej rzecz się miała z literaturą niemiecką, a przykład odbioru utworów Goethego i Schillera – przy tych dwu przypadkach zatrzymam się dłużej – wskazuje, że do sztuki jej klasyków podchodził z respektem, natomiast dzieła autorów z drugiego rzędu czytywał chyba rzadko. Z niemieckiego obszaru kulturowego interesowała go bardzo myśl filozofów, z którą toczył żywy spór, zwłaszcza z historiozofią Hegla oraz ateizmem jego lewicowych kontynuatorów, ale tę kwestię, wielokrotnie opisywaną, pozostawiam na uboczu.

*

Sudolski trafnie określił moment rozpoczęcia krytycznej kampanii wobec literatury francuskiej. Oto w styczniu 1833 roku, w trakcie trudnego pobytu w Petersburgu, niespełna 21-letni pisarz wysmażył długi list do Franciszka Morawskiego, generała i klasycyzującego, choć życzliwego romantykom literata, który za udział w powstaniu odbywał w Wołogdzie karę zesłania. W tym właśnie liście z młodzieńczą brawurą rozprawił się z najnowszym piśmiennictwem francuskim, nie stroniąc przy tym od erystycznej krytyki *ad personam*. Tak właśnie obszedł się z poznanym w Genewie Chateaubriandem, w którym zobaczył poza i staromodnego bawidamka bez grosza przy duszy. „Kto by dobrze zważał, zobaczyłby w jego żywych oczach próżność bez miary. Na jego czole wyczytać nie mogłem nic chrześcijańskiego”³ – tymi słowami – czyniąc aluzję przede wszystkim do *Geniuszu chrześcijaństwa* (1802), traktatu zawierającego apologię moralnego i estetycznego piękna tej religii oraz do epopei *Męczeńnicy* (1809), nawiązującej do początków chrześcijaństwa – Krasiński dowodził, że głoszone w dziełach wzniosłe ideały, w przypadku tego weterana paryskiej sceny literackiej i dyplomatycznej, nijak się mają do jakości jego charakteru. Z kilku powierzchownych obserwacji wysnuł daleko idące wnioski, podobnie przedstawił w tamtym czasie Chateaubrianda w listach do Reeve’a. Tą miarą opisał także Wiktora Hugo

³ Z. Krasiński, *Listy do ojca*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 301 (list z 30 I 1833).

(też miał go poznać w Genewie), którego nie najważniejszymi zresztą, frenetycznymi tekstami inspirował się jeszcze niedawno, pisząc młodzieńcze powieści. W jego stylu bycia dostrzegł trzy zwłaszcza cechy: szatańską (tak ją określił) dumę, pociąg do żarłocstwa i zamięłowanie do pieniądza, które naznacza fałszem jego pisarską strategię, tak określoną:

O ile mogę sądzić, zda mi się, że chęć zysku jest najdzielniejszą jego pobudką, poezja ta cała jest poezją bankierów, pozbawiona czucia i harmonii, nie jedna – jak u starożytnych, ni rozmaita w swojej prawdzie – jak u Szekspira, ale potworna, osypana marzeniami gdyby pieprzem: utwór dnia jednego handlowego, cień nędzny i znikomy w dziejach sztuki, żadnej prawdy nie mającej za podporę, jedno tę, że przynosi pieniądze⁴.

Materialne pobudki, chęć podobania się i zarobku, wedle hrabiego, miały pchnąć Wiktora Hugo ku literaturze *fantastique*, epatującej zbrodnią, erotyzmem, pijaństwem i tym podobnymi okropnościami. Nie wierzył zatem, że ten pisarz zdolny będzie stworzyć planowaną epopeję o Napoleonie. Ta krytyka frenetycznego nurtu w pisarstwie Wiktora Hugo niosła zapowiedź przewartościowania własnej twórczości, choć zarazem trzeba tu dodać, iż Krasiński w okresie pisania cytowanego listu chyba nie do końca był świadom roli, jaką w kulturze francuskiej, zwłaszcza po opublikowaniu *Cromwella* i rozpalającym tamtejszą opinię publiczną sporze o *Hernaniego*, odgrywał Hugo (inna rzecz, że o swoje interesy potrafił on rzeczywiście zadbać). Z taką samą pogardą będzie o nim pisał kilkanaście lat później i to w szczególnym kontekście, bo odnotowując w 1846 roku jego propolskie wypowiedzi i krytykę rządu Guizota za brak reakcji na spowodowanie przez rząd austriacki rabacji galicyjskiej; oznacza to, iż utrwalony w młodości negatywny wizerunek Hugo na trwale zapisał się w jego pamięci⁵.

⁴ Ibidem, s. 302.

⁵ „Hugo nietęgim stylem kilka pięknych myśli wypowiedział, jak tłuszcioch obżarty, co z aksamitnego *Vaterstuhla* o bohaterstwie i męczeństwach po obiedzie gada. Takie przynajmniej na mnie wywarł wrażenie”. Z. Krasiński, *Listy*

Nie oszczędził też Krasiński w owym liście z 1833 roku Honoriusza Balzaka i był to początek jego sporu z estetyką realizmu – tu zaatakował przede wszystkim *Louisa Lamberta*, w której to powieści rozdrażniła go zasada mieszania porządków analityczno-mimetycznego z psychologiczno-duchowym, z domieszką fantastyczności, co w dodatku w finale zostało zaburzone, a wniosłe porywy duchowe bohatera skompromitowane. „U niego – pisał o powieściowej sztuce Balzaka – prawie wszystkim jest mechanizm stylu, zależący na obwijaniu jednej myśli tysiącem wyrazów, na przeciąganiu scen, na sztucznym odwlekaniu, na wma-wianiu w czytelnika, że coś niezmiernie ciekawego się zbliża. W tym zachodzi wielkie podobieństwo między nim a każdym grzechem, który ludzi, ciągnie do siebie obietnicami, a nigdy ich nie dotrzyma. Zresztą dążeniem Balzaka jest materializm (...)”⁶. „Materializm”, rozumiany jako cecha estetyczna i postawa moralna, stanie się dla niego synonimem terminu „realizm”. Wyżej bodaj szacował pisarstwo Jules’a Janina, a to z racji umiejętności przetwarzania postaci historycznych, takich jak Mirabeau w powieści *Barnave* (o której napisał, iż „jest niepospolitym dziełem”) w figury „kolosalne”, tyle że i tu widział brak dyscypliny oraz zbytnią rozwlekłość, efekt pogoni za zyskiem u księgarzy. Z kolei Eugeniuszowi Sue postawił zarzuty sztuczności i posługiwania się zbanalizowaną frenezją, powiazaną z irytującą dążnością do deprawowania moralnego postaci, którym najpierw przydał walorów moralnych. Życzliwie wypowiedział się tylko o poetach, Alphonsie Lamartinie i Charles’u Nodierre, choć tylko twórczość tego drugiego jednym zdaniem skomentował, przypisując mu historiozoficzny pesymizm oraz dar zachowywania wiary w znaczenie wypowiedzanych słów.

Pustosłowie, zabawy formą, brak wielkich idei i wiary w wyższą powinność literatury oraz pęd za pieniądzem, oto grzechy główne współczesnej literatury francuskiej, ukształtowanej pod

do Stanisława Małachowskiego, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979, s. 131 (list z 24 III 1846.

⁶ Idem, *Listy do ojca*, s. 302-303.

gusta mieszczaństwa, klasy bezwartościowej. Sztuka z wyobraźnią, ale bez natchnienia oraz literatura bez powagi i poszukiwania prawdy. Brak wielkości na miarę Dantego i Szekspira. Smutny krajobraz efektownej, francuskiej bylejałości. Te wywody z tezą można zbagatelizować, złożyć na karb młodzieńczej bezkompromisowości pisarza wyrrywającego się do większych wyzwań, ale na dwie okoliczności trzeba zwrócić uwagę. Po pierwsze, list ten niewątpliwie zawiera pogłos lekcji, jakiej na temat wagi słowa w literaturze i literatury w życiu zbiorowym udzielił mu Mickiewicz w czasie wspólnej podróży po Szwajcarii, ale też stanowi efekt przemyślenia własnego dorobku, w części jakże bliskiego krytykowanej tu fantastyczności i zarazem zapowiada zwrot ku literaturze wielkich pytań metafizycznych i historiozoficznych. Po wtóre, owa strategia karykaturalnego opisywania francuskich dokonań służyła oczyszczeniu przedpola do przeprowadzenia tezy, iż teraz, po śmierci Goethego, jedyną autentyczną wielkością na europejskiej scenie literackiej jest właśnie Mickiewicz:

W nim jest prawdziwa poezja, bo szuka prawdy i jedynie prawdy, umrze z głodu, a nie będzie zmyślał fałszywych uczuć; od Nieba dostało mu się natchnienie, jakie znamionuje wieszcz, połączone z wielką potęgą myślenia i rozumowania. Do tego jest wielka harmonia między jego wyobraźnią a jego sercem; tamci wszyscy francuscy mają wyobraźnię, ale serca nie mają, wyobraźnia zaś bez serca prowadzi nieraz kobiety do zbrodni, a mężczyzn zawsze do głupstwa⁷.

Ten wypracowany w młodości, krytyczny osąd na temat jakości francuskiej literatury w zasadzie nie zostanie później poddany głębszej korekcie. Próżno w jego listach szukać życzliwego omówienia kolejnych dzieł (poetyckich lub powieściowych) choćby Wiktora Hugo, jeśli przywołuje jego nazwisko, to w sposób taki, jak w liście do Delfiny Potockiej, gdy porównując *Cromwella* z dramatami Schillera, napisze, że na tle niemieckiego twórcy „Wiktor Hugo dziecinny”. Straci nawet sympatię dla Lamartine’a (choć z uznaniem reagować będzie w latach czterdziestych na jego nie-

⁷ Ibidem, s. 307.

które wystąpienia publiczne), czego ślad odnaleźć można w liście do Słowackiego z roku 1841, gdy pomstując na literaturę współczesną, pisał: „Rozbite akorda gubią zawsze ludzi, podnoszą zaś ich tylko pełne i pogodzone! Pierwsze są fałszem i piskiem, drugie tylko muzyką! Otóż my nie w muzyce, ale w fałszu, w kwasie tonów żyjem i dlatego przepadamy – patrz! tylko na co wyszli Lamennais, Lamartine, Sandowa w ostatnich płodach, a wszystko przez próżność, przez serwilizm dla ludu lub dla urzędu, przez chętkę poklaskzczków terażniejszości – niepamiętni o poklasku wieków!”⁸. Tego rodzaju zarzuty można by stawiać pod adresem publicznej działalności Lamartine’a, tak właśnie – jako polityka pazernego na wyrazy uznania za strony elit i tłumu, z próżnością bawiącego się rolą deputowanego, później niepewnego ministra w rządzie republikańskim – przedstawił go we *Wspomnieniach* Alexis de Tocqueville⁹. Ale czy ta opinia hrabiego Zygmunta była uzasadniona w odniesieniu do poetyckich dzieł artysty uważanego wówczas za pierwszego rymotwórcę Francji? Dziełem najbardziej znaczącym w drugiej połowie lat trzydziestych w jego dorobku był epos metafizyczny *Upadek anioła*, którego bohaterem uczynił Cedara, anioła zawładniętego przez miłość i upadłego z powodu miłości. Poemat swoiście religijny, zawierający, jak pisze Thibaudet, „wizję ludzkości materialistycznej, władającej siłami natury tylko po to, by uciskać i zażywać rozkoszy”¹⁰. Jeśli dodamy wpisany w to dzieło spór z duchowością i systemem wartości Oświecenia, krytykę zmysłowości, kreowanie sytuacji i postaci symbolicznych, to po pierwsze, uznać trzeba, że dzieło to Lamartine pisał z pewnością z myślą o „poklasku wieków”, po wtóre, że w niektórych elementach (tak formalnych, jak i myślowych) przypomina ono późniejszy *Przedświt*, że zawiera zbiór idei, którymi także polski poeta będzie karmił czytelników w utworach

⁸ Z. Krasieński, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1991, s. 472 (list z 27 X 1841).

⁹ Vide A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, przeł. A.W. Labuda, wstęp J. Baszkiewicz, Wrocław 1987, s. 128, BN II/221.

¹⁰ A. Thibaudet, *Historia literatury francuskiej. Od Rewolucji Francuskiej do lat trzydziestych XX wieku*, przeł. J. Guze, Warszawa 1997, s. 136.

z lat czterdziestych oraz adresatów w mnogich listach. Rodzi się wątpliwość, czy Krasiński rzeczywiście był tak dobrze obeznany z najnowszymi utworami francuskimi? Sposób wzmiankowania na temat Hugo (w przypadku którego najczęściej wspomina dawniejsze dramaty, prawie nie zauważa liryki i powieści tworzonych po *Hernaním*) i Lamartine'a nasuwa myśl, że twórczości dwóch pisarzy, uchodzących za jego życia za najtęższe pióra i najwybitniejszych myślicieli w literaturze francuskiej, zbyt uważnie nie śledził.

Jedynym poetą z tego kręgu kulturowego, o którym w latach czterdziestych wyrażał się z entuzjazmem, był Wiktor Laprade, uważany za słabe echo Lamartine'a, dziś bywa, że pomijany w podręcznikach rejestrujących epokę romantyzmu francuskiego, jak choćby w przypadku cytowanej tu monografii Thibaudeta. Krasiński jego tomik *Odes et poèmes* uznał, jak pisze Sudolski, za „prawdziwie pełną syntezę dotychczasowych ideałów przyświecających od wieków literaturze”¹¹. Byłoby tak, że wyrazisty myśliciel, ale słaby poeta (Krasiński) w innym kiepskim rymotwórcy (Laprade) zobaczył wielkość, podczas gdy na znaczące dzieła (Lamartine) nie zwrócił uwagi? Sądzę, iż utwory tego ostatniego, Lamartine'a właśnie, znał słabo, potwierdza apologia Laprade'a, wygłoszona w liście do Delfiny w październiku 1844 roku:

W Lampart[inie] jeszcze klasycyzm, co zakrawa na Rasyna, w Hugo jeszcze romantyzm, co zakrawa na Szekspira. W Lapradzie już nowa era, już świeża, wolna poezja dni przyszłych, co godzi z sobą kształt przedziwny Lamartina, czyli klasycyzm, z śmiałością bez granic Huga, czyli romantycznością. Świat starożytny i chrześcijański już zlane w jedno, jednym oddychają Duchem, są czymś pełnym i nierozdzielny, są Życiem! (...) Wszechświat z całą okazałością i przepychem swoim stał się przestrzenią, po której Duch Ewangelii się unosi i przepływa¹².

Wpisanie Lamartine'a w nurt klasycystyczny, nawet jeśli służyło ułożeniu błyskotliwej opozycji między nim a Hugo (istnie-

¹¹ Z. Sudolski, *Krasiński a literatura europejska*, s. 296.

¹² Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1975, s. 519-520 (list z 14 X 1844).

jącej, ale tu niezbyt trafnie zarysowanej), uznać trzeba za pomysł tak – powiedzmy – oryginalny, że aż nakazujący powątpiewać w jego znajomość kluczowych dzieł francuskiego poety. Natomiast rozjaśnia się przyczyna adoracji Laprade'a: Krasiński w jego utworach dostrzegł zestaw myśli, które sam wyraził w niedokończonym traktacie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* oraz, zwłaszcza, w poemacie *Przedświt*. W tej sytuacji wartość artystyczna tworu Laprade'a zeszła na drugi plan.

Nie był też Krasiński sympatykiem francuskiej powieści, ani szerzej – estetyki realizmu. Uformowanego na początku lat trzydziestych osądu na temat pisarstwa Balzaka później nie zmienił, trudno orzec, na ile uważnie obserwował rozwój jego kariery. Teksty George Sand czytywał, ale uznanie wzbudził w nim bodaj tylko esej o „dramacie fantastycznym” (głośna analiza *Fausta*, *Manfreda* i *Dziadów*, polski pisarz cenił, a nawet podziwiał każde z tych dzieł), inne wzmianki mają charakter uszczypliwy, wyrażenie stały za nimi ideowe uprzedzenia. Nie dziwi może atak na Aleksandra Dumasa (ojca), znowu podszyty niechęcią światopoglądową bardziej niż estetyczną, bowiem pisarz ten oskarżany był z różnych stron o pospolitowanie gustów, historyczne fałsze, oddawanie talentu w pacht wydawcom. W październiku 1846 roku pisał do Delfiny:

Pięknych szczegółów się zasłyszałem dziś rano od tych paryżaninów o Dumasi. W istocie jest markizem, synem generała Dumas, z starego rodu. Nienasycony rozpust i pieniądze, 14 godzin na dzień często pisze, wszystko sam własną ręką. Ma sześciu sekretarzy, którzy mu tłum awantur chaotycznych piszą i znoszą. On dopiero z tego układa, sam maże, dodaje i sam na czysto pisze, tak że zawsze drukują z jego rękopisu. Tę Idę, z którą się ożenił, raz był odstąpił na rok jeden Rogerowi de Beauvois, drugi raz na sześć miesięcy Soulierowi, wreszcie się z nią ożenił i w Florencji, okrywając ją diamentami za 200 000 fr., wprowadził do dworu. Z synem własnym zawsze ma te same paryskie piękności. W posesję się wypuścił panu Dommans, antyrenierowi *des vidanges*, tj. pan Dommans płaci mu 140 000 fr. na rok, ale za to wszystko, co bądź napisze Dumas, należy do niego. (...) Zdrowia jest żelaznego i pracowitości nadzwyczaj. (...) Oto masz typ wieku i literatury, oto masz typ paryskiego bruku. Wszystko dla pieniędzy, wszystko dla zbytku.

Jednak i to przyznawali mu, że nikt go nie przekupi, żeby pisał według opinii przekupującego. Ale, że prócz tej jednej cnoty, wszystkie występki w nim są. To samo i Eugene Sue, który już teraz z rozputy władze umysłowe potracił i przestać będzie musiał pisać. Dodajmy Sandową! Cóż to za figury! Cóż to za Sodoma ten Paryż!¹³.

Dumasowskie podejście do literatury rozumianej jako profesja mająca dać godziwe utrzymanie Krasińskiego, nie żyjącego ze sztuki pisania i żywiącego wysublimowane pojęcie na temat wysokich powinności sztuki poetyckiej, mogło razić, rzecz to w końcu zrozumiała. Ale już moralizatorski atak na Gustawa Flauberta – to jedna z ostatnich wypowiedzi hrabiego na temat prozy francuskiej – pisarza innej miary i estetyki niż Dumas i jednocześnie nieumiejętność docenienia nowej jakości w dziedzinie powieściopisarskiej, jaką niosła *Madame Bovary*, tłumaczyć można tylko z jednej strony zaskorupieniem konserwatywnej ideologii epistolografa, z drugiej narastającą u niego niechęcią do powieści jako gatunku i realizmu jako kategorii estetycznej. Jeszcze jeden cytat z nieocenionej spuścizny epistolarnej Krasińskiego:

Pani Bovary i Fanny [tytułowa bohaterka powieści Ernesta Feydeau] są córkami najrodzieszymi P. Molenes. On to pierwszy brud umyślił przeduchownić, czyli duchowość zbrudzić. On to pierwszy w jedno związał niezwiązane i zadał tym cios śmiertelny ideałowi i sztuce. Gdyż właśnie przyrodą ideału i sztuki jest przeciwna dążność, jest pęd z ziemi ku niebu, nie zaś ściąganie światła z góry na to, by w kałuży świeciło – o kałużach się nie wspomina na polu sztuki. Zło, ale nie brud i o b r z y d l i w o ś ć tam występuje. Zło energiczne, tragiczne, czyli takie, co się bije rozpacznie z dobrem, lecz nie takie, co lgnie do d o b r a i w ciasto syropowe się z nim lepi! Ci panowie są pasztetnikami, co wynaleźli m e r y n g i z ł e g o . Jako psucie czytelników – straszni, jako sztukmistrze – bez żadnej wartości¹⁴.

Erich Auerbach pisał, że „niewielu tylko pisarzy późniejszych podjęło zadanie przedstawienia rzeczywistości sobie współczesnej tak jasno i z takim poczuciem odpowiedzialności, jak Flaubert.

¹³ Ibidem, t. 2, s. 116-117 (list z 6 X 1846).

¹⁴ Z. Krasiński, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1991, s. 414-415 (list do nieznanego adresata z 1858 roku).

(...) Z jednej strony poważny sposób ujmowania rzeczywistości powszedniej, awans rozleglejszych i niżej stojących w hierarchii społecznej grup ludzkich do rangi przedstawienia problemowo-egzystencjalnego, z drugiej strony umiejętność wplatania pierwszych z brzegu codziennych postaci i wydarzeń w całościowy przebieg współczesnej historii – oto, jak sądzę, fundamenty realizmu nowoczesnego”. I konkludował: „można powiedzieć, że w całym wieku XIX Francja miała najdonioślejszy udział w powstaniu i rozwoju nowoczesnego realizmu”¹⁵. Energia polemiki Krasieńskiego wskazuje, że rozumiał rangę i przełomowość zjawiska, które atakował. Zgodziłby się z Auerbachem, że dzieła te, utwór Flauberta w szczególności, dają portret codzienności, jakiego literatura dotąd nie praktykowała, że Francja przoduje w tego rodzaju sztuce. I to jest właśnie grzech główny tej literatury. Bo z sensem samej zasady dokumentowania rzeczywistości, zwłaszcza jej sfer skrywanych dotąd za zasłoną oficjalnej moralności, już zgodzić się nie chciał. Cytat epistolarny wskazuje, że dostrzegał w tej powieści czynnik tragizmu, zderzenie zła i dobra, ale w wersji spopolitowanej, pozbawionej uniwersalnego i metafizycznego wymiaru, nie akceptował obrazu świata, w którym zło i dobro mieszają się i stapiają ze sobą, tworząc niewyrazisty, nieprzejrzysty konglomerat. Po co opisywać potoczną codzienność, banalność zła i cierpienia, jeśli za tym nie idzie wyższa zasada wskazywania ideału? Nie przystawał na włączanie w świat przedstawiony zjawisk, które za brud moralny uważał, bo sam fakt ich istnienia, w jego opinii, nie wystarczał na zdobycie prawa obywatelstwa w krainie sztuki. Tylko zepsucie wśród czytelników strategia taka pomnaża. On sam przecież tyle złego na temat własnej wspólnoty wiedział, w prywatnych listach o tym pisał, ale w dziełach, jeśli nawet o owym złu napomykał, to zarazem wspólnotę swoją przyoblekał w szaty ideału. W powieści Flauberta nie znajdował postawy odpowiedzialnej, przeciwnie, zamysł

¹⁵ E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przekł. i przedmowa Z. Żabicki, przedmowa do II wydania M.P. Markowski, Warszawa [s.a.], s. 471-472.

ostentacyjnej deprawacji widział, dlatego nie status artysty, ale wyrobnika trucizn społecznych mu przyznał. Inaczej pojmował odpowiedzialność pisarza, jako strażnika ideału i wartości czystych, mocnych, wyraźnych. Bronił szanca sztuki wysokiej, idealistycznej i idealizującej jako jedynie wartościowego modelu, bronił w sytuacji, gdy model ten nie był jeszcze zjawiskiem anachronicznym, ale stanowił już tylko jeden z wielu składników w rozszerzającej się – problemowo, estetycznie, gatunkowo – dziedzinie pisarstwa europejskiego. Nie odczuwał już wtedy, u schyłku lat pięćdziesiątych, na progu życia i śmierci, potrzeby nadążania za nowościami. Flaubert, w jego opinii, nie był nowatorem, był co najwyżej niebezpiecznym skandalistą, o którym historia powinna rychło zapomnieć. Jeśli dotarła do jego uszu wieść, że prokurator Pinard postawił autora *Madame Bovary* w stan oskarżenia, decyzji tej raczej przyklasnął.

Otwarte pozostaje pytanie, czy można Krasińskiego uznać za znawcę współczesnej mu literatury francuskiej, mimo że niewątpliwie czytywał utwory z tej dziedziny regularnie. Niektóre komentarze mogą nasuwać domysł, że w sposób uważny (a może i w ogóle) wielu istotnych dzieł Lamartine'a i Hugo nie przestudiował. Pewne jest, że tej literatury nie szanował, a doktrynalne podejście do dzieł uważnie przeczytanych nie pozwoliło mu zobaczyć wielkości i zasługi tam, gdzie była ona niewątpliwa, czyli w obszarze powieści.

*

Mistrzem, jakiego współczesna literatura francuska nie miała, był dla Krasińskiego przez kilka lat Goethe, jego najważniejszy dramat w latach trzydziestych uznawał za dzieło o wyjątkowym znaczeniu dla kultury europejskiej, do *Fausta* często nawiązywał w listach do wielu adresatów¹⁶, poprzez aluzje i nawiązania do sytuacji z tego dzieła objaśniał czasami znaczenie własnych przeżyć,

¹⁶ Vide A. Waśko, „Faust” w korespondencji i dramatach Zygmunta Krasińskiego, w: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*, red. H. Krukowska, J. Ławski, t. 1, Białystok 1999, s. 351-364.

doświadczeń, doznań. Szczególnie pamiętana jest jedna z pierwszych wypowiedzi na temat *Fausta* (cytowana we wcześniejszym szkicu) z listu do Reeve'a pisanego w 1833 roku, w którym wyłożył przyczynę własnej fascynacji tym utworem – z racji jej znaczenia dla podejmowanej tu kwestii trzeba przytoczyć ją powtórnie:

Zakończenie *Fausta* jest dla mnie dowodem, że Goethe był naprawdę wielkim poetą, większym, niż sam Byron; bo przypomnij sobie *Manfreda*, *Kaina*, *Marina Faliero* itd. itd., a zobaczysz, że wszędzie uwieńczeniem dzieła jest potępienie. W tym sensie Byron jest w poezji wszechświata tylko przybliżeniem. Nie pojął całości; Goethe zaś zrozumiał wszechświat, walkę dobrego ze złem, i kazał zatriumfować dobru. A przecież pod względem formy Goethe należy jeszcze do szkoły osiemnastowiecznej. Był taki czas, gdy Goethe obrał sobie za wzór Diderota; to doprawdy szczególne, że ten człowiek zwyciężył na koniec świat i wspaniałość Szatana! Ślepnący Faust to także wielka myśl. Ale tak musiało być. Wyczerpał wszystkie możliwości ziemi. Wyczerpał wszystkie możliwości piekła. Teoria i praktyka, wszystko się dla niego skończyło: naprawdę, musiał oślepnąć¹⁷.

Ten komentarz, interesujący w perspektywie dzieła, nad którym wtedy pracował (*Nie-Boska komedia*), nasuwa jednak dwa co najmniej znaki zapytania. Zaliczenie *Fausta* pod względem formy do szkoły XVIII-wiecznej (ale chyba nie do nurtu klasycystycznego?) jest niejasne, dla George Sand – ale też dla Mickiewicza czy Słowackiego – romantyczność, a przynajmniej zasadnicza odmienność tego arcydzieła od estetyki dramatu klasycystycznego, była oczywista. Myślowych tropów rodem z epoki Oświecenia można w *Fauście* odnaleźć niemało, to prawda, ale jako projekt gatunkowy (który zresztą na przestrzeni sześćdziesięciu lat formowania dzieła podlegał różnym przemianom), *Faust* od początku pozostawał w opozycji do dominującego w tamtym stuleciu nurtu klasycystycznego – tu sposób myślenia młodego krytyka, zaliczającego pod względem „formy” arcydzieło Goethego do „szkoły osiemnastowiecznej”, jest nieprzejrzysty. Drugi znak zapytania dotyczy pochwały zwycięstwa dobra, zbawienia duszy Fau-

¹⁷ Z. Krasieński, *Listy do Henryka Reeve*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, oprac. P. Hertz, t. 2, Warszawa 1980, s. 101-102.

sta, co było efektem bardzo liberalnej wizji Boga wybaczącego tym, którzy „dążą”: Krasiński w tym rozwiązaniu widział przejaw tak wielkości dzieła, jak i prawdy, którą Weimarczyk, w odróżnieniu od Byrona, zrozumiał. Krasiński w *Nie-Boskiej komedii*, w której nawiązań do niemieckiego utworu jest niemało, z parafrazami fragmentów monologów Fausta wkładanymi w usta hrabiego Henryka włącznie, odrzucił logikę filozoficzną i dziejową, tak w cytowanym liście docenioną, wizji ocalenia przeciwstawił pesymistyczny ogląd natury ludzkiej, zamknął przed ludzkością drogi zbawienia (w dniu triumfu rewolucji do nieba trafia tylko Orcio), projektując katastroficzne przesłanie historiozoficzne: człowiek, przejmąwszy władzę nad historią, skierował ją na anty-boskie tory i doprowadził do apokalipsy rewolucyjnej, za którą winę pospółu ponoszą stary i nowy świat. Dramat ten wobec *Fausta* zajmuje polemiczne stanowisko. Dlaczego odrzucił wtedy sposób myślenia, który przy lekturze opowieści o losach niemieckiego uczonego uznał za trafną, właściwą, prawdziwą wreszcie? Czy w trakcie pisania listu myśli rzucił pośpiesznie, czy też długo pracując nad swoim dziełem, zmienił punkt widzenia? Co wymknęło się jego dyscyplinie myślowej: list czy może dramat?

Później zresztą wprost zdradził – w korespondencji z Delfiną Potocką w roku 1840 – ambitny zamiar podjęcia wielkiej polemiki z dziełem Goethego, bowiem także temu celowi służyć miał plan przetworzenia *Nie-Boskiej* w trylogię, czyli dopisania części pierwszej (poprzedzającej dzieło z 1835 roku) i trzeciej, zamykającej cykl. Ale sposób rozumienia *Fausta* i zarazem wykreślenia linii konfrontacyjnej między utworem Goethego i planowanym własnym, ujawniony przy okazji epistolarnej zapowiedzi owego *opus magnum*, znowu zadziwia nie tylko wiarą we własny potencjał twórczy, ale i sposobem określenia podstawowych sensów niemieckiego dramatu. Potrzebny jest tu dłuższy cytat:

Czytałem Ci niedawno drugiej części *Fausta* rozbiór. Poema to, widziałś, że obejmuje całej ludzkości dzieje i przeznaczenia, ale pod formą idei, ale pod formą rozwijań się sztuki. Grecka Helena i romantyczna poezja tam głównymi są aktorami. Wszystkich wieków czyny występują wyrażone

przez sztuki koleje. Ludzkość tam jest literaturą! W moim pomysle inaczej. Jeśli to poema, w imieniu Twoim zawiązane w głowie mojej na tym kamieniu, będzie kiedy, to będzie ono poematem woli i czynu, nie sztuki. W nim wola i czyn w sferę sztuki przeniesionymi zostaną, a nie sztuka wysztuczona jak u Goethego. Już tego poematu jest część jedna, sama nic nie znacząca, dopiero ważna, kiedy pierwszą część i trzecią, ostatnią, za towarzyszkę dostanie. Ta część która jest, a sama niewiele znaczy, zowie się *Nieboska komedia*¹⁸.

Zawiły wywód zawiera spostrzeżenia bystre i błyskotliwe, jak choćby to o próbie rozpatrzenia przez Goethego więzi łączących kulturę starożytną i chrześcijańską (w wywodzie Krasińskiego symbolem pierwszej jest Helena, natomiast „romantyczna poezja” jest bodaj synonimem tej drugiej). Przypisuje *Faustowi* uniwersalny plan i zamiar, sztuczny wszelako w swojej istocie, ujęcia dziejów ludzkości przez pryzmat sztuki, czyli w oderwaniu od prawdy życia, historii, prawdziwego czynu. Opozycyjność przyszłej trylogii polegać miała na transpozycji w dzieło literackie woli i czynu takimi, jakimi są w dziejowej istocie, dzieło to miało oddawać prawdę, a nie wykoncypowane, idealistyczne idee, powiązane z rozumieniem sztuki jako celu autotelicznego, samego w sobie. Choć nie mam pewności, czy sens myśli polskiego romantyka wychwyciłem tu właściwie. Co w tym wywodzie zadziwia? Otóż pominiecie w syntetycznym ujęciu *Fausta* kwestii woli i czynu jako fundamentalnych kategorii w działaniu głównego bohatera¹⁹. To one właśnie motywują go do „dążenia”, one mają decydujące znaczenie w ostatniej partii dramatu, gdy Faust próbuje zrealizować utopię społeczeństwa wolnego i solidarnego w działaniu, niszcząc przy tym ludzkie istnienia²⁰, słowo „czyn” stało się centralnym pojęciem w słowniku bohatera, powraca w jego najistotniejszych

¹⁸ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1975, s. 200 (list z 20 III 1840).

¹⁹ Cf. M. Janion, *Pełnia Fausta czyli tragedia antropologiczna*, w: eadem, *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 158-172.

²⁰ Głośne i często przywoływane rozważania na temat moralnych i psychologicznych konsekwencji dążeń Fausta sformułował C.G. Jung m.in. w rozprawie *Psychologia i literatura* (w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybór, wstęp i przekład J. Prokopiuk, Warszawa 1976).

monologach. I nie o sztukę, doświadczenie estetyczne chodzi wówczas germańskiemu doktorowi, lecz o wielkie dzieło dziejowe, produkt jego inżynierii społecznej. Co więcej, Goethe w tym fragmencie dramatu wyzyskał myśl jak najbardziej współczesną, wpisaną m.in. w ideologię socjalistów utopijnych²¹, z którą Krasinśki polemizował w *Nie-Boskiej*. W tym krótkim wywodzie hrabia Zygmunt bardzo mocno zredukował obszar problemowy *Fausta*. A przecież gdyby zrealizował projekt trylogii w kształcie w tym liście zapowiadanym, mogłoby się okazać, że jest ona nie tyle polemiką z dziełem Goethego, co raczej nie tak znowu odmienną wariacją na tematy, które niemiecki pisarz wielostronnie wykorzystał, tyle że wariacją mniej wyrafinowaną. I dobrze się stało, że planu swego nie zrealizował, że zapisany ułamek (*Niedokończony poemat*), eksploatujący m.in. spiskową wizję dziejów (z jeszcze mocniej wyeksponowaną, jeszcze bardziej złowieszczą rolą Żydów niż w dramacie z 1835 roku), nie jest wydawany razem z *Nie-Boską* i nie psuje tego, co w młodzieńczym dramacie wartościowe. Rzeczywistą polemikę z *Faustem* zawiera bagatelizowane w tym liście dzieło sprzed kilku lat²², to planowane już w punkcie wyjścia zapowiadało się na kiepską podróbkę arcydramatu Goethego.

List ten wszelako jest sygnałem, że Krasinśki zmieniał nastawienie do *Fausta*, że bodaj uznał, iż dzieło to przestało odpowiadać na wyzwania stawiane przez obecne czasy, a jego uniwersalizm zaczął postrzegać jako swoistą „sztukę dla sztuki”, przejaw gry umysłu niezdolnego do wychwycenia tego, co on sam uważał za prawdę, dziejową zwłaszcza. Stefan Treugutt uważał, że w owym czasie Goethego w wyobraźni polskiego pisarza przysłonił już

²¹ O kwestii nawiązań w dziele Goethego do idei socjalistów utopijnych oraz strategii czynu wpisanej w ten dramat pisał M. Berman w znakomitym studium „Faust” Goethego: tragedia rozwoju (w: „Wszystko, co stałe, rozpyływa się w powietrzu”. Rzec o doświadczeniu nowoczesności, przeł. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2009, s. 47-111).

²² O relacji *Nie-Boska komedia – Faust* w ostatnich latach pisali m.in. Leszek Libera („Dziady”, „Faust” i *Ropelewski*, w: *Postacie i motywy faustyczne...*, t. 1, s. 215-226) i G. Halkiewicz-Sojak (*Faustyczne pokusy hrabiego Henryka*, w: *Postacie i motywy faustyczne...*, s. 365-374).

Fryderyk Schiller i wydaje się, że rozpoznanie to jest słuszne. Znakomite studium Treugutta *Fryderyk Schiller w korespondencji Krasieńskiego* pozostaje zresztą najpełniejszym rozpoznaniem tytułowej kwestii i w zasadzie wszystkie postawione tam tezy główne zachowują swoją wartość i aktualność²³. Już w drugiej połowie lat trzydziestych Schiller w myśli autora *Irydiona* przyćmił nie tylko Goethego, ale i samego Szekspira. Jeszcze w kwietniu 1832 roku pisał do Gaszyńskiego: „wczytuj się w Szekspira, Goethego, Byrona, wczytuj się w pisarzy o głębokich myślach, bo to jedyna poezja, której wieki czołem biją”²⁴. Ale w roku 1837 na sprawę zapatrywał się zupełnie inaczej:

Szekspir jak wszyscy Anglicy jest głęboko ludzkim, ziemskim; pojmuje on doskonale nędzę i marność, ale w nim nie ma nadziei, nie ma powiązania ziemi z niebem, coś rzemieślniczego przebija w jego prowadzeniu rzeczy. (...) Schiller inaczej stąpa – półboga w nim widzisz i słyszysz zawsze; młodość bez granic hurmem ciśnie się zewsząd. Wiosna wszędy rozkwita i przed grobem w serca bohaterów, i po śmierci jeszcze na ich trumnach leżą kwiaty i gwiazdy. Wiara w coś wyższego, w coś dobrego i szlachetnego wieje zewsząd z jego piersi. Jak Apollo Belwederski z podniesionym on naprzód i niewstrzymanym idzie czołem. Szekspir posuwa się ogromny, ale głowę schylił i oczyma tylko sięga w ziemię. Szekspir rozumiał duszę ludzką, Schiller ducha ludzkości; Szekspir dodawał ludzi jednych do drugich jak ziarenka piasku, Schiller ich zlewał z sobą jak światła promienie. W Szekspirze stąd prawda codzienna wyrwana szczerzej niż gdzie indziej na jaśnią; W Schillerze prawda wiekuista, idealna, drga i brzmi, i jaśniej. Pierwszy rozważał, drugi czuł serca sercem, rozumy rozumem. Z Szekspira w końcu nic nie wyciśniesz jedno naukę, że „tak się stało”, z Schillera się dowiesz, że „tak się stanie”. Coś kronikarskiego jest w pierwszym, coś historycznego w drugim. Ostatni niezawodnie więcej miał poezji w sobie, ostatni, doskonale znał i rozumiał starożytnych Greków, pierwszy kwiat rozwity sztuki i najpiękniejszy może; Szekspir nie czytał ich nigdy. Jeśli mam prawdę powiedzieć, wolę jedną tragedię Schillera na scenie niż wszystkie Szekspira²⁵.

²³ S. Treugutt, *Fryderyk Schiller w korespondencji Krasieńskiego*, w: *Geniusz wydzielczony. Studia romantyczne i napoleońskie*, oprac. M. Prussak, Warszawa 1993, s. 331-351 (wyd. 1: „Kwartalnik Neofilologiczny” 1960, z. 1-2).

²⁴ Z. Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 46 (list z 2 IV 1832).

²⁵ Ibidem, s. 157-158 (list z 30 IV 1837).

Przeciwstawiając Schillera Szekspirowi, polski pisarz zarysował dwa modele literatury, z których jeden podziwiał wprawdzie (szekspirowski), ale uważał za gorszy i uboższy, z drugim natomiast w pełni się utożsamiał. Zaskakująco zredukowany w wymiarze problemowym Szekspir, w ujęciu Krasińskiego był jedynie wybitnym reprezentantem nurtu psychologiczno-realistycznego, skupiającego się na sprawach doczesnych, historię rozpatrujących przez pryzmat pesymistycznie projektowanych jednostkowych zdarzeń i dramatów, bez odniesienia do uniwersaliów i świata nadprzyrodzonego. Szekspir jest przyziemny, Schiller uniwersalny. Z dramatów Niemca hrabia Zygmunt wywiódł z kolei model literatury idealistycznej i profetycznej zarazem, w której indywidualne postaci stają się zarazem prefiguracjami ponadczasowych postaw, dzięki czemu, poprzez sumowanie owych postaw (ludzi „zlewał ze sobą jak światła promienie”), może odnajdywać „ducha ludzkości”. Dlatego Schiller stał się odkrywcą prawdy „wiekuistej” i „idealnej”, podczas gdy Szekspir pozostał jedynie znawcą pojedynczej duszy. Treugutt, analizując ten fragment listu, zauważył, że styl pisarski Schillera zarysował w taki sposób, że można by przyjąć, iż ten „stał się głównym patronem literackim naszego poety”²⁶. Ale Treugutt do tej tezy podszedł z dystansem, stawiając pod znakiem zapytania solidność studiów Krasińskiego nad dramatami Schillera oraz realność wpływu niemieckiego pisarza na jego własną twórczość (nie dostrzegł go w odniesieniu do dwu dramatów z lat trzydziestych, ani tym bardziej w mesjaniistycznych poematach z następnego dziesięciolecia). Rzecz w tym bowiem, iż Krasiński w liście do Gaszyńskiego obraz twórczości niemieckiego dramaturga na swój sposób i na własne potrzeby spreparował. „Podciąga tu wyraźnie Krasiński Schillera do swego rozumienia profetycznej poezji”²⁷ – zauważa Treugutt i rzeczywiście, w tym epistolarnym fragmencie dostrzec można zapowiedź znaczącego przedstawienia akcentów w obrębie własnej twórczości, ostatecznego zarzucenia historiozoficznego katastrofizmu na

²⁶ S. Treugutt, *Geniusz wydziedziczony...*, s. 332.

²⁷ Ibidem, s. 349.

rzecz utopijnej profecji mesjanistycznej. Zgodzić się też trzeba z inną tezą badacza, że tak opisanego Schillera przeciwstawił kontestowanej przez niego estetyce realizmu.

Na czym polegało owo spreparowanie Schillera? Krasieński pominął milczeniem potężny ładunek niezgody na społeczną niesprawiedliwość, który odnaleźć można we wszystkich najważniejszych jego dramatach, z czym wiązała się pochwała nie tylko buntu w imię wolności przeciw tyranii politycznej, ale i zrozumienie dla rewolucji przeciw opresyjnemu porządkowi społecznemu, nawet jeśli autor niekoniecznie tę metodę uważał za najbardziej pożądaną. Opis Krasieńskiego, w porządku problemowym, mało przystaje zwłaszcza do dzieł z pierwszego okresu twórczości Schillera, z lat osiemdziesiątych XVIII wieku, od *Zbójców* do *Don Carlosa*. W dramatach tych zresztą psychologiczne powikłania i zmienność emocjonalna oraz etyczna głównych postaci odgrywa istotną rolę, raczej ważniejszą niż owa „wiara w coś wyższego”, czyli sugerowana przez Krasieńskiego perspektywa idealistyczno-religijna. Znamienne dla tychże dzieł jest też zainteresowanie figurami moralnie niejednoznacznymi, namiętnymi w uczuciach, radykalnymi w działaniu, często poza prawem oficjalnym i boskim. Opis Krasieńskiego bardziej przystawałby do późniejszych dramatów, z ostatniej fazy pisarstwa niemieckiego mistrza, zresztą hrabia Zygmunt w wielu innych wzmiankach epistolarnych przywoływał chętniej tytuły z tego właśnie okresu, zwłaszcza mało dziś (a i wtedy nie tak bardzo) cenioną *Dziwicę Orleańską*, tragedię nasyconą, to prawda, wzniosłym patosem, ale znowu niejednoznaczną w kreacji głównej postaci, rozdartej między wolnościową misją zleconą przez (jak ona sama sądzi) Boga a miłością do mężczyzny-wroga. Owszem, w tej fazie twórczości zabiegi parabolizacji i typizacji postaci są obecne mocniej niż w utworach wcześniejszych, ale dzieło z tego czasu bodaj najbardziej znane, tragedię *Wallenstein*, także trudno rozpoznać w wywodzie Krasieńskiego. Skąd pomysł na taką formułę dramatów Schillera, jeśli nie z wnikliwej analizy ich samych, mógł być wzięty przez polskiego romantyka?

Otóż można odnieść wrażenie, iż pisząc ten fragment listu, Krasiński miał na stole także najbardziej znaną rozprawę teoretyczną jego bohatera, czyli *O poezji naiwnej i sentymentalnej*. W tej koncepcji „naiwna” znaczy mniej więcej tyle, co mimetyczna, naśladowująca rzeczywistość, natomiast poezja „sentymentalna” (Schiller rozróżnia jej trzy rodzaje), w wariacie idylli, staje się sztuką idealistyczną, umożliwiającą odszukiwanie utraconego ładu, więzi z naturą. Nie ma w tych rozważaniach czynnika profetycznego, ale idealistyczny bez wątpienia istnieje. Być może ta właśnie lektura skłoniła Krasińskiego do takiego spojrzenia na dorobek dramatyczny Niemca. Niewątpliwie natomiast rację miał hrabia Zygmunt, gdy pisał o starannym przemyśleniu przez Schillera tradycji tragedii greckiej i wykorzystywaniu jej spadku w projektowaniu własnych dzieł.

Ostatnie mocne nawiązanie do tragedii weimarskiego klasyka pojawia się w jego listach w zaskakującym momencie i kontekście, a mianowicie przy okazji komentowania zamachu stanu przeprowadzonego we Francji w grudniu 1851 roku przez prezydenta Ludwika Napoleona, co otworzyło drogę do restytucji cesarstwa. Krasiński gwałtowną akcją głowy państwa, wymierzoną w jego podstawowe instytucje, poparł, pomimo licznych ofiar, rozpędzenia Zgromadzenia Narodowego i obalenia republiki (której sympatykiem polski hrabia nie był). Uznał wtedy przyszłego cesarza za prawowitego następcę wielkiego Napoleona, uwierzył, że oto narodził się lider, nowy przywódca kontynentalny, który zabezpieczy Europę przed parkosyzmami rewolucji i wpływami caratu, a może nawet weźmie na sztandar ideę wolności narodów i zmieni niepomysłny dla Polaków bieg dziejów. W tymże zamachu stanu dostrzegł też wymiar estetyczny, podobieństwo do tragedii Schillera *Sprzysiężenie Fieska w Genui* (funkcjonującej także w polskim obiegu pod tytułem *Fiesco*). „Jakżesz on ich zaszachmatował – pisał do Małachowskiego – jakżesz wszystkie do kupy zbił stronnictwa i do jednego wpakował więzienia! Podobna mi się ta bezstronność w zamknięciu gęby prawym i lewym krzykaczom, przypomina mi to tragedię *Fiesco* Schillera: od trzech

lat rozpoczęta, doskonale przeprowadzona i świetnie rozwiązana konspiracja zwycięstwem nagłym, tak nagłym, że jednej kropli krwi nie kosztuje. Czuję pewną artystyczność w całym rozwoju tego tak rzeczywistego dramatu”²⁸. Tę analogię literacką przywoła także w innych listach. I jest to, powiedzmy, skojarzenie nieco zadziwiające. Fiesko nie był – w utworze Schillera – przywódcą republiki, ale spiskowcem, który w imię idei republikańskich w XVI-wiecznej Genui wywołał rewolucję i obalił despotyczny rząd Dorów, jednak gdy w momencie przejścia władzy poczuł pokusę stworzenia nowej tyranii, został przez innego republikańszczyka (Verrina) zabity. Był rewolucjonistą, który rewolucję zdradził i za ten czyn zapłacił. Ludwik Napoleon zorganizował spisek „od góry”, spisek cezariański, w imię silnej i niepodzielnej władzy, na co Krasiński patrzył z przyzwoleniem. Schiller, słusznie zauważa Treugutt, „nie był cezarianinem”. Jednakże fakt nawiązania do znanego dramatu Schillera (owszem, w sposób chybiony) przy opisie spektakularnego wydarzenia politycznego, którym był niezmiernie zainteresowany, świadczy o tym, że i w latach pięćdziesiątych twórczość niemieckiego pisarza pozostawała dla Krasińskiego ważnym punktem odniesienia, rezerwuarem analogii, poprzez które interpretował współczesność.

*

W połowie lat trzydziestych Krasiński literaturze niemieckiej przyznał prymat europejski, a na ten werdykt wpłynęła nie tylko estyma, jaką darzył spuściznę Goethego i Schillera, ale i fascynacja Jean Paulem, którego twórczość wtedy właśnie odkrył. W liście do Gaszyńskiego w październiku 1836 roku pisał:

W ostatnich dniach wziąłem się trochę do literatury niemieckiej i przysięgam Ci, że to jest pierwsza w Europie, pod wszystkimi względami. Jean Paul Richter jest to pisarz, o którego rodzaju ni Anglikom, ni Włochom, ni Francuzom się nie śniło. Jest w nim coś tak nadzwyczajnego, coś tak nadludzkiego, iż zdaje się czasem, że to był duch wtajemniczony we wszyst-

²⁸ Z. Krasiński, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979, s. 298.

kie niewidzialne dla nas szlaki państwa duchów. Jego fantazja umie tworzyć, jakby była Bogiem. Musisz się upić, musisz się zataczać z zawrotem w głowie, rad nieraad musisz się lękać lub zachwycać, kiedy cię on porwie za sobą i nieskończoność uniwersum wskazując, raz cię stawia w godzinie sądu ostatniego, znów wiedzie po ruinach wszystkich światów (...). Dostań jego *Titan* (przetłumaczył go na francuskie Chasles), to jest arcydzieło. Ale trzeba czytać uważnie i nie zrażać się pewnymi dziwacznościami²⁹.

Przysięgam Ci – pisał kilka dni później do Reeve’a – że powietrze kraju, w którym mieszkamy, przekazuje duszy dźwięki jego języka; jakoś bowiem nieświadomie zabrałem się do czytania Jean-Paula, Okena, Hartmana, i *Nibelungów*, i *Sagi o Frithjofie*, i Novalisa, i Goethego; i nie wiem, jak to się stało, że ich wszystkich pojąłem. Wtedy otworzył się przede mną jak gdyby nowy świat. Jean-Paul zrobił na mnie wrażenie nieznanego Boga, stworzyciela jakichś nowych krain. Nie znam duszy równie świeżej, równie dziewiczej. I w ogóle poezja niemiecka jest bliższa wielkiej Istoty niż jakokolwiek inna w Europie. Jest też mniej indywidualna, mniej żywa, mniej ludzka niż Shakespear i Byron, ale nieskończenie bardziej wzniosła, bardziej szeroka, bardziej odcieśniona. Wiecznym bohaterem tej literatury jest wszechświat³⁰.

W niemieckiej literaturze znalazł zatem to, czego nie chciał dostrzec we francuskiej: metafizyczną, uniwersalną perspektywę, filozoficzną powagę, wysokiej klasy artystyczny eksperyment. Pochwała Jeana Paula Richtera, nie żyjącego od ponad 10 lat powieściopisarza i jednego z prekursorów romantyzmu niemieckiego, chętnie używającego ironii, perspektywy onirycznej, zrywającego z regułą uporządkowanej fabuły i przejrzystej narracji, wykorzystującego w niestandardowy sposób wątki erotyczne, też nie powinna zaskakiwać. Podobne pochwały tego pisarza znaleźć można także w listach do innych adresatów w tamtym czasie, ale już w latach czterdziestych o jego twórczości wspominał rzadko i tylko aluzyjnie w epistołach do Potockiej. Krasieński w drugiej połowie lat trzydziestych z zainteresowaniem przyjmował literackie nowatorstwo, stąd też brał się podziw dla *Anhellego* czy *Balladyny*, dzieł przez innych krytyków wyśmiewanych. W Jean Paulu dostrzegł właśnie eksperymentatora naj-

²⁹ Z. Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 131-132 (list z 20 X 1836).

³⁰ Idem, *Listy do Henryka Reeve*, t. 2, s. 248 (list z 5 XI 1836).

wyższej próby. Odrzucał wówczas powieść realistyczną, ale nie cały gatunek powieściowy przecież, Jean Paul ustanowił, w rozumieniu autora *Irydiona*, jego wzorzec romantyczny i ten projekt hrabia Zygmunt skwapliwie zaakceptował. Uznany przez niego za arcydzieło *Titan* (czterotomowa powieść z lat 1800–1803) pisany był z wykorzystaniem reguł *Bildungsroman*, autor biografii głównego bohatera, młodego księcia Albano tyleż wpisywał w konteksty społeczne i historyczne włosko-niemieckie (w tych dwu przestrzeniach głównie toczy się akcja), co i nasycił pierwiastkiem niezwykłości (nietypowości), tragizmu, powikłań uczuciowych i duchowych. Było to bodaj najważniejsze dzieło Jean Paula, słusznie Krasieński je właśnie wyekspozował, ale statusu arcydziełnego w późniejszych czasach utwór ten chyba nie utrzymał. Gaszyńskiemu zalecał też czytanie Novalisa³¹ (którego prozę wychwalał w cytowanym liście do Reeve'a), w listach do przyjaciela-emigranta cytował też *Lenorę* Burgera (później także w korespondencji z Potocką), ale inne silne niemieckie akcenty (poza atakiem na Heinego, o czym później i oczywiście apologią Goethego i Schillera) trudno byłoby odnaleźć, zwłaszcza jeśli chodzi o pisarzy nadal aktywnych. Wynika stąd, iż owo pasowanie niemieckiej literatury na europejskiego lidera brało się z fascynacji dziełami, które w tamtym czasie należały już do porządku historyczno-literackiego, napisane zostały przez twórców nie żyjących. I nie jest pewne, czy w latach czterdziestych opinię tę byłby skłonny podtrzymać.

Z innych pisarzy z rzadka wspominał E.T.A. Hoffmanna, przyznawał się przed Reeve'em do swobodnego naśladowstwa jego stylu w utworach z okresu genewskiego i jednocześnie zaznaczał: „otóż ja nie bardzo lubię Hoffmanna”³². Nie lubił też pisarstwa Heinricha Heinego, przynajmniej części filozoficznej w jego dorobku.

³¹ „Co do prac umysłowych, proszę Cię, zapoznaj się z niemiecką literaturą i filozofią. Czytaj, jeśli będziesz mógł dostać, Novalisa i *Estetykę* Hegla”. Ibidem, s. 184 (list z 14 V 1838).

³² Z. Krasieński, *Listy do Henryka Reeve*, t. 2, s. 451 (list z 23-24 IX 1831).

Heine jest to wyraz zgrzybiałej filozofii – przekonywał Gaszyńskiego – wpadającej nazad w dzieciństwo, wracającej do materializmu i lekkomyślności, tak jak Wiktor Hugo zgrzybiałej poezji jest arcykapłanem. Heine i cała jego szkoła (młode Niemcy), chcąc koniecznie coś nowego utworzyć, nie pomiarkowali, że do bardzo starych zasad się cofają, że przedrewolucyjny materializm Helwecjusza i panów dworskich, przebrawszy go tylko w mieszczańskie szaty, nazad stawiają na nogach. Dziwna to zamiana. (...) Ten człowiek wiele śniadań i obiadów uprzyjemni przytomnością swoją, podoba się wielu ludziom, wytknie wiele wad, spostrzeżeń trafnych tysięcy na godzinę wysypie z rękawa, ale jego pamięć niedługo potrwa, jego myśli pójdą za jego ciałem w proch i nicość. Jest on z rzędu używających, wiary żadnej nie ma (...) ³³.

Krytyczne nastawienie Krasińskiego do pisarzy Młodych Niemiec (m.in. Guzikow, Laube, Mundt), ujawnione w tym liście, zaskakiwać nie może. W tym kręgu głoszone przecież idee republikańsko-liberalne, z silną domieszką antyklerykalizmu, ponadto atakowano wielkich poprzedników, z Goethem na czele. Krasiński słusznie postrzegał Heinego jako lidera tej formacji, tu jednak odnosił się nie tyle do jego poezji, co raczej do rozprawy *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, w której tenże podważał wartość spirytualizmu i głosił pochwałę materii, zmysłów oraz ujawniał mocno lewicowe poglądy polityczne, niechętnie wobec religii. Nie można wykluczyć, że Krasiński znał także jego esej *Szkoła romantyzmu* (1835), zawierający dwuznaczną pochwałę wielkości Goethego, dwuznaczną, bo zderzoną z tezą, iż ten typ uniwersalnej sztuki odchodzi w przeszłość, a jej miejsce zająć musi literatura zaangażowana w walkę o prawa obywatelskie (prawa do wolnej miłości nie wyłączając). Ten styl myślenia, jak się zdaje, pozwolił Krasińskiemu powiązać Heinego z lewicą heglowską, która także głosiła radykalne hasła polityczne i jednocześnie z racjonalistycznych i materialistycznych pozycji podważała idee i dogmaty religijne. Ta kwalifikacja nakazała mu zaliczyć poetę, od 1830 roku przebywającego w Paryżu i nawiązującego kontakty z polską emigracją ³⁴, do grona współczesnych

³³ Z. Krasiński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, s. 141 (list z 1 XII 1836).

³⁴ Vide M. Grabowska, *Heine a Wielka Emigracja*, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 4.

nihilistów, a z punktu widzenia hrabiego był to jeden z najgorszych ówczesnie stygmatów³⁵. Żydowskie pochodzenie oraz fakt przechrzczenia Heinego w tym przypadku chyba nie odgrywały istotniejszej roli.

Czy cytowane wyżej słowa odnosiły się też do twórczości lirycznej niemieckiego pisarza, trudno powiedzieć. Jego liryki, niektóre przynajmniej, z pewnością znał, o czym świadczy list do Lubomirskiego z 16 VI 1839 roku, w którym – jak przypuszcza Zbigniew Sudolski – dał dowód znajomości wierszy mówiących, by użyć słów Krasińskiego, o „modnych nałożnicach paryskich”³⁶. Ale nie mam pewności, czy uważnie przeczytał choćby debiutancką *Księgę pieśni* Heinego, w której dominowała tematyka miłosna. W latach czterdziestych nie komentował ostatniej fazy w jego twórczości, choćby słynnego „podróżopisarskiego” i zarazem politycznego eposu *Niemcy. Baśń zimowa*, przepowiadającego rewolucję społeczną i zarazem rozliczającego własny kraj z militarno-hegemonistycznych zapędów oraz budowania rodzimej mitologii na fundamencie dawnych legend wojennych, eposu przy tym jadownicie antykatolickiego. Nie odniósł się też do głośnego, jednego z ostatnich wydanych za życia, zbioru poetyckiego Heinego, *Romancero* (1851), w którym dominowała już perspektywa metafizyczna. Nie można wykluczyć tezy, że Krasiński, zrażony radykalnymi pogłębami politycznymi niemieckiego pisarza, które poznał w połowie lat trzydziestych, później jego kariery literackiej nie śledził. Jeśli było inaczej, to z pewnością można powiedzieć, że żadne z dzieł Heinego nie poruszyło jego wyobraźni na tyle, by dać mu epistolarne świadectwo uznania. Dodać należy i taką supozycję, że autor *Przedświtu* raczej słabo orientował się w stanie najnowszej literatury niemieckiej, o czym świadczy fakt, iż

³⁵ O stosunku Krasińskiego do filozoficznego (i niemieckiego zarazem) ateizmu i jego rozumieniu nihilizmu szerzej pisałem w książce *Krasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków* (Poznań 2011, rozdział zatytułowany *Ateizm, rewolucja, Rosja. Trzy wcielenia nihilizmu według Krasińskiego*, s. 297-329).

³⁶ Z. Krasiński, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1965, s. 21.

przeoczył (chyba?) dramatopisarski dorobek Georga Büchnera (urodził się w 1813 roku), pisarza prawie rówieśnego i zarazem dystansującego się wobec idei preferowanych przez formację Młodych Niemiec.

*

Krasiński wielkość niemieckiej literatury, dającej jej prymat w Europie (w opinii hrabiego z połowy lat trzydziestych), oparł na trzech filarach: Goethe – Schiller – Jean Paul Richter. Jej siła zatem, powtórzmy, wyrastała z niedawnej przeszłości, nie miał natomiast uznania dla dorobku ich następców, zgrupowanych zwłaszcza w kręgu Młodych Niemiec, z jej pierwszym poetą, Heinem, włącznie. W literaturze francuskiej takiej trójcy nie odnalazł, choć przy większej dozie obiektywizmu mógł różne trójki skomponować (poetycki: Lamartine – Hugo – de Vigny lub Nodier czy powieściowy: Balzac – Hugo – Flaubert). I dlatego w konfrontacji obu literatur zdecydowaną wyższość przyznawał niemieckiej.

4.

Kraśiński: obrachunki ze Słowackim

Słowacki był wielką poetycką nadzieją Kraśińskiego. Słowacki był wielkim poetyckim rozczarowaniem Kraśińskiego. Oba sądy, choć względem siebie opozycyjne, są prawdziwe i oddają w porządku chronologicznym zmienną dynamikę nastawień „Poety Ruin” do autora *Anhellego*, poematu, który hrabia Zygmunt upodobał sobie najbardziej spośród wszystkich napisanych przez Juliusza tekstów. Kładę nacisk na nadzieje związane z artystycznym talentem Słowackiego, bowiem jako kandydata na pełnowartościowego przyjaciela nie brał go poważnie pod uwagę, z czego ten drugi bodaj nie zdawał sobie sprawy. Starczy przypomnieć charakterystykę, jedną z pierwszych, sporządzoną w 1836 roku w liście do Gaszyńskiego:

Dziwny to kontrast w tym człowieku: awanturniczy wyobraźnią, tchórz zaś nerwami i całym ciałem. Jest to z tych poetów, którzy nigdy w danej chwili poezji w działaniu mieć nie będą, i zawsze uważałem, że poeci, w których silnego indywidualizmu nie czuć, jak np. w Byronie, w Mickiewiczu, są tchórzami. Goethe był nim, Szekspir być musiał, ale za to więcej obejmują, mniej są ludźmi, bardziej są światem. Jest w nich jakiś panteistyczny kunszt, rozlani w cudzych charakterach, w zewnętrznych fenomenach, mniej dbają na godność osobistą; słowem, są to siły ogromne duchowne, ale nie ludzkie. Tę uwagę jednakowoż o Julku schowaj dla siebie. Ogadywać bym go nie chciał, tak jak bym w żadnym przypadku także i liczyć na niego nie chciał. Z tymi istotami obchodzić się trzeba jak z morzem, jak z elektrycznością: zważać ich objawienia i dziwić się im, jeśli silne, żadnej zaś nadziei ni rachuby na nich nie pokładać¹.

¹ Z. Kraśiński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. i wstęp Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 136 (list z 20 XI 1836).

Krasieńskiego w relacji ze Słowackim nie interesowała męska przyjaźń, na podobieństwo tej praktykowanej z Sołtanem czy Gaszyńskim, przyjaźń, w której możliwe są zwierzenia z doświadczeń najbardziej intymnych i wzajemne wspieranie się tak w sprawach prozaicznych, jak i ostatecznych. Owszem, z konieczności, naciskany przez „Julka”, dał się wciągnąć w rolę doradcy i powiernika w dziwnej historii miłosnej krzemienieckiego poety i Bobrowej, ale z własnych przeżyć miłosnych mu się nie zwierzał, mimo że w fazie ich najbardziej zażyłych relacji rozkwitł jego romans z Delfiną Potocką. W przypadku Słowackiego hrabia Zygmunt zainteresowany był przede wszystkim budowaniem więzi intelektualno-literackiej, co więcej, on, pisarz młodszy, próbował wcielić się rolę mistrza, mentora, nauczyciela. I niepowodzenie w tej batalii, o Słowackiego przeciw Słowackiemu, zdaje się, w decydującym stopniu zaważyło na rozluźnieniu więzi pomiędzy nimi.

Niewątpliwie spośród współczesnych hrabia Zygmunt na talencie Juliusza poznał się najlepiej, był też bodaj najbardziej wnikliwym wtedy czytelnikiem jego dzieł, co znakomicie pokazała Ewa Szczegłacka w książce *Romantyczny homo legens*². Mówię „bodaj”, ponieważ zbyt mało wiemy na temat rzeczywistego nastawienia Mickiewicza do dzieł autora *Kordiana*, a nieliczne zachowane świadectwa mówią, iż nie musiała to być lektura tak bagatelizująca (z biegiem czasu przynajmniej), jak wynikałoby to z powszechnie znanej metafory „o kościele piękną architekturą stawianym”, czy też z deprecjonującej notki wydrukowanej w „Pielgrzymie”³. Przeprowadził też Krasieński najbardziej spektakularną – zarówno jawną, jak i dyskretną, epistolarną – kampanię na rzecz uznania Słowackiego za najwybitniejszą, obok Mickiewicza, figurę polskiej

² Vide E. Szczegłacka, *Romantyczny homo legens. Zygmunt Krasieński jako czytelnik polskich poetów*, Warszawa 2003, s. 155-322.

³ Chodzi o zręcznie spreparowany przez Mickiewicza, ironiczny montaż fragmentów z przedmowy Słowackiego do III tomu *Poezji*, wydanego w Paryżu w 1833 roku, umieszczony w numerze „Pielgrzyma Polskiego” z 16 V 1833. O tej sprawie zob. Z. Przychodniak, *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001, s. 201-235.

literatury, czym nadał nową dynamikę procesowi kształtowania się jednego z najbardziej nośnych mitów w polskiej kulturze, mitu „trzech wieszczów”⁴. Ale też – a na ten fakt rzadziej zwraca się uwagę – w zasadzie od początku, od przełomu lat trzydziestych i czterdziestych, była to kampania prowadzona niejako w trybie warunkowym, bowiem autor *Nie-Boskiej* oczekiwał od kolegi po piórze istotnego przekształcenia twórczości.

W czym rzecz? Przypomnijmy w dużym skrócie historię tej kampanii. Najpierw miał miejsce etap zabiegów epistolarnych, za pośrednictwem których próbował w kwestii znaczenia dzieł Słowackiego urobić pogląd osób na emigracji dość znaczących, jak Konstanty Gaszyński i Roman Załuski. Potem opublikował na łamach poznańskiego „Tygodnika Literackiego” w roku 1841 szkic *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*. Zarazem jednak w zachowanych listach do samego Juliusza starał się przekonać go do bardziej wyrazistego formułowania ważnych i spójnych idei, których deficytu dopatrywał się w jego tekstach. Punktem zwrotnym okaże się nie tyle spór o towianizm i później o historiozoficzny sens rewolucji, co już lektura *Beniowskiego* w roku 1841.

Jest tu Juliusz Słowacki, miły człowiek, ogromem poezji obdarzony od niebios – pisał z Rzymu do Gaszyńskiego w maju 1836 r. – Kiedy ta poezja w nim dojdzie harmonijnej równowagi, będzie wielkim. *Kordian* jest poematem zapału, szaleństwa, są w nim pyszne położenia i dziwnie trafne pojęcia. *Maria Stuart* jest także znakomitą. Mickiewicz nawet sam nie miał tak różnobarwnej i giętkiej wyobraźni. Jednak trzeba, by te żywioły doszły w Słowackim do harmonii muzycznej, by sztuczniej jeszcze nauczył się godzić dysonanse z prawdziwymi dźwiękami. Brak mu czasem powagi, bez której poezja może być miłą igraszką, ale nigdy nie zostanie częścią świata. Tej on nabędzie, bo zdolności tak silne nie ustają, nie słabną, aż odbędą drogę sobie przeznaczoną i wydadzą wszystkie owoce w nich nasiennie zawarte⁵.

Przytoczyłem powyżej pierwszy znany nam sąd Krasińskiego o Słowackim, z roku 1836. Zawiera on cztery tezy: autor *Kordiana*

⁴ Cf. H. Mickiewicz, *Rodowód i losy mitu trzech wieszczów*, w: idem, *Z historii literatury polskiej*, Kraków 1996.

⁵ Z. Krasiński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, s. 120-121 (list z 22 V 1836).

talent otrzymał od Boga (1), co skądinąd nakłada na niego, w rozumieniu autora wypowiedzi, szczególne powinności; obdarzony jest najbogatszą z polskich poetów wyobraźnią (2), nie jest wszakże jeszcze artystą w pełni ukształtowanym (3): brak harmonii między błyskotliwością stylu i prawdą, która dzieło literackie czyni częścią duchowych dziejów świata; zbyt wiele tu jeszcze niepowagi; z pewnością jednak pełnię, czyli dojrzałość artystyczno-filozoficzną osiągnie (4). Jako krok w dobrą stronę potraktował właśnie *Anhellego*, którego lektura wywołała w nim wstrząs uczuciowy:

Piękne to dzieło, z wielką sztuką wypracowane: styl przejrzysty, spokojny, kryształowy, myśl prawdziwa. Anhellu to pokolenie, które przemarnieje w łzach, w boleści, w daremnych żądzach, a umrze dnia poprzedzającego dzień, w którym te ich żądze dopełnić się mają. Ten Anhellu, taki samotny, taki opuszczony, patrzący na śmierć wszystkich swoich, jest doskonałym symbolem poetycznym naszego przeznaczenia. (...) Nie znam nic smutniejszego, nic poetyczniej pomyślanego i wykonanego. (...) Wiem, że po przeczytaniu tego utworu zapadłem jakby w sen magnetyczny i wyśniły mi się wszystkie gwiazdy, wszystkie tęczę, o których tam mowa; gwiazdy i tęczę nie takie jak u nas, ale podobne do światła nicości oświecających, gdyby można pojąć świat nicości⁶.

Kasiński zaakceptował pesymistyczną wykładnię pokoleniowego losu, wpisaną w świat przedstawiony poematu. Rozumiał, iż przestrzeń Sybiru pełniła funkcję symboliczną, dantejskiej dekoracji, na tle której poeta opowiedział dzieje polskiej klęski, zwłaszcza klęski Wielkiej Emigracji: przegrane powstanie, utrata wiary i nadziei, bratobójczy, bluźnierczy konflikt i rozbrat, śmierć bez perspektywy zmartwychwstania. Zwycięstwo przyjdzie po pokoleniowej zagładzie. Wiedział, iż utwór ten zawiera wyrazistą polemikę z mesjanistycznym przesłaniem *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* Mickiewicza, w których emigracji przeznaczono rolę depozytariusza i wykonawcy odkupicielskiej misji Polski. Kasiński zaakceptował ten gorzki rozrachunek z grzechami narodowymi, ponieważ po części był on zgodny z jego ówczes-

⁶ Ibidem, s. 189-190 (list z 18 XI 1838).

nym sposobem myślenia – starczy przypomnieć epistolarne ty-rady na upadek ducha wspólnotowego i winy dziejowe szlachty (zwłaszcza w znanym liście do ojca ze stycznia 1836 roku) oraz historiozoficzną tezę na temat przedwczesności czynu Irydiona, która na prawach wielkiej metafory była odczytywana jako osąd przyczyn klęski w 1831 roku. Większą niespodzianką natomiast była pochwała *Balladyny*, dzieła odległego od estetycznych preferencji Krasińskiego. „Co myślisz o *Balladynie*? Szekspir ją породził w głowie Słowackiego. Co za wyuzdana, że tak powiem bezczelna łatwość pięknych wierszy”⁷ – nie bez zazdrości pisał do Gasińskiego. Słusznie zauważył Wiktor Weintraub, iż dramat ten urzekł interpretatora „wbrew jego własnej koncepcji sztuki, dał się mu oczarować, mimo że czar ten szedł z utworu przeciwstawiającego się jego wieszczej poetyce”⁸. Jeśli zsumujemy wypowiedzi Krasińskiego na temat *Balladyny*, wyrażone w listach i szkicu ogłoszonym w „Tygodniku Literackim”, otrzymamy świadectwo rewelacyjnej interpretacji, która do dziś nie straciła na aktualności. Krasiński uznał i zaakceptował nowatorstwo dzieła, czego dobitne potwierdzenie znajdziemy w upublicznionej rozprawie: „nowy to zupełnie utwór na widnokręsie polskim”⁹. Dostrzegł strategię gry intertekstualnej z Szekspirem oraz regułę wielogłosowości, która pozwalała łączyć wizję pradawności słowiańskiej ze świadomie anachronicznym splataniem jej z teraźniejszością: „W *Balladynie* dwa światy, pierwotny słowiański i dzisiejszy krytyczny, który nosi na sobie napis *consummatum est* – płaczą się i spajają nieustannie”¹⁰. Wyeksponował też zjawisko konsekwentnej konfrontacji opozycyjnych kategorii estetycznych, tragizmu i komizmu, co wiodło do groteskowej wizji świata przedstawionego: „Humor, czyli ciągła mieszanina tragiczności i komiczności, wystąpić tu

⁷ Ibidem, s. 204 (list z 19 X 1839).

⁸ W. Weintraub, *Balladyna, czyli zabawa w Szekspira*, w: idem, *Od Reja do Boya*, Warszawa 1977, s. 251.

⁹ Z. Krasiński, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, w: idem, *Dzieła literackie*, oprac. P. Hertz, t. 3, Warszawa 1973, s. 257.

¹⁰ Ibidem, t. 3, s. 259.

musi jako siła tworząca”¹¹. Rozumiał zatem, iż kluczowym narzędziem kreacyjnym stała się ironia romantyczna, cecha, której nie akceptował u siebie i innych poetów. Mimo to gotów był uznać ten dramat za nowocześnie pomyślaną formę epopei nowego typu: „najprześlicniejsza epopeja, ale nie Homeryczna jak *Pan Tadeusz*, tylko Ariostowska, sama z siebie żartująca, pryskająca na wszystkie strony, fantasmagoria kapryśna, swawolna (...)”¹² – pisał do Romana Załuskiego.

Skoro tak perfekcyjnie i z akceptacją odczytał reguły gry literackiej w *Balladynie*, dlaczego później odrzucił *Beniowskiego*? Szkic Kasińskiego z 1841 roku, poświęcony twórczości Słowackiego, z pozoru apologetyczny, zawiera w sobie, chyba zamierzoną, dwuznaczność. Dokonane tam wywyższenie krytykowanego w kraju i na emigracji poety ma charakter jednostronny, skupia się wyłącznie na pochvale stylu. Znamienne, że *Anhellemu* poświęcił tu jedynie mały akapit, całkowicie ignorując, a zatem i dystansując się od aprobowanej wcześniej pesymistycznej wymowy ideowej poematu. Pominął też *Kordiana*, czyli zbagatelizował utwory w wymiarze historiozoficznym najmocniej opozycyjne wobec polistopadowej propozycji Mickiewicza, decydujące o autonomicznym miejscu Słowackiego na mapie polskich sporów choćby o istotę charakteru narodowego. Najwięcej uwagi poświęcił *Balladynie*, uznając ją za najbardziej charakterystyczny przykład talentu Słowackiego. I tu dochodzimy do dwuznaczności owego wywyższenia. Kasiński zestawiał role Mickiewicza i Słowackiego, błyskotliwie operując pojęciami „siły dośrodkowej” i „siły odśrodkowej” polskiej poezji. Tę pierwszą reprezentuje Mickiewicz, który narodową literaturę „w kształt organiczny oblekł”, dając jej „wolę i czucie, i wiarę”: „one są granitowym jądrem naszej literatury”. To Mickiewicz stał się opoką wspólnotowej kultury, ufundował jej idee główne. Słowacki stanowi jego uzupełnienie, wyznaczając w rodzimej literaturze granice kunsztu w dziedzinie stylu i języka poetyckiego:

¹¹ Ibidem, t. 3.

¹² Z. Kasiński, *Listy do różnych adresatów*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1991, s. 342 (list z 18 V 1840).

Potęga Słowackiego najbardziej w stylu zawarta. (...) Styl Słowackiego to on sam, to ducha jego kierunek, roztapianie się nieustanne na wszystkie strony i ku wszystkim stronom. (...) Nikt tak smukle, gibko, fantastycznie po polsku nie pisał; pokora, z którą wiersz mu niewolnikiem, przechodzi wszelkie prawdopodobieństwo – na króla nam wygląda, kiedy zacznie mówić polskiej rozkazować. (...) W czarnoksiężstwie stylu Słowacki stanął tak wysoko, że nikt wyższym nad niego, a równym rzadko kto¹³.

Równy Mickiewiczowi, „król” polskiego języka poetyckiego... Nikt dotąd publicznie tak Słowackiego nie dowartościował. Zarazem Krasiński, nie podejmując kwestii światopoglądowej zawartości analizowanych (oraz pominiętych) dzieł, *nolens volens*, utrwalił stereotyp, iż jest to kościół piękną architekturą stawiany, w którym wszelako nie ma Boga, czyli godnej zauważenia i rozbioru myśli. Owszem, uznał, iż jest to ideał architektury poetyckiej, ale przecież to myśl, idee, krytyka literacka (i sam Krasiński) ceniła wówczas wyżej niż najbardziej wyrafinowany styl i konstrukcyjny kunszt dzieła. Na tym właśnie polegała dwuznaczność wywyższenia: autor *Irydiona*, budując heglowski układ tezy (Mickiewicz) i antytezy (Słowacki) polskiej poezji, zamknął tego drugiego w niedogodnym dla niego schemacie.

Krasiński rzeczywiście uważał, iż utworom Słowackiego brakuje wyrazistej idei i w listach starał się przekonać kolegę, aby obszar ten w przyszłości wzmocnił, bo bez tego kroku nie stanie się artystą kompletnym, takim, który formuje duchowość świata. Owo „pominięcie” w rozprawie na pewno nie miało charakteru przypadkowego. W ważnym liście do Juliusza z 23 lutego 1840 roku, w którym pojawił się zarys koncepcji ról przypisywanych Mickiewiczowi i Słowackiemu, dał mu dwie poetyckie rady. Po pierwsze, by napastliwością krytyków się nie przejmował (bo wielkość nie od razu bywa rozpoznana) i w projektowanym, eksperymentalnym utworze (najpewniej chodziło o *Beniowskiego*) obeszedł się z nimi twardo: „Dopiero uczują Twoją rękę, gdy z gruba na nich uderzysz, gdy im spadnie ciężka, koścista, czarna na

¹³ Z. Krasiński, *Dzieła literackie*, t. 3, s. 262-263.

skronie”¹⁴. Po wtóre, wyraziwszy myśl, iż zadaniem poezji jest objaśnianie nieprzejrzywej istoty świata, nakłaniał Słowackiego do wpisania w przygotowywane dzieła, na wzór Mickiewicza, silnych, „granitowych” idei: „Każdy wielki poeta jest niejako i objawicielem, tj., że nieobjawione wyrывa z szarej przestrzeni przedstworzenia i przenosi w jaśń świetlaną stworzenia i rzeczywistości. (...) Gdybym miał i ja nareszcie jedną Ci uwagę uczynić, to jedną tylko bym uczynił – granit rzuć pod Twoje tęcze! Tęcza, gdy łukiem się zakala po niebie, winna stopy śliczne oprzeć na podstawie granitowej. To jeszcze ją lepiej tęczą robi”¹⁵.

W *Beniowskim* krytyki krytyków, owszem, Kasiński zobaczył niemało, ale idei z „granitu”, tak jak ją pojmował, nie znalazł.

Chciałem czytać wczoraj *Beniowskiego*, wypadł mi z rąk. Dwa tylko wiersze zgodziły się ze mną (...) reszta ciągle Musseta naśladowanie. Nie cierpię takiej poezji, która sama się przyznaje, że serce straciła lub serca nigdy nie miała. Jedno tylko życie jest na ziemi, potężne, szlachetne, święte – życie serca. Wszystkie inne są marami bladymi. Gdzie na sercu brak, tam nicość i tej nicości nawet rozum nieskończony zaludnić, zapełnić, ożywić nie zdoła. Rozum sam jeden jest szkieletem, co z tego, że szkielet olbrzymi¹⁶.

Kasiński z pewnością poemat doczytał do końca, i to z uwagą. Co go tak uraziło? Spośród wszystkich dzieł Byrona bodaj najmniej cenil on *Don Juana*, a to z racji nadużywania ironii. W *Baladynie* tę kategorię zaakceptował, tym razem jednak zirytował go chyba sposób i cel posłużenia się nią. Dojrzenie w poemacie przewagi rozumu nad sercem – ta myśl jest trochę niejasna i jako zarzut wobec *Beniowskiego* mało trafna – rozumieć można jako oskarżenie o grzech zarzucenia przez Słowackiego koncepcji sztuki natchnionej na rzecz wyrozumowanej, wypracowanej w umyśle. Najbardziej jednak zdenerwować Kasińskiego mogło właśnie ironiczne usytuowanie w centrum świata przedstawionego osoby

¹⁴ Z. Kasiński, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 446.

¹⁵ Ibidem, t. 1, s. 446-447 (list z 23 II 1840).

¹⁶ Z. Kasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1975, s. 254 (list z 5 VII 1841).

autora, uczynienie z siebie centralnej figury poematu, w którym znowuż „granitowej” myśli, w przekonaniu Krasińskiego, zabrakło. Wyolbrzymiona autokreacja, ostentacyjna wszechwładza nad światem przedstawionym i opowiadaną historią – czemu miały służyć? Rozum i pycha zamiast serca i prawdy – tak mogło biec rozumowanie Krasińskiego, kontestującego poemat. W *Balladynie* dopatrzył się zarysu koncepcji nowej epopei – tu już nie, eksperyment poszedł w niewłaściwą stronę. Romantyzm zorientowany na ironię, pozwalający pod znakiem zapytania stawiać utrwalone idee, dekonstruować co chwila prawdy przez innych uznawane za święte czy ważne, to nie był ten kierunek, którego oczekiwał i byłby gotów zaakceptować. Nowatorstwo dzieła z pewnością ogarnął, dlatego pisał o „szkielecie olbrzymim”, ale nie o taką metamorfozę Krasińskiemu chodziło, gdy namawiał do zespolenia tęcz z granitami. Autor *Irydiona* obmyślał wówczas własną wersję epopei ze sobą w roli bohatera – mowa o *Przedświcie* – ale w tym utworze postać autora nie miała przesłaniać nadrzędnej, wyrazistej idei historiozoficznej, przeciwnie, miał on być jej odbiorcą i rewelatorem, sługą, a nie panem. Użyte w cytowanym liście słowo „nicość”, w słowniku Krasińskiego stanowiące synonim terminu „nihilizm”, sugerowało, iż jego zdaniem Słowacki znalazł się na ścieżce wiodącej do braku wiary w sens jakiegokolwiek prawdy nadrzędnej, a więc na drodze do duchowego samookaleczenia. Jeśli prawidłowo odczytuję myśl Krasińskiego, to przyjąć też trzeba, że finał pieśni V, zdradzający profetyczne i przywódcze aspiracje autora, musiał wydać się dla tak wytrawnego czytelnika dziwnym nieporozumieniem.

Maria Janion i Zbigniew Sudolski, autorzy klasycznych rozpraw na temat sporu między obu pisarzami, moment zasadniczego rozbratu sytuują pomiędzy 1843 i 1845 rokiem i wiele można by argumentów na rzecz tej tezy przytoczyć¹⁷. Wydaje się jednak, iż Krasiński wierzył w to, że przyjaciel stanie się poetą kompletnym,

¹⁷ Vide M. Janion, *Dialektyka historii w polemice między Słowackim i Krasińskim*, w: *Prace wybrane*, red. M. Czermińska, t. 2, Kraków 2000, s. 298-363 (pierwotny druk w: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969); Z. Sudolski, *Słowac-*

wieszczem autentycznym, stracił już w roku 1841 i to był moment zwrotny w ich znajomości, z jego punktu widzenia oczywiście. Dyskusja o towianizmie z autorem *Księdza Marka*, znana tylko w ogólnym zarysie oraz późniejszy spór o rolę rewolucji w uniwersalnym porządku dziejowym dopełniły rozdarcia więzi, które poczęło się wcześniej. Nie miejsce tu, by bliżej rozpatrywać stosunek Kasińskiego do towianizmu, powiedzmy tyle, iż nie był on jednostronnym krytykiem tego zjawiska. Przeciwnie, koncepcja czynu rozumianego jako proces duchowego samodoskonalenia, którą dostrzegł w *Biesiadzie*, musiała mu odpowiadać, w ogólnym sensie bliska była idei wyłożonej w *Przedświcie*. Ale epistolarną próbę pozyskania go na rzecz towianizmu, którą podjął Słowacki w 1843 roku, wykipił w listach do Potockiej:

List Słowackiego tu przyłączam – ciekawy dla kwasu w nim rozlanego. Obaczysz i osądzisz, czy nie fałszywą drogą zaczęli stąpać, drogą ścieśnień, nie rozszerzań. Odpisałem mu list pełen spokoju i miłości, tj. bez żadnego kwasu, tłumacząc mu, jak rzecz pojmuję i uważam, że wszelkie fanatyczne potępienie drugich nie może już być cechą p r a w d y za naszych czasów, bo prawda wszystkich połączy, jeśli prawdą jest, a nikogo już nie oderwie od swoich¹⁸.

Trochę jednak kwasu w odpowiedzi Kasińskiego, którą znamy¹⁹, było: ogólnie wyrażone zarzuty fanatyzmu, zawłaszczania prawdy religijnej, dzielenia ludzi jednej wiary, czemu towarzyszy brak właściwie pojmowanej miłości bliźniego, oraz (w podtekście) zakwestionowanie krytyki Kościoła. Tu właśnie, w tak uformowanym stylu myślenia, doszukać się można głównych przyczyn odrzucenia przez niego towianistycznego kuszenia: w pierwszym rzędzie krytykował sekciarskie praktyki (do czego później doda kwestię „mongolskich”, czyli despotycznych, relacji w obrębie grupy) oraz heterodoksyjne dążenia, które prowadzić mogły

ki w oczach Kasińskiego. Z dziejów wzajemnych kontaktów, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1979/1980, s. 123-137 (wyd. 1982).

¹⁸ Z. Kasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 747-748 (list z 12-13 IV 1843).

¹⁹ Chodzi o list do Słowackiego z 12 kwietnia 1843 roku (zob. *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 486-489).

do zerwania więzi z Kościołem; Krasiński wprowadził krytycznie oceniał w prywatnych listach politykę Watykanu, ale Kościół postrzegał jako wspólnotę uniwersalną, zakorzenioną w duchowych dziejach świata, której przeznaczeń błędy papieskie przekreślić nie mogą, nigdy zatem na wybór zagrożony oskarżeniem o innowierstwo by się nie zdecydował. Niemniej jednak liryczny manifest „nowej wiary”, *Tak mi Boże dopomóż*, ocenił wysoko („Wielki to wiersz, co się wymknął Słowackiemu”, napisał do Delfiny na początku stycznia 1843 roku), co znaczy, iż jego poszukiwaniom religijnym początkowo przyglądał się z zainteresowaniem. Był to bodaj ostatni utwór Juliusza, który wywarł na nim dobre wrażenie. Inaczej rzecz będzie się miała z I rapsodem *Króla-Ducha*, którego udawał, że nie jest w stanie pojąć:

Czytałem wczoraj *Króla-Ducha* – pisał do Potockiej w lutym 1847 – wołałbym był logikę Hegłowską, jaśniejszą, choć nic na ziemi zawilej i niezrozumiałej napisanego nie masz, jednak twierdząc, że zrozumiałś. A to strach, na 500 strofach, jeśliś zrozumiał 20, to już wiele, i nie śmiałybym ręczyć. Są słowa ślicznie brzmiące, są obrazy ślicznie pojęte, które nie mogą wypłynąć na wierzch i w oczy cię uderzyć. Dopiero musisz rozumem je rozbierać, zupełnie tak samo, jako logikę filozoficzną, łamać łeb, aż boli! Biedny Słow[acki]. Kilka zaś strof prześlicznych, przepysznych, ale reszta bez związku, początku, końca, ciągu. Czasem jakby pijany pisał, to znów jakby wariat, to znów jakby kpiarz z czytelnika, który same brał wyrazy na oślep i kalejdoskopicznie je rzucał, a co wypadło, wydrukował. Zgoła nic, a nic nie zrozumiałem, żadnego szczegółu, myśl ogólną tylko metempsychozy pojąłem²⁰.

Ten cytat i inne epistolarne nawiązania do *Króla-Ducha* wskazują jednak, że ogarnął dużo więcej niż tylko ideę metempsychicznej wędrówki ducha dziejów przez epoki, skądinąd centralną kwestię w mistycznej epopei Słowackiego. Rację ma Ewa Szczegłacka, gdy dowodzi, że Krasiński „istotę poematu pojął, ale od pewnego czasu nie rozumiał Słowackiego, kierunku jego zainteresowań, rozwoju myśli i twórczości”²¹. Owszem, miał pretensję, iż autor

²⁰ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 3, Warszawa 1975, s. 262 (list z 10-11 II 1847).

²¹ E. Szczegłacka, *Romantyczny homo legens...*, s. 304.

nie dał czytelnikowi wyrazistego klucza interpretacyjnego, bo sam w latach czterdziestych dążył do ujednoznacznienia ideowego przekazu, ale reguły gry z odbiorcą, prowadzonej przez poetę rozumiał dobrze. Uchwycił strategię fragmentaryczności, dostrzegł też, że utwór zawiera uporządkowaną wedle wewnętrznych zasad logikę wywodu religijno-historiozoficznego (owa „logika filozoficzna”), wreszcie domyślił się, że poeta zatarł granicę między „Ja” mówiącym w utworze i osobą autora, czyli rozszyfrował sugestię, iż twórca dzieła może być jednym z nosicieli królewskiego Ducha. Wreszcie zauważył specyficzne posłużenie się carskim tropem, czyli uformowanie postaci Popiela na wzór Iwana Groźnego; Popiela, który chcąc przerazić Boga, prześladuje własny naród i w ten sposób, wbrew własnym zamiarom, ale w zgodzie z planem Ducha, przeobraża pozytywnie jego osobowość z sielskiej na rycerską, zdolną znieść każdy rodzaj cierpienia. Ten koncept, iż złe zamiary i okrutne działania w porządku dziejów przynosić mogą dobroczynne skutki, poruszył i zezłościł zapewne Kasińskiego najbardziej, bowiem jego formuła odrodzenia narodu poprzez dobrowolne i pokojowe, bezkrwawe, w duchu ewangelii, przeobrażenie moralne – szła w przeciwnym kierunku²². Kasiński zrozumiał *Króla-Ducha*, ale nie mógł zaakceptować głównych idei i dlatego wołał autora uznać za istotę, która utraciła kontrolę nad własnymi myślami i wyobraźnią. „Biedny Słowacki!”. W ten sposób, z przyczyn bardziej światopoglądowych niż artystycznych, odrzucił dwa najbardziej nowatorskie projekty poetyckie Słowackiego z lat czterdziestych: formułę poematu ironii (*Beniowski*) i koncepcję eposu mistycznej (*Król-Duch*).

Godzi się jednak zauważyć, iż kampanię deprecjonowania późnej twórczości Słowackiego prowadził przez długi czas wyłącznie w przestrzeni prywatnej, że przez lata nie przeddefiniował publicznie tez sformułowanych w rozprawie z 1841 roku.

²² M. Janion pisała: „Jeśli spojrzymy na *Króla-Ducha* od strony historiozoficznego sporu między poetami, to różnica stanowisk będzie wprost uderzająca. Postęp przez krew i organicystyczny rozwój, fatalizm postępu i woluntaryzm ścierają się w sposób naoczny”. M. Janion, *Dialektyka historii...*, s. 359.

Zmiana przyszła wraz z Wiosną Ludów, kiedy to zdecydował się wprowadzić autora *Kordiana*, jako postać literacką i jako adresata ideowej polemiki, w obręb pisanych wtedy utworów. Pierwszy z nich nie ujrzał światła dziennego za życia obu artystów. W *Niedokończonym poemacie* pojawia się epizodycznie figura Julinicza, „wieszczą ludowego” i politycznego sługi Pankracego zarazem. Złośliwa to karykatura. Julinicz, który o sobie bez zażenowania mówi „Ja wielki Duch, proroczy Duch!” (co stanowi ironiczne nawiązanie do rewelatorskich autodeklaracji z *Króla-Ducha*), wygłasza podniosłą, lecz w warstwie retorycznej chaotyczną, tyradę, oznajmającą nadejście ery nowego chrześcijaństwa, w której „będzie Bogu miłym mord”, więc wygubienie szlachty lackiej, zużycie plemion i idei staje się konieczną ofiarą. „Dziś do dzieła nawet łotrów dobiera Pan!”²³, woła Julinicz słowami, które w 1848 roku Krasiński w listach przypisywał akurat Mickiewiczowi²⁴. Słowacki w tym tekście sportretowany został jako nadęty pychą, niedojrzały, zaciętrzewiony, duchowo zaplątany wieszczek, trzymający się rękawa prawdziwie groźnego Pankracego.

Inaczej rozłożył portretowe akcenty w słynnej polemice, wpisanej w *Psalm żalu* (wydany w 1848 roku), zawierającej replikę na nie drukowany jeszcze wiersz Słowackiego *Odpowiedź na „Psalmy przyszłości” Spirydionowi Prawdzickiemu*, który znał z krążącego odpisu. Prawdą jest, iż Krasiński występował w owej polemice z pozycji uprzywilejowanej. Atakował bowiem kogoś, kto w obiegowej opinii krytyków literackich uchodził za poetę „ciemnego”, niezrozumiałego, w najlepszym razie ekscentrycznego; sam natomiast zażywał niekwestionowanej sławy wieszczą, Bezimiennego wprawdzie, ale stawianego od blisko dziesięciu lat na równi albo i ponad Mickiewiczem. Wreszcie spierał się z tekstem napisanym

²³ Postać Julinicza zobacz: Z. Krasiński, *Pierwsza część Nie-Boskiej Komedii (Niedokończony poemat)*, w: idem, *Dzieła literackie*, wstęp i oprac. P. Hertz, t. 1, Warszawa 1973, s. 549-550.

²⁴ Krasiński 1 lipca 1848 roku pisał do Mickiewicza: „Upamiętaj się, człowiecze, i już nigdy nie powtarzaj, że takie czasy dziś i że Bóg samych łotrów dobiera do sprawy swojej. Takich czasów nigdy na świecie nie było, ni będzie”. *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 208.

przed rabacją 1846 roku, która część ironicznych sądów i oskarżeń Słowackiego, wyłożonych w znakomitym artystycznie utworze, postawiła w nowym świetle. Atuty były więc po stronie Kasińskiego. Słowacki w tym wierszu, jak wiadomo, wyeksponował kwestie rewolucji jako niezbędnego narzędzia w rękach Ducha dziejów, metaforycznie określanego mianem „Wielkiego Rewolucjonisty”, oraz nową wizję „czynu” i „ludu” jako posłannika i wykonawcy historycznych przeznaczeń. Nie bez złośliwości przy tym zapytywał autora *Psalmów*, skąd u niego ten paniczny lęk przed własnym ludem?

Wpisana w *Psalm żalu* tyrada stanowi dowód kunsztu retorycznego i polemicznego jej autora. Kasiński najpierw nawiązał do zarzutu tchórzostwa, przyznając, iż owszem, rewolucji się obawia, ale nie jako majątny posiadacz, lecz dobry Polak, przywiązany do tradycji rycerskiej („Szablę kocham – wstyd mi noża”), świadomy, iż gwałt historyczny niszczy wspólnotowe więzi i deprawuje duszę narodu. Po czym w jednym, krótkim fragmencie skumulował najważniejsze zarzuty:

Więc gdy padać miały trupy
Twych nieszczęsnych braci –
Gdy z nich mieli zdzierać łupy
Chłopi – Żydzi – kaci –
Kiedy ziarno, siane w śmieci
Od wersalskich dzieci,
Zdradą miało zejść niemiecką –
Więc i ty, jak dziecko,
W bańce własnych siedząc marzeń,
Nie przeczułeś zdarzeń?²⁵

Przywołując galicyjską rabację, której jego polemista nie przewidywał, zakwestionował profetyczne zdolności Słowackiego, a tym samym podważył historiozoficzny projekt Ducha dziejów, ujawniony w atakowanym utworze, co z kolei nieco dalej pozwoliło mu nazwać Słowackiego „wieszczem starym” – „starym”, bo operu-

²⁵ Z. Kasiński, *Dzieła literackie*, t. 1, s. 231.

jącym ideami z gruntu anty-chrześcijańskimi, a więc pogańskimi, stawiającymi ich orędownika w linii ciemnej tradycji, wyznaczanej przez zbrodnie Attyli, Inkwizycji, Robespierre'a. Falsz owej idei, powiada Krasiński, nie pozwala Słowackiemu zrozumieć oczywistej prawdy, iż tylko szlachta może moralnie ocalić i poprowadzić naród do zwycięskiej wojny z zaborcami. Idei rewolucji i gwałtownego przełomu, wymagającego „męki ciała”, przeciwstawił projekt solidarystyczny i tradycjonalistyczny zarazem. Dobrotliwie przy tym zdjął ze Słowackiego odpowiedzialność za zbrodnie rabacji (winni są emigracyjni demokraci i austriackie państwo), wszakże po to tylko, by – cytując znany zwrot z *Kordiana* („bańka marzeń”) – przedstawić konkurenta jako zagubione w fantazmatach dziecko, niedojrzałego osobnika, który na papierze przelewa morza krwi, nieświadom, iż słowa przez jednego niefrasobliwie rzucone, innych sprowokować mogą do realnej zbrodni.

Autor *Przedświtu* na wersję wieszczą prorokującego krwawe metamorfozy (a jednocześnie – jak ironicznie podkreślał – odebranego od życia) po raz kolejny odpowiedział wyobrażeniem proroka niosącego miłość, proroka tym bardziej wiarygodnego, iż ten umiał przestrzegać przed zbrodnią wcześniej, niż się ona dokonała. Patetyczne potępienie, powiązane z ośmieszeniem przeciwnika, opatrzył jeszcze ostrzeżeniem, iż trwanie przy błędnej historiozofii, wpisywanie się w nurt zwolenników rewolucji, uczyni z niego mimowolnego sojusznika Rosji, bowiem to carat stanie się głównym beneficjentem kontynentalnego wstrząsu społecznego, który wykorzysta do szerzenia podbojów w Europie – zaskakująca teza o swoistej symbiozie ruchów rewolucyjnych i caryzmu należała w latach czterdziestych do głównych znaków rozpoznawczych politycznej i profetycznej refleksji Krasińskiego, znalazła się też w obu cyklach *Psalmów przyszłości*. Wiążąc w dziejowy splot Rosję i rewolucję, Słowackiego – zwolennika tejże rewolucji – pośrednio uznał za istotę duchowo „zmoskaloną”²⁶. Nie

²⁶ Szerzej o sprawie „zmoskalenia” Słowackiego w ujęciu Krasińskiego pisałem w książce *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejeźdźnaniu* (Poznań 2005, s. 301-306 w rozdziale *Narodowe przestrogi i „zmoskalenie” Juliusza*).

jego jednego. Podobnym epitetem od połowy lat czterdziestych obdarzał kolejno Henryka Kamieńskiego, Karola Libelta, wreszcie Adama Mickiewicza oraz *in gremio* wszystkich zaangażowanych w działalność uznawaną przez niego za wywrotową.

*

Po śmierci Słowackiego, w dwu zwłaszcza podobnie brzmiących nekrologach epistolarnych, adresowanych do Małachowskiego i Cieszkowskiego, zawarł esencję swego poglądu na los i rolę dawnego przyjaciela:

Biedny Juliusz Słowacki umarł trzeciego kwietnia z suchot. Praniewicza kazał zawołać, sakramenta przyjął, z wielkim spokojem odszedł, mówiąc: „Czas już ten lachman zrzucić i pójść tam!” Na pogrzebie Mickiewicz się nie pokazał, tylko ze trzydziestu ziomków, lecz żaden nie przemówił; zresztą mów nie potrzeba człowiekowi, którego imię przetrwa, dopóki języka polskiego stanie! Towianizm wyraźnie go dobił²⁷.

A w liście do Cieszkowskiego dodał: „Mistrza takiego rymów język polski już nie dostanie”²⁸. W żałobnych notach, stosując się do reguł funeralnego epitafium, wymieniał zaletę główną (jego zdaniem), czyli mistrzostwo stylu poetyckiego, które zapisało Słowackiego w historii liryki i języka w sposób nieusuwalny. Pominał światopoglądowe różnice i spory, wszelako nie przyznał mu istotnego miejsca w dziejach polskiej myśli, powtórzył też tezę, iż żył on bardziej w krainie marzeń, niżeli w świecie rzeczywistym. Cień krytyki pojawił się tylko w liście do Małachowskiego – wzmiankę o towianizmie, który miał stać się ostateczną przyczyną przedwczesnej śmierci, rozumieć można chyba na prawach uogólnienia: poetę dobiły nieortodoksyjne eksperymenty religijne, poszukiwanie osobnych dróg do Opatrzności, miraże

²⁷ Z. Kasiński, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979, s. 236 (list z 11 IV 1849).

²⁸ Idem, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, wstęp i oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1988, s. 481 (list z 13 IV 1849).

tyczące jego roli w duchowych dziejach świata. W tym kontekście bardziej zrozumiałym staje się powtórzone w obu listach zdanie o przyjęciu sakramentu namaszczenia, oznaczające prawowierny powrót w ostatniej chwili na łono religii właściwej. Umarł nie jako heretyk, podkreślał, bodaj z ulgą, Krasiński.

Podsumujmy w kilku zdaniach portret artysty kreślony przez trzynaście lat ręką autora *Irydiona*. Nigdy nie szacował wysoko Słowackiego jako potencjalnego kandydata na, by tak rzec, osobistego przyjaciela, bieg ich znajomości od początku nakierowywał na tor relacji intelektualno-artystycznej. U schyłku lat trzydziestych zawyrokował, iż Juliusz jest największym mistrzem słowa i stylu, kunsztu poetyckiego w całych dziejach, przeszłych i przyszłych, polskiej literatury i z sądu tego nie wycofał się nigdy, także w czasach ich ideowego konfliktu. Na początku wszelako liczył, iż urodę języka, owe „tęcze”, powiąże z klarownym projektem filozoficznym („granitowa” podstawa), co uczyni z niego wieszczą kompletnego, mistrza nie tylko języka i rymu, ale też myśli. Do takiej zmiany go zachęcał. Nie narzucał kierunku postulowanego wyrażenia idei, domagał się samego procesu. Zapowiedzi owej metamorfozy znalazł w *Anhellim*, po części także w *Balladynie*. Lektura *Beniowskiego* przekonała go, że takiej zmiany nie będzie. Po 1841 roku nie pochwalił żadnego z większych rozmiarów tekstów Słowackiego, choć istotę tych, które zechciał skomentować, wychwytywał trafnie. Późniejsze towianistyczne, genezyjskie i rewolucyjne deklaracje byłego przyjaciela traktował z pobłażliwością jako kolejne dowody zaciemniania myśli lub utkwienia w „bańce marzeń”, w oderwaniu od realiów polityki, historii, procesów społecznych, prawdziwej religii wreszcie. Fakt, iż nie chciał dostrzec i serio potraktować obecnych od pierwszych powieści poetyckich i dramatów zbioru różnorodnych idei, prawda, że podlegających częstym zmianom, pozostaje największą zagadką. W obszarze ideowym publicznie, za pośrednictwem *Psalmu żalu*, odniósł się tylko do jednego utworu, po to jedynie, by radykalnie koncepcję historiozoficzną „Ducha – Wiecznego Rewolucjonisty” zdyskredytować. W listach zdarzało mu się zestawiać

Anhellego i *Króla-Ducha* i wówczas wychwalając utwór pierwszy (który w tradycji badawczej raczej nie zachował rangi arcydzieła), deprecjonował drugi, tak bardzo przecież nowoczesny i nietypowy. Owo wywyższanie *Anhellego* jako dzieła najbardziej godnego zapamiętania, zdaniem Krasieńskiego bodaj najspójniejszego myślowo utworu Słowackiego, zastanawia i każe postawić znak zapytania nad jego modelem lektury. Przypomnijmy, że wkrótce po śmierci poety pisał do Norwida: „Dowiedz się, czy nie zostawił wiadomości co do nagrobku; jeżeli nie, to połóżcie mu napis «Autorowi *Anhellego*», a ten jeden wystarczy dla zapewnienia mu sławy na pokolenia przysze”²⁹.

Być może w latach czterdziestych Krasieński, wcześniej czuły na urok estetycznej nowości, czego świadectwem była lektura *Baladyny*, świadomie zamknął się na dzieła odznaczające się dużą dozą poetyckiego eksperymentu i ideowego antytradycjonalizmu? Przecież w tamtym czasie jego własne teksty stały się światopoglądowo nadzwyczaj jednoznaczne, a w dziedzinie formy stronił od nowatorskich, nieznanych w tradycji rozwiązań; ich poziom artystyczny zresztą, w porównaniu z *Nie-Boską* i *Irydionem*, w opinii większości badaczy raczej uległ obniżeniu. Może zatem przyjęcie sakry wieszczą konserwatywnego i silne przeświadczenie, iż odnalazł klucz do historii, polityki i dziejowej misji narodu, ułatwiły mu zbagatelizowanie duchowych i światopoglądowych poszukiwań starszego kolegi? A przyszło mu to tym łatwiej, iż od 1836 roku uważał, że forowany przez niego w przeszłości poeta to w gruncie rzeczy wiecznie niedojrzały młodzieniec, „awanturniczy wyobraźnią, tchórz zaś nerwami i całym ciałem”. „Biedny Słowacki!”.

²⁹ Z. Krasieński, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1991, s. 20 (list z kwietnia 1849).

5.

Brzozowski: obrachunki z Mickiewiczem

Mickiewicz intrygował Stanisława Brzozowskiego, zwłaszcza jako myśliciel, wykładowca w Collège de France, towiańczyk i autor *Składu zasad*, próżno natomiast szukać w pismach młodopolskiego filozofa rozbioru najważniejszych dzieł literackich romantycznego poety. Brzozowski w wielu rozprawach podejmował kwestię wpływu romantyzmu na kształtowanie polskiej tożsamości i przy tej okazji prawie zawsze Mickiewicza wysuwał na plan pierwszy jako tego, który na ten proces wpłynął najmocniej. Temat ten powracał także w jego powieściach, co jasno wykazała Marta Wyka¹, ale w tym szkicu twórczość literacką autora *Płomieni* pozostawiam na uboczu. Kwestia stosunku Brzozowskiego do tradycji romantycznej była w minionym stuleciu podejmowana przez liczną grupę znakomitych badaczy², część tych rozważań naturalną kolejną rzeczą dotyczyć musiała relacji Brzozowski – Mickiewicz. Dwu ważnym wypowiedziom chciałbym tu poświęcić nieco uwagi: Tomasza Burka i Andrzeja Mencwela. Obaj akceptowali

¹ Vide M. Wyka, *Brzozowski i jego powieści*, Kraków 1981 (zwłaszcza rozdział III: „Sam wśród ludzi” albo kłopoty z arcydziełem).

² Vide m.in. S. Adamczewski, *Pojęcie romantyzmu u Stanisława Brzozowskiego*, „Przegląd Współczesny” 1929, nr 87; B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933; A. Stawar, *Brzozowski*, w: idem, *Szkice literackie*, Warszawa 1957; T. Burek, *Miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1974, s. 7-41; A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4; idem, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011; A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski: kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976.

tezę Andrzeja Walickiego, że romantyzm stanowił podstawowy punkt odniesienia w rozwoju idei Brzozowskiego, że pisarz ten „sam wyrósł z romantyzmu i coraz wyraźniej uświadamiał sobie romantyczną genezę całej kultury współczesnej”³. Burek opis romantyzmu i spór z romantyzmem Brzozowskiego powiązał z ówczesną europejską debatą na temat dziedzictwa romantycznego, przytaczając i analizując zbiór reprezentatywnych opinii, m.in. Pierre’a Lasserre’a, Ernesta Selliere’a, Irvinga Babbitta, Juliana Bendi czy Karola Irzykowskiego, próbował określić na mapie tej europejskiej dyskusji miejsce autora *Legendy Młodej Polski*, co nie było sprawą prostą – Burek potwierdził pojawiającą się wcześniej tezę, że w tym obszarze myśli Brzozowskiego trudno odnaleźć stały wzór, ale zarazem dowodził, iż dostrzec można „jednolitość dążenia”:

Pomimo że miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm nie jest jakąś wartością stałą, wyraźnie wyodrębnioną, przeciwnie, jest funkcją nakładających się na siebie perspektyw literackich, filozoficznych i ideologicznych, ulega nieustannym zmianom, często w obrębie tego samego szkicu czy rozdziału (...), to uchwytne mimo wszystko jest w tym chaosie i w sprzecznościach prowizorycznych rozstrzygnięć myślowych pewna jedność dążenia; dialektyka, która dlatego właśnie, że jest dialektyką, nie daje się ocenić jednoznacznie jako pogłębiająca się kapitulacja i zrzeczenie się romantycznych tradycji XIX wieku. Krytyka romantyzmu pojawia się u Brzozowskiego wraz z krytyką złudzeń świadomości kulturalnej, ta ostatnia zaś jest charakteryzowana jako świadomość oddzielona od procesu produkcji, wyobcowana z gruntu społecznego wytwarzania, zawieszona w sztucznej, bezhistorycznej atmosferze, w „bezdziejowej próżni”⁴.

Jednocześnie Tomasz Burek trafnie wychwycił nie tylko linię krytyczną wobec romantyzmu, ale i swoiście aprobatywną, eksponującą umiejętność wchłaniania przez tę formację nurtów wcześniejszych i inspirowania późniejszych, czy myśl wypowiedzianą w *Głosach wśród nocy*, że romantyzm jako zjawisko kulturowe pojawił się już u zarania dziejów literatury europejskiej, „czyli

³ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, s. 51.

⁴ T. Burek, *Miejsce Brzozowskiego...*, s. 26.

że kultura w ogóle jest w swej genezie «romantyczna»⁵. Wydobylał romantyczne elementy zarówno z tej fazy rozwoju myśli Brzozowskiego, którą tradycyjnie nazywa się „filozofią czynu”, jak i – przede wszystkim – z okresu ostatniego, w tej perspektywie ukazując wątki narodowe, rozważania na temat znaczenia siły i witalności w życiu wspólnot, oraz zwrot w stronę katolicyzmu. Nie docenił natomiast znaczenia rozprawki *Filozofia romantyzmu polskiego*, pominął też nurt rozważań o Mickiewiczu, którego nazwisko w tej rozprawie nie pada ani razu. Burek nie podjął się postawienia diagnozy w kwestii kierunku rozwoju stosunku Brzozowskiego do romantyzmu. „Ostatniego słowa w sprawie romantyzmu Brzozowski nie powiedział. Mogłoby to być słowo Lukacsa. Mogłoby to być słowo Tomasza Manna. Mogłoby to być słowo dojrzałego Brzozowskiego. Ten szkic nie będzie miał konkluzji”⁶.

Inaczej poprowadził swój wywód w szkicu *Romantyzm polski* Andrzej Mencwel, który zajął się opisem ewolucji nastawień polskiego filozofa przede wszystkim do romantyzmu rodzimego, pozostawiając na boku kontekst europejskich debat z początku XX wieku na temat tej formacji. Mencwel skupił się na przełomowych w ewolucji światopoglądu Brzozowskiego latach 1905–1907, kiedy to m.in. dzięki przemyśleniu na nowo romantyzmu młody filozof precyzował swoje nastawienie do rewolucji (i, po części, marksizmu), do kwestii narodowej oraz do „problematyki współczesnego kryzysu poznawczego” – wedle Mencwela w każdym z tych obszarów polski romantyzm podsuwał (tak w owych latach, jak i później) Brzozowskiemu projekty rozwiązań. Szczególną rolę tradycja romantyczna odegrała w formowaniu jego historiozofii – przytoczmy dłuższy cytat:

I tak znaczenie romantyzmu polskiego polega na tym, zdaniem Brzozowskiego, że był on zarazem uniwersalny i partykularny, absolutny i relatywny, wyzwolony i ograniczony. (...) W romantyzmie polskim ludzkość, jak powiada Brzozowski, doszła do samouświadomienia sobie tego, że prawdy się nie poznaje, lecz że się ją tworzy w samym sobie. W tym sensie jest nie-

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 41.

przemijającą zasługą naszych romantyków, że „fizycznie” utraconą niepodległość kraju odtworzyli oni i utrzymali w swej własnej postawie duchowej. Na miarę ich własnej sytuacji historycznej zdobyli się tedy na osiągnięcie maksymalne – zastąpili świadomością to, co zostało materialnie utracone. Oto ich osiągnięcie – absolutne i uniwersalne: wiedza o tym, że człowiek sam tworzy swoją rzeczywistość. Ale ta sama sytuacja historyczna, która nadaje wielkość ich doświadczeniu, ogranicza również jego znaczenie. Otóż wprowadzie – pisze Brzozowski – prawdy się nie poznaje, prawdą się jest, jak twierdzili Mickiewicz i Towiański; być jednak prawdą w historii, to być prawdą konkretnej organizacji sił historycznych, realizujących tę prawdę. Nie można być tylko prawdą swojej postawy duchowej, tym bardziej swojej myśli – trzeba być prawdą rzeczywistości społecznej, a jej konkretne oblicze wyznacza historyczna forma organizacji pracy. Romantycy tymczasem, oderwani od tej rzeczywistości, stworzyli wprowadzie ideę, która miała ich do niej zbliżyć, ale z racji swej sytuacji historycznej nie mogli wypełnić jej konkretną treścią. Ich praktyczna interpretacja wiedzy była zarazem niepraktyczna – i ten paradoks wyznacza rozmiary ambiwalencji Brzozowskiego wobec tego zjawiska. Przejmuje on bowiem tę ideę od romantyków, ale zarazem poddaje krytyce jej romantyczną formę, kontynuuje on ich wysiłek, chcąc przezwyciężyć jego konieczny, w ich sytuacji, intelektualizm⁷.

Mencwel dowodził, że „romantyzm polski ma w pismach Brzozowskiego wykładnię fundamentalnie jednolitą”⁸, tyle że w różnych tekstach różne aspekty i elementy eksponował, w odmiennych perspektywach je umieszczał i ten zabieg wywołuje do dziś mylne wrażenie, że myśl jego w tej materii jest meandryczna, niespójna, niekoherentna. W romantyzmie poszukiwał argumentów w sporze z nacjonalizmem. „Romantyzm polski jest bowiem, zdaniem Brzozowskiego, w swej całościowej strukturze wizją odzyskania bytu narodowego przez społeczne przetworzenie substancji narodowej, a nie przez pominięcie tego przetworzenia”⁹. Badacz podkreślał też centralne miejsce Mickiewicza w rozrachunkach młodopolskiego myśliciela z polskim romantyzmem: „Cały, wielokrotnie kreślony portret

⁷ A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski: kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, s. 418-419.

⁸ Ibidem, s. 426-427.

⁹ Ibidem, s. 411.

Mickiewicza, w szczególności dynamiki rozwoju jego postawy, włącznie z jej ostatnim, «milczącym» literacko etapem, wydaje się Brzozowskiemu być, szczególnie dobitnym, potwierdzeniem jego własnych intuicji¹⁰. Wskazywał zwłaszcza na zainteresowanie wyłożoną w prelekcjach paryskich koncepcją poznania, której umiejętne przyswojenie mogło posłużyć do „przezwyciężenia współczesnego kryzysu poznawczego, spowodowanego przez rozpad obiektywistycznych ideologii drugiej połowy wieku XIX”¹¹. W interpretacji Mencwela romantyzm dostarczał Brzozowskiemu kluczowych argumentów w różnych obszarach sporu o polską współczesność i przyszłość. Dodać jednak trzeba, że badacz na boku pozostawił te czynniki z ostatniej fazy myśli Brzozowskiego, w których pojawiały się akcenty narodowe w części pokrewne ideologii endeckiej, zainteresowanie katolicyzmem także jako narzędziem kreowania zbiorowych emocji, potrzeb i zachowań, czy fascynacja siłą i imperatywem zdobywczym, cechami, których polskiej wspólnotie w opinii autora *Ideji* tak bardzo brakuje, a które tak mocno obecne były w niektórych nurtach myśli francuskiej i brytyjskiej.

Apologia Mickiewicza: *Filozofia polskiego romantyzmu* (1905)

Mencwel ma rację dowodząc, że wielką rolę w uformowaniu opinii o Mickiewiczu odegrało przemyślenie prelekcji. W *Pamiętniku*, ale i w innych wypowiedziach Brzozowski wspominał o silnych emocjach, jakie wywołała w nim lektura paryskich wykładów¹². Wpłynęła ona mocno na treść jego własnych wykładów z roku 1905, poświęconych filozofii polskiego romantyzmu, które później wydano w osobnej publikacji. Była to bodaj pierwsza tak

¹⁰ Ibidem, s. 413.

¹¹ Ibidem, s. 410.

¹² Vide S. Brzozowski, *Pamiętnik*, wstęp M. Wyka, opracowanie i komentarze M. Urbanowski, Wrocław 2007, s. 21, BN I/311.

obszerna wypowiedź na ten temat, wtedy też Brzozowski zaczął swoje poważne obrachunki z Mickiewiczem. Zaczął, dodajmy, w sposób zastanawiający, niekrytyczny, można nawet rzec – apologetyczny, nie bardzo zgodny z dominującym w jego pisarstwie polemicznym stylem. Młody filozof, zajęty wówczas problematyką pracy, czynu i rewolucji, na nowo rozpatrujący marksizm, wygłosił wielką pochwałę dziejotwórczej roli architekta rodzimego romantyzmu, jak i całej tej formacji, pochwałę, w której nie brakowało opinii zaskakujących i kontrowersyjnych, wskazujących zarazem na zamiar samodzielnego określenia roli romantyzmu i Mickiewicza w procesie rozwoju polskiej myśli.

Brzozowski już w pierwszym zdaniu postawił mocną tezę o samoistości i odrębności polskiego romantyzmu, jego odporności na zewnętrzne wpływy: „Romantyzm polski nie jest odbiciem, czy echem jakiegoś zachodnio-europejskiego prądu kulturalno-literackiego. (...) Romantyzm polski był wypływem zmiany, ruchu, przeistoczenia, jakie zaszły w duszy polskiego społeczeństwa na początku ubiegłego stulecia. Zrozumieć romantyzm, to znaczy zrozumieć tę zmianę, ten ruch, to przeistoczenie”¹³. Dowodził, że z wyboru korzenie tej formacji tkwiły gdzie indziej, poza współczesnością, w czasach greckich i w epoce narodzin chrześcijaństwa: „Jesteśmy współczesnymi tych ludzi, z którymi pracę ducha prowadzimy, romantyzm nasz wskutek tego bardziej, niż Byrona, Novalisa, Hoffmanna etc., współczesnym jest Sofoklesa, Ajschylosa, mędrców Jońskich, Buddy, Chrystusa. Rzec można w szczególności, że Chrystus dla romantyków naszych jest zjawiskiem wczorajszym, dzisiejszym nawet, nieustannie obecnym”¹⁴. Wiąż „pracy ducha” romantyków z Chrystusem wynikała z przejęcia wiary w kreacyjną moc Słowa, z właściwego zrozumienia jego sensu („To jest właściwa myśl Chrystusowa. Wszystko ma się narodzić na nowo w Słowie”). Na czym natomiast polegał związek z Grekami – jasno tej nieoczywistej myśli nie wyłożył,

¹³ Idem, *Filozofia romantyzmu polskiego*, wstęp G. Herling-Grudziński, Rzym 1945, s. 15.

¹⁴ Ibidem, s. 16-17.

ale domyślać się można, iż chodziło mu o to, że – w jego przekonaniu – starożytni, choć Słowa nie znali, to wszelako zainicjowali proces samopoznawania jednostki¹⁵, proces budowania tożsamości indywidualnej, czyli sprawę o kluczowym znaczeniu w jego interpretacji romantyzmu. Zrozumienie znaczenia Słowa jako narzędzia służącego do przeobrażania świata zapewniło – w wizji Brzozowskiego – polskiemu romantyzmowi miejsce wyjątkowe na mapie nowoczesnych globalnych doświadczeń filozoficznych i duchowych.

I nie widzę na całym widnokręgu Ducha pełnego zrozumienia tej prawdy, nigdzie prócz tego jednego miejsca: Romantyzm Polski. Poza nim są tylko przybliżenia, podpadające zwątpieniu, ginące prędzej, czy później w rozczarowaniu. (...) Takie jest stanowisko dziejowe Romantyzmu: jest on manifestacją Słowa. Nie wyczerpuje go, bo Słowo jest wieczne i nieograniczony Jego żywot, lecz wprowadza w dziedzinę, gdzie dotąd żyło tylko zaprzeczenie Słowa lub bezwiedza o Nim, a więc Gniew Boży, mrok, martwota i smutek. Jest więc Romantyzm Polski rozdziałem w żywocie ziemskim i ludzkim odwiecznej Światłości¹⁶.

Wyłożona na początku rozprawki patetyczna ocena polskiego romantyzmu, przypominająca stylem i retoryką uwznioślenia deklamacje Krasińskiego z *Przedświtowego* wstępu na temat misji i wybraństwa polskiego narodu, narzuciła w dalszej części konieczność budowania wizji tej formacji jako wspólnoty jednolitej, podobnie postrzegającej świat, historię i człowieka, wzajemnie uzupełniającej się nawet tam, gdzie inni badacze skłonni byliby widzieć głębokie rozdziały i antagonizmy. Porównanie z Krasińskim-profetą mesjanizmu narodowego pojawiło się tu nieprzypadkowo, także ten romantyk w części wstępnej *Przedświtu* pisał o przenoszeniu ewangelicznego Słowa w dziedzinę dotąd na jego działanie odporną, czyli w świat polityki. On też miał skłonność do tworzenia skoncentrowanych, jednowymiarowych projekcji

¹⁵ „A Grecja pojmuje samostwierdzenie ludzkiego ja, jest cała rozkwitem jednego słowa: jestem, rozświeconiem jego; ale poza krawędzią indywidualum rozpoczyna się otchłań mroczna, niezmierzona”. Ibidem, s. 18.

¹⁶ Ibidem, s. 24.

myślowych, historiozoficznych, zwłaszcza w odniesieniu do wyobrażonej roli własnej nacji; gdyby w miejsce zwrotu „romantyzm polski” (dominującego w początkowej partii rozprawki Brzozowskiego) podstawić słowo „naród” (podstawowe w *Przedświcie*), otrzymalibyśmy tekst zdradzający, o dziwo, bliskie pokrewieństwo stylistyczno-myślowe z utworem konserwatywnego romantyka. Rzecz zaskakująca o tyle, że Brzozowski w tych wykładach dystansował się od poglądów Krasińskiego (takich, jakimi je widział), o czym dwa zdania przyjdzie jeszcze powiedzieć. Zarazem trzeba pamiętać, iż jedynym tekstem o polskim romantyzmie, na który wprost się powołał, był szkic Krasińskiego *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*¹⁷.

„Logika rozwoju romantyzmu polskiego – dowodził Brzozowski – skoro tylko zrozumie się jego założenia – jest niezmiernie prosta. Jest on aktem wiary w ducha narodu, samoutwierdzeniem w duchu narodu, któremu zabrakło oczywistości fizycznej”¹⁸. Stąd w jego ujęciu drugim źródłem narodzin tej formacji – obok tradycji greckiej i pierwotnego chrześcijaństwa – była „moc wewnętrzna”, duchowa Kościuszki (ważnej postaci w prelekcjach paryskich) i Legionów, czyli legenda czynu z epoki upadku państwa i pierwszych prób jego restytucji, czynu zrywającego z wyrozumowanymi kalkulacjami. Z owej mocy, antyracjonalistycznej w swojej istocie, brała się też potęga dwóch najważniejszych figur polskiego romantyzmu: Mickiewicza („filar stropu”) i Towiańskiego, „męża niespożytej wiary, który, gdy sam filar ten chwiał się, wsparł go, męża cichej a niewymownej w dziejach ducha polskiego zasługi”¹⁹. Wyobrażenie roli Mickiewicza jako fundatora wspólnotowej duchowości i filaru filozofii romantycznej – nie zaskakuje, Brzozowski w pewnym stopniu powielił zresztą

¹⁷ „Od czasu Z. Krasińskiego pamiętnej rozprawki o Słowackim, nikt już nie zrozumiał właściwego, duchowego stosunku, jaki łączył poprzez przeciwieństwa Mickiewicza i Słowackiego. Są oni sobie niezbędni i, gdyby zabrakło jednego z nich, romantyzm polski byłby niepełny”. Ibidem, s. 34. Tymi słowami Brzozowski powtórzył jedno z głównych przesłań artykułu Krasińskiego.

¹⁸ Ibidem, s. 27.

¹⁹ Ibidem, s. 28.

ujęcie Krasińskiego, który pisał, że „czyn, w którym duch nasz objawił się po rozebraniu się z ciała politycznego, zowie się Mickiewiczem”, że stał się on „siłą dośrodkową” rozproszonej dotąd polskiej myśli, że jego „wola i czucie, i wiara” „są granitowym jądrem naszej literatury”²⁰. Niespodzianką była gloryfikacja osoby i myśli Towiańskiego, w którym, wbrew dominującej opinii, ujrzał męża opatrnościowego dla polskiego życia duchowego, autentycznego nowatora życia religijnego. Zapoczątkował tym samym proces rehabilitowania roli Mistra, który w okresie międzywojennym kontynuować będą Stanisław Pigoń i Stanisław Szpotański, przy bardzo silnym oporze m.in. Józefa Kallenbacha i Konrada Górskiego²¹.

Brzozowski kwestionował też pogląd o antagonizmie wieszczów, dowodząc jego pozorności i akceptując tezę Krasińskiego o wzajemnym i zbawiennym dla myśli polskiej uzupełnianiu się Mickiewicza i Słowackiego, choć z istotną korektą w stosunku do projekcji autora *Irydiona*. Krasiński nazywał Słowackiego „siłą odśrodkową” polskiego romantyzmu, mistrzem stylu poetyckiego, w sferze estetycznej uzupełniającego posłannictwo starszego wieszca, nie przypisywał mu jednak istotnej roli w kreowaniu wspólnotowego światopoglądu, pod który podwaliny położył Mickiewicz. Brzozowski pokazał Słowackiego jako beneficjenta i zarazem kontynuatora etycznej batalii Mickiewicza²², a ich od-

²⁰ Z. Krasiński, *Dzieła literackie*, oprac. P. Hertz, t. 3, Warszawa 1973, s. 254-255.

²¹ Pigoń w komentarzu do pism Towiańskiego wysoko oszacował wartość jego myśli religijnej, a nawet dopuszczał i tę możliwość, że Mistrz doświadczał autentycznych objawień (cf. *Wstęp*, w: A. Towiański, *Wybór pism i nauk*, Kraków 1922, BN I/8), tezy te powtórzył Szpotański w książce *Andrzej Towiański. Jego życie i nauka* (Warszawa [1938]). Z Pigioniem gwałtownie polemizowali Kallenbach, w rozprawie *Towianizm na tle historycznym* (Kraków 1926) podkreślający czynnik herezji w jego nauczaniu, i Górski, który w wydanej po latach książce *Mickiewicz – Towiański* (Warszawa 1986) z pasją przytoczył obiegowe zarzuty mówiące m.in. o miernych walorach intelektu Mistra i jego fatalnym wpływie na artystyczny i duchowy żywot poety.

²² „Słowacki nie był myślicielem, był czymś więcej, był duchem mającym widzenia i wiarę, że wszystko jest pięknem, że tylko piękno jest. Mickiewicz głosił: jest tylko czystość i czystość tylko nie zawodzi. Odnaleźć w sobie czy

mienność i konflikt uznał za dowód i świadectwo duchowej pełni i kompletności polskiego romantyzmu:

Zachodzi więc pomiędzy Słowackim a Mickiewiczem tajemniczy i głęboki antagonizm, jaki ma miejsce pomiędzy Łaską i Zasługą. Antagonizm ten, jak wszystkie, które w życiu zachodzą – jest łącznością. Sam antagonizm Mickiewicza i Słowackiego jest świadectwem. Jest świadectwem, stwierdzającym, jak dalece głęboko duchową, szczerą, samoistną rzeczą był romantyzm polski. Antagonizm ten to dwa bieguny jednego i tego samego duchowego aktu: wiary w Słowo. Wierzę – więc czynię, oto stanowisko Mickiewicza. Słowackiego punkt widzenia dałby się streścić w dziękczynieniu: Dzięki Ci Panie, że widzę. Tym, co łączyło ich, wbrew ich wiedzy, była wiara. Toteż głęboko znamiennym jest, że pierwszy raz połączenie ich dokonane zostało przez Towiańskiego. I tu pospieszam powiedzieć: mogę wyobrazić sobie romantyzm polski bez Krasińskiego, nie umiem go sobie wyobrazić bez Towiańskiego. Towiański jest rękojmnią, stwierdzeniem najgłębszej religijnej prawdy romantyzmu naszego²³.

Tym sposobem Brzozowski zaproponował zaskakującą korektę w obrębie trójcy wieszczów (a właściwie, jak sam pisał, „trójcy duchów”): Krasińskiego zastąpił Towiańskim, który w jego ujęciu rodzimą religijność poddał uniwersalizacji, przeniósł poza granice sztuki wpisanej w czas historyczny, „w dziedzinę pozaczasowych, pozahistorycznych objawień religijnych”. W ramach tej trójcy Mickiewicz odkrywał i tworzył polską wiarę w Słowo i dawał mu kształt, Słowacki praktykował radosną wolność, wynikającą z rozumienia owego Słowa, Towiański nadawał mu ryt uniwersalizmu, perspektywę wieczności. Niekonieczność Krasińskiego (i Cieszkowskiego), w rozumieniu Brzozowskiego, wynikała stąd, iż dochodził on do swojej prawdy poprzez pracę umysłu, że w małym stopniu poszerzał zakres duchowej samowiedzy romantyzmu,

w rzeczy jakiejś jej czystość, jej niezmierną wartość moralną, jest to siebie i tę rzecz utrwalić, ugruntować na wieki. Słowacki jest już radością odzyskanej czystości. Mickiewicz jest dorabianiem się, wysiłkiem, skupieniem. Słowacki jest swobodny, jak radość, blask. Broniąc swojej swobody artysty, Słowacki w gruncie rzeczy broni tej samej co Mickiewicz sprawy, tej samej myśli zasadniczej”. S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, s. 34.

²³ Ibidem, s. 35-36.

wreszcie dotknięty był przez „głębką rozpacz niemocy”, co czyniło go bytem osobnym, z marginesu polskiej romantycznej formacji²⁴. W eseju Brzozowskiego pojawia się także inny wariant ustalenia kluczowych figur na romantycznej szachownicy, bliższy zresztą młodopolskim preferencjom: z jednej strony Mickiewicz, Słowacki i Norwid jako depozytariusze naczelnej „treści polskiego romantyzmu” („żyje ona bezpośrednio w duszy ich i oni samym życiem swoim, całą nieprzymuszonością swego tworzenia dają jej świadectwo”²⁵), z drugiej Krasiński i Cieszkowski, filozofowie operujący bardziej myślą niż duchem, rozumiejący romantyzm, ale w małym stopniu ustanawiający jego treść główną („W Krasińskim, Cieszkowskim mamy do czynienia raczej ze świadomością romantyzmu, niż jego treścią”²⁶). Jak brzmi owa „treść”, próbował objaśniać wielokrotnie, także przy okazji ekspulsji autora *Przedświ-tu* poza przywódczą trójkę i romantyzm oryginalny: „romantyzm nasz jest odrodzeniem człowieka i świata, jest dopełnieniem zadań ludzkości, które w dotychczasowym jej rozwoju historycznym dojrzały już i dopełnienia swego się domagają”²⁷. Problem w tym, że tego rodzaju soteriologiczna myśl tkwi zarówno w głównym nurcie refleksji Mickiewicza-towiańczyka i profesora Collège de France, jak i w mesjanistycznych poematach, listach i traktatach Krasińskiego, a w stylistyce bliższa jest nawet temu ostatniemu.

²⁴ „Co do tego jednak, co dali romantyzmowi Cieszkowski i Krasiński, nie zachodzi wątpliwość, że to w każdej chwili pozyskane być mogło, skoro zapewniona byłaby cała ta treść duchowa, jaka mieści się pomiędzy tymi dwoma biegunami: Mickiewiczem i Słowackim. W nich, w twórczości ich wzajemnie dopełniającej się zamknięta jest prawdziwa, twórcza istota romantyzmu naszego, jego zawiązek żywy i darzący życiem. (...) Zygmunt Krasiński jest w poezji naszej i ogólnoeuropejskiej fenomenem psychologicznym niezmiernie ciekawym i niemal zatrważającym. Posiadał on jasne widzenie prawdy i nie mógł zdobyć się na żaden wysiłek w kierunku ziszczenia jej w sobie. (...) Bardziej niż z Mickiewiczem lub Słowackim spowinowacony jest Krasiński z Chateaubriandem, a nawet z Baudelaire’em lub Przybyszewskim. W jego stosunku do ideału romantycznego, do prawdy przez romantyków objawionej jest głęboka rozpacz niemocy”. Ibidem, s. 34, 52-53.

²⁵ Ibidem, s. 46.

²⁶ Ibidem, s. 46-47

²⁷ Ibidem.

Brzozowski przeprowadził też porównanie myśli polskich romantyków z filozofią niemiecką, opierając się na założeniu, że „Filozofia ta jest obok naszego romantyzmu najpoważniejszym wysiłkiem w kierunku swobody duchowej człowieka”²⁸. Krytyczne opinie Mickiewicza na temat tejże filozofii, wyłożone w prelekcjach uznał wprawdzie za „zbyt ryczałtowe i nieścisle”, ale w zasadzie stanął po jego stronie, uznając, że to poeta, kontestujący spekulatywną metodologię, właściwą dla refleksji Kanta, Fichtego i Hegla, miał rację, ponieważ to on odnalazł drogę do poznania prawdy i wyznaczył szlak do jej spełnienia przez „czyn”. Przy tej okazji raz jeszcze, wykorzystując swoją projekcję filozofii romantycznej, podjął polemikę z marksizmem, który w jego rozumieniu zaprzeczał istocie wolności, tworząc ideologię konieczności²⁹. Brzozowski starał się dowieść, że polska myśl romantyczna, Mickiewicza i Towiańskiego w szczególności, wskazuje drogę wyjścia z pułapek i sprzeczności, w które popadła niemiecka filozofia zarówno w jej nurcie idealistycznym (Kant – Fichte – Schelling – Hegel), jak i ateistyczno-materialistycznym (Feuerbach – Marks i Engels) i tym samym stawiał ją na szczytach filozofii europejskiej.

Wreszcie Mickiewiczowi i następcom przypisał rolę najwybitniejszych współcześnie odnowicieli chrześcijaństwa, za sprawą syntezy idei społecznych, zbiorowych oraz indywidualistycznych, dotyczących życia duchowego jednostki. Dzięki temu Polacy weszli w posiadanie „najzupełniejszego, jakie znają dotychczasowe dzieje, zrozumienia treści chrześcijaństwa”³⁰. Niewątpliwie

²⁸ Ibidem, s. 55.

²⁹ „Pora, aby marksizm przestał przesłaniać wielką i istotną treść wyzwolenia ludzkości. Będąc wynikiem i sumą filozofii niemieckiej XIX wieku, marksizm nie stworzył aparatu pojęciowego, z pomocą którego swoboda daje się pomyśleć. Chciał on wypowiedzieć tę wielką prawdę: jest tylko Słowo, jest tylko swoboda, chciał wygłosić oczywistą konieczność swobody, lecz zmylił drogę i wypowiedział swobodę konieczności. Chciał on swobodę pojąć bez swobody, pojąć swobodę przez konieczność i w gruncie rzeczy konieczność tylko zrozumiał. Konieczność zaś jest kłamstwem; znaczy bowiem: świat bez czynu”. Ibidem, s. 61.

³⁰ Ibidem, s. 66.

na Brzozowskim silne wrażenie wywarło wyzwanie, jakie z paryskiej katedry Mickiewicz rzucił „Kościołowi urzędowemu”. Tu potrzebny jest jeszcze jeden obszerny wypis:

Rozdział pomiędzy kościołem i światem sprawił, że niejednokrotnie ludzie poza kościołem stojący sprawę Słowa reprezentowali i w imię jego walczyli. Ale na czym polega zasługa Chateaubrianda, który zwrócił uwagę na piękno wytworzone przez chrześcijaństwo w porównaniu do zasług Mickiewicza, Słowackiego, Towiańskiego, Cieszkowskiego, Norwida, którzy wskazywali na całe życie polityczno-społeczne i na całe życie wewnętrzne człowieka z jego najgłębszymi walkami duchowymi, jako na właściwy świat, w którym Słowo ma się narodzić i żyć. (...) Do dziś dnia pozostał on [romantyzm polski] najszerzą syntezą, na jaką ludzkość zdobyć się zdołała. Obejmuje i jednoczy największe przeciwieństwa: indywidualizm grecko-renesansowo-nowoczesny z indywidualizmem chrześcijańskim, idącym od św. Pawła poprzez św. Augustyna, Kanta, Fichtego – ukazuje, że jest to jedna i ta sama sprawa, jeden i ten sam proces – żywot Słowa. Ducha łączy z ciałem, bo nie ma dla niego ducha, który czynem się nie objawia i wszystko, co jest, ma się stać objawem czynu, ciałem swobody, słowa³¹.

Mickiewicz w eseistycznej projekcji Brzozowskiego jawi się jako fundator nowej tożsamości polskiej, myśliciel, który otwiera drogę do poznania Słowa i przekuwania go w czyn w realiach świata społecznego, odnowiciel chrześcijaństwa, zwracający go – wbrew hierarchii Kościoła – w stronę świata historycznego bez uszczerbku dla misji uniwersalnej, jako twórca syntezy idei indywidualistycznych i wspólnotowo-społecznych. Jest zarazem myślicielem przez Polaków zapoznanym, kimś, kto wskazał drogę, ale z racji okoliczności dziejowych sam jej zrealizować nie mógł, ale którego idee, duchowy testament, trzeba współcześnie przekuć w czyn. Brzozowski najwyraźniej chciał wtedy, w 1905 roku, wpisać się w rolę spadkobiercy i kontynuatora tradycji romantycznej, wskazuje na to również „romantyzacja” stylu, przejmowanie języka/zwrotów m.in. z mickiewiczowskich prelekcji, co Andrzej Walicki tłumaczy następująco:

³¹ Ibidem, s. 66-67.

Formułując swoją „filozofię czynu” w półreligijnym języku polskich romantyków, Brzozowski pragnął, jak się zdaje, osiągnąć efekt zbliżenia, ułatwiający rozpatrywanie i porównywanie ze sobą na jednej płaszczyźnie koncepcji Towiańskiego i Hegla, Mickiewicza i Marksa. To, że zdecydował się przekładać język ściśle filozoficzny na język filozoficzno-religijny, a nie na odwrót, może być interpretowane jako akt swoistej przekory, zrodzonej z zafascynowania klimatem duchowym polskiego romantyzmu oraz z chęci przeciwstawienia się „przesądowi o niezmierzonej wyższości teoretycznej filozofii niemieckiej” [*Kultura i życie* – J.F.]. W żadnym wypadku jednak religijna terminologia *Filozofii romantyzmu polskiego* nie powinna być traktowana jako świadectwo rzeczywistego „ureligijnienia” poglądów pisarza³².

Mickiewicz w polemikach wykorzystany (1906)

W publicystyce Brzozowskiego z roku 1906, uprawianej głównie na łamach „Przeglądu Społecznego”, istotne miejsce zajmowała kampania antyendecka, w której postać i myśl najważniejszego romantyka odegrały pomocną rolę. W głośnym artykule *Wszechpolskie łgarstwo o Mickiewiczu* Brzozowski wykpił próbę zawłaszczania przez publicystów Narodowej Demokracji dziedzictwa poety. Zgodził się, iż w XX-wiecznym rozumieniu tego terminu Mickiewicz socjalistą nie był, ale – podkreślał – w latach czterdziestych głosił idee, które stanowią fundament lewicowego paradygmatu społecznego; skądinąd gdyby znał publicystykę poety z „Trybuny Ludów”, być może tak łatwo z kwalifikacji tej by nie zrezygnował. Tekst, którym uderzył w roszczenia endecji, dobrał celnie. Przywołany przez pisarza *Skład zasad* z 1848 roku (Brzozowski przytoczył jego zasadnicze idee) zawierał przecież rewolucyjną wizję wspólnoty obywatelskiej, w której na równi traktuje się wszystkie religie, pełnię praw publicznych uzyskują Żydzi i kobiety (czyli grupy najbardziej dotąd upośledzone), wszystkie stany społeczne zostają zrównane w prawach, a wszelka władza pochodzi z demokratycznego i powszechnego wybo-

³² A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 282.

ru³³. „Mickiewicz istotnie nie był socjalistą według dzisiejszych pojęć, gdyż wtedy socjalizm naukowy nie istniał, ale żądał on równości zupełnej, był wrogiem antysemityzmu i pragnął Polski opartej na całkowitym przekształceniu warunków społeczno-ekonomicznych. (...) Niech lepiej narodowa demokracja pozostawi Mickiewicza w spokoju. *Kurs literatur słowiańskich* i Dmowski nie idą w parze”³⁴. Później (artykuł *W przededniu*) Dmowskiemu, trafnie zresztą, przypisał pogardę dla romantycznej, ofiarniczej i irredentystycznej koncepcji polityki, której patronami byli Mickiewicz i Słowacki, zastępowanej w ideologii narodowo-demokratycznej, w opinii Brzozowskiego, wzorcami z arsenału Bismarcka i policji carskiej, co prowadzić musi do wzniesienia w przyszłej Polsce władzy autorytarnej i represyjnej, jeśli jej stery „stronnicstwo wszechpolskie” uchwyci³⁵.

³³ O ideach tego manifestu zobacz m.in. S. Pigoń, *Adama Mickiewicza „Skład zasad”*, w: *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, wyd. II, Warszawa 1998; A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, wyd. II, Warszawa 1998; szerzej o tej kwestii pisałem w książce *Kraśński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków* (Poznań 2011, s. 54-72).

³⁴ S. Brzozowski, *Wszechpolskie łgarstwo o Mickiewiczu*, w: *Pisma polityczne. Wybór*, oprac. M. Sutowski, Warszawa 2011, s. 146 (pierwodruk: „Przegląd Społeczny” 1906, nr 13). Artykuł ten był odpowiedzią na opublikowanie w czasopiśmie „Naród” przez redaktora podpisującego się H.C. stosownie dobranych i skomentowanych w duchu narodowo-demokratycznym fragmentów *Ksiąg* Mickiewicza. Brzozowski ironicznie zapytywał: „A czy H.C. czytał Program legionów Mickiewicza? Gdyby czytał, wiedziałby może, co warta jest wszechpolska, spotwarzająco-plotkarska polityka?”.

³⁵ „To, co się odbywa obecnie w głowach i duszach przedstawicieli stronictwa wszechpolskiego, można by scharakteryzować w ten sposób: pan Dmowski odkrył poza Bismarckiem i Barresem nowe źródło myśli współczesnego Polaka. To przesąd, że polityki trzeba uczyć się z Mickiewicza i Słowackiego; właściwymi autorytetami są Plewe, Hurko i Stiszyński. (...) Mechanizm rusyfikacyjny może posłużyć do celów „wszechpolszczenia” – moralny zaś i ideowy poziom pozostaje bez zmiany. I powtarzam, dzieje się to automatycznie: jednakowe zadania wytwarzają skutki: zarówno biurokratyczny *régime*, jak i przyszły *régime* wszechpolski – o ile nastąpi, muszą być oparte na jednych i tych samych podstawach: muszą rządzić krajem i jego mieszkańcami wbrew ich właściwym interesom i woli, jaka powstać by musiała wraz z szerszym uświadomieniem mas ludowych”. *W przededniu [o taktyce narodowej demokracji]*, w: *Pisma polityczne...*, s. 183-184.

Autorytet Mickiewicza i emigracji polistopadowej przywoływał także przy okazji sporu z częścią elity literackiej o brak idei (w szczególności: narodowej) w ówczesnym ruchu rewolucyjnym; Brzozowski kwestionował zasadność tego zarzutu. W szkicu *Poszukiwaczom idei narodowej* powtórzył niektóre myśli wyłożone w rozprawce o polskiej filozofii romantycznej. Przypomniał, że Mickiewicz i inni emigranci wytworzyli silne życie ideowe, bo nie mogąc praktycznie działać we własnym kraju, stworzyć musieli ideał ojczyzny, wokół którego skupili wspólnotę wygnańczą, a w centrum ich wyobrażenia przyszłej ojczyzny umiejscowiona była myśl o konieczności poprawy bytu „najliczniejszej warstwy ludu”, tak jak w rdzeniu ich historiozofii tkwiło „wprowadzenie Boga do historii, rozszerzenie tego pojęcia na sferę walk ludzkich”. Dzisiaj, powiada Brzozowski, jest tylko jeden sposób podjęcia ich misji: „Idea polska to znaczy dziś znaleźć warunki najświetniejszego rozwoju dla pracujących Polaków, dla robotników polskich i pracujących chłopów. Inną drogą, do żadnej idei, mającej znaczenie dla narodu polskiego, dojść niepodobna”³⁶. Mickiewicza i część emigrantów (wymienił tu m.in. Słowackiego, Lelewela, Towiańskiego, Norwida) wpisał w ten sposób w poczet patronów ówczesnej rewolucji tudzież wypracowywanej przez siebie „filozofii pracy”. Ten „patronacki” zabieg powtarzać będzie jeszcze nie raz.

*

Mickiewiczem wspierał się też w polemikach literackich, zwłaszcza w najśtywniejszej z nich, czyli w batalii przeciw Sienkiewiczowi. W rozprawie *Współczesna powieść polska* (1906) autorowi *Trylogii* poświęcił osobny, najbardziej jadowity rozdział, mianując go „klasykiem warstwy znajdującej się w upadku”. Oś wywodu oparł na konfrontacyjnym zderzeniu postaw Mickiewicza i Sienkiewicza, kreśląc wizję odmiennych wyborów: oportunistycznemu prozaikowi, schlebającemu konserwatywnym gustom, dają-

³⁶ S. Brzozowski, *Poszukiwaczom idei narodowej*, w: *Pisma polityczne...*, s. 180 (pierwodruk: „Przegląd Społeczny” 1906, nr 19).

cemu łatwostrawny patriotyzm oraz zafalszowaną wizję rodzimej historii przeciwstawił wieszcz, który odrzucił sławę oraz utarty dykt literacki, by pójść pod prąd, na nowo stworzyć siebie i szukać drogi ocalenia dla narodu w przyszłości. „Przyszłe pokolenia wybaczą dla bezgranicznej naiwności – bluźnierstwo tych, którzy Sienkiewicza zestawiali z Mickiewiczem. Mickiewicz duszę swą wydzieriał indywidualnym upodobaniom, smutkom, bólom, zlanie się z narodem osiągnąć pragnął przez przewyciężenie w sobie całej indywidualnej przypadkowości, aby wykształcić w sobie miłość tego, co naród kochać powinien, aby żyć. Mickiewicz nie we własnej naturze, nie we własnych pociągach artystycznych, ba, nawet nie we własnym smutku i boleści – szukał przyszłości narodu, on duszę swoją z wolną i codzienną pracą przekuwał, przetwarzał, aby nie mieściła w sobie nic prócz tego, co narodowi życie zapewnić może”³⁷. Brzozowski po raz kolejny rehabilitował, wbrew ówczesnej wykładni akademickiej, fazę towianistyczną w duchowej i intelektualnej biografii Mickiewicza, jego wielkość dostrzegał tam, gdzie inni widzieli kryzys, podziwiał zdolność do przetworzenia własnego życia, do istotnej modyfikacji swoich poglądów, nawet za cenę porzucenia sztuki w jej dotychczasowym kształcie. Sienkiewicz w pamfletowym ujęciu Brzozowskiego reprezentuje przeciwstawny model zachowań: płynie z prądem, na fali zdobytej sławy, obojętny na wyzwania stawiane przez świat i współczesność. Tu znów potrzebny jest dłuższy wypis, klarownie ujmujący sposób rozumienia owej różnicy:

Ale prawda, my przywykliśmy przecież tę bolesną i świętą pracę odrodzenia wewnętrznego, te powtórne narodziny z ducha – uważać za zaciemnienie geniusza. My wyrzucamy geniuszowi, że zamiast po przeszłości płakać, zamiast wyczarowywać jej obrazy, starał się stworzyć w sobie człowieka przyszłości. Mickiewicz zerwał z obecnością drogich sercu kształtów, aby wejść na drogę samotną, na której wypracowuje sobie człowiek nowe serce, nową myśl, nową wolę. (...) A przecież Mickiewicz ze światem *Pana Tadeusza* zerwał i pozostał sam na paryskim bruku z obowiązkiem swo-

³⁷ S. Brzozowski, *Współczesna powieść polska*, w: idem, *Współczesna powieść i krytyka*, wstęp T. Burek, Kraków 1984, s. 88.

im i pracą. A przecież Mickiewicza nie otaczał ten nowy, stający się świat, jak Sienkiewicza. Mickiewicz zerwał z rzeczywistością widzialną, aby móc Przyszłość tworzyć. Sienkiewicz zamknął oczy na teraźniejszość, oślepił na budzące się naokoło nowe życie, ogłuchł na straszliwy ból walki o nie, aby tylko nie utracić piękna, w którym rozkochało się serce jego. Mickiewicz wyrzekł się sztuki dla prawdy swojej, Sienkiewicz nie postawił nawet przed sobą tej alternatywy. Poszedł za popędem natury własnej. Jeżeli indywidualizmem jest dogadanie sobie wbrew światu – to Henryk Sienkiewicz jest najkonsekwentniejszym polskim indywidualistą. Jest solipsystą, bo zamknął się ze swoim widzeniem świata i na nim poprzestał. Jeżeli dekadencją jest niezdolność podporządkowania uczuć swych wymaganiom pracy i życia, to jest on najdoskonalszym typem dekadenta, pogrążonym w niemoc swą jak w ciepłą kąpiel³⁸.

Tym sposobem Brzozowski zbudował klarowną (i rzecz jasna uproszczoną), jego zdaniem podstawową, opozycję postaw w łonie polskiej kultury czasu zaborów: bezkompromisowość i otwarcie na świat, powiązane z poszukiwaniem rewolucyjnych rozwiązań ratujących byt i przyszłość wspólnoty (Mickiewicz) kontra konserwatyzm i solipsyzm, wygodna ugoda ze światem i istniejącym porządkiem, powiązana z narzucaniem wspólnocie bezkrytycznego postrzegania przeszłości narodowej (Sienkiewicz). Tego rodzaju wyostrenie różnicy między pisarzami (a Brzozowski wpisywał się w rolę spadkobiercy postawy Mickiewicza) tyleż zwalniało z konieczności, co i uniemożliwiało podjęcie rzetelnie głębokiego sporu z konserwatywnym światopoglądem autora *Trylogii*. Brzozowski przeciwstawił też Sienkiewiczowskiemu sposobowi interpretowania historii romantyczne podejście do przeszłości. Dowodził, że noblista „z dziejów naszych zrozumiał ich rozmach czysto fizyczny, dlatego jego epopeja polska jest właściwie karykaturą polskości, apoteozą tego wszystkiego, co było w niej najlichsze”. Zarzucał mu gloryfikację i budowanie fałszywego obrazu Polski XVII-wiecznej, epoki, w której tkwiły źródła późniejszego upadku państwa. Inaczej i mądrzej – dowodził – z przeszłością obchodzili się Mickiewicz i romantycy, którzy w dziejach minionych szukali „zapowiedzi syntezy, która

³⁸ Ibidem, s. 88, 89-90.

przyszłość odległą ogarniała”³⁹, w rodzimej historii, traktowanej krytycznie, szukali wzoru do narodowego przeobrażenia w przyszłości. W jednostronnej rozprawie z Sienkiewiczem, nie stroniącej od zarzutów *ad personam*, w krytycznym arsenale Brzozowskiego Mickiewicz – taki, jakim go przedstawiał – był bodaj argumentem o największej sile rażenia.

Oczywiście młodopolski krytyk używał Mickiewicza jako punktu odniesienia także wtedy, gdy chciał złożyć hołd czyjejś posłudze pisarskiej: Orzeszkową nazwał „młodszą siostrą Mickiewicza” w dowód uznania za propagowaną w jej dziełach etykę pracy („Po raz drugi w ciągu wieku z Litwy przychodzi do nas głos idealizmu czynnego, głos sumienia i pracy”⁴⁰), o Sieroszewskim napisał, że nikt tak „od Mickiewicza czasów nie widział przyrody”⁴¹. Najmocniej z tradycją Mickiewiczowsko-romantyczną wiązał oczywiście autora *Wyzwolenia*, w wydanej pośmiertnie (1912) rozprawie zatytułowanej *Stanisław Wyspiański* pierwszy romantyk przywoływany był kilkakrotnie choć w sposób dyskretny, zazwyczaj w celu podkreślenia rangi dzieła, formatu postawy i myśli bohatera eseju. Wyspiańskiego ukazywał jako spadkobiercę tradycji romantycznej, nie w sensie naśladownictwa, lecz powagi tematów i duchowego zaangażowania w przetwarzanie rzeczywistości za pomocą tak pisania, jak i szerzej – aktywności artystycznej i publicznej. Przywołując jego dzieła, ustawiał je

³⁹ „Czy to umieli w przeszłości polskiej wyczuć i odnaleźć Lelewel, Wroński, Trentowski, Mickiewicz, Słowacki. Oni odnajdywali tam zapowiedzi i założenia jakiegoś czystego ludzkiego życia, oni odnajdywali w przeszłości zawiązki i zapowiedzi syntezy, która przyszłość odległą ogarniała. Kochali tę przeszłość za ideał w niej odnaleziony, lecz nie za to, że obraz jej cieszył ich, zadawała, podobał się im. Nie czynili oni ze swoich upodobań miary świata. Filozofia historii Sienkiewicza jest wyrazem i symptomatem naszego upadku umysłowego. Jest ona absolutnym zrzeczeniem się myśli wobec dziejów”. Ibidem, s. 91.

⁴⁰ Zacytowanemu zdaniu towarzyszą dwa inne: „W swoich najlepszych dziełach jest ona głosicielką prawd moralnych wypracowanych przez całe pokolenia żyjące w twardym zakonie pracy na tej dziwnie poważnej ziemi litewskiej. (...) Wieś litewska mówi do nas poprzez pisma tej młodszej siostry Mickiewicza”. Ibidem, s. 109.

⁴¹ Ibidem, s. 158.

w linii wielkich utworów romantycznych, z *Dziadami* na czele. W młodopolskim artyście widział kontynuatora romantycznego modelu patriotyzmu, heroicznego i krytycznego jednocześnie, nie pogodzonego ze światem i szukającego dróg naprawy schorzałej wspólnoty, której umiał mówić prawdy gorzkie. „Wyspiański czuł, że kto tworzy dla Polski, musi wierzyć w Polskę i twórczość jego jest aktem wiary. (...) Wyspiański jest nowym stwierdzeniem tego, co Mickiewicz mówił w kursie literatur – objawieniem wiary w ojczyznę żyjącą w sercu. Jest – bo ja jestem”⁴². Sugerował bodaj, że ten twórca, także tocząc spór z teraźniejszością i przeszłością, głębiej rozumiał i ożywiał dzieła romantyków niż „krytyka profesorska”, obojętna na „ducha” wieszczych arcydzieł, usypiająca sumienia współczesnych czytelników⁴³.

Rzadziej nawiązania do Mickiewicza odnaleźć można w następnej rozprawie, *Współczesna krytyka literacka w Polsce* (1907), choć jeden przypadek trzeba tu odnotować. Określając najważniejsze powinności krytyki literackiej, Brzozowski napisał:

Krytyka dzisiejsza musi wyluszczyć jądro tej pracy duchowej i wydobyć ją z osłon symboliki romantycznej. Musi, słowem, z pracy romantyków wyciągnąć wnioski i wywody ostateczne. Polska, którą my budujemy, jest tą samą, którą widział Mickiewicz pisząc manifest swojego Legionu. Tylko że nas nie prowadzi do niej żaden słup ognisty, nie prowadzi nic prócz naszej wiary i woli. Wiara w sprawiedliwość Bożą, sankcjonującą pracę ludzką, jest ostatnim pierwiastkiem fetyszystycznym w chrześcijaństwie. Nie pozbył się jej nawet duch tak głęboko, tak przejrzyście ludzki, jak Mickiewicz⁴⁴.

Powtórzył tu dwie myśli obecne w tekstach wcześniejszych. Po pierwsze, że tradycja romantyczna ma charakter nieprzedaw-

⁴² S. Brzozowski, *Stanisław Wyspiański*, w: idem, *Współczesna powieść i krytyka...*, s. 326.

⁴³ Pisał: „Nasza krytyka profesorska jest zawodowym i systematycznym grabarstwem geniuszów. Uwalnia nas ona od spalania się, odpowiedzialności wobec wielkości, a pomimo to pozwala mniemać, że wielkość ta jeszcze do nas należy. (...) Krytyka ta zabija ludzi i dzieła, o których pisze, przywala ich ciężarem swojej obojętności i z tego sprzeniewierzenia się duchowi czyni metodę”. Ibidem, s. 322-323.

⁴⁴ S. Brzozowski, *Współczesna krytyka literacka w Polsce*, w: idem, *Współczesna powieść i krytyka...*, s. 202.

niony, ale wymaga twórczego przetworzenia. Po wtóre, że Mickiewicz z lat czterdziestych, zbuntowany wykładowca z katedry paryskiej i autor rewolucyjnego *Składu zasad*, uznany być musi za najważniejszego patrona przez tę część Młodej Polski, która szuka własnej drogi do wyzwolenia Polski i przemiany świata społecznego. Ale po raz pierwszy pojawił się też tak widoczny akcent krytyczny wymierzony w Mickiewicza, wpisany w nakaz rozbrajania z mesjanistyczną wizją Boga jako gwaranta dziejowej sprawiedliwości. Wedle Brzozowskiego nowe pokolenie musi liczyć tylko na siebie, swoją siłę i wolę.

Co robiłby Mickiewicz w 1910? *Legenda Młodej Polski*

Można powiedzieć, że w *Legendzie Młodej Polski*, najbardziej polemicznej książce Brzozowskiego, romantyzm, a zatem i Mickiewicz, był ważnym punktem odniesienia w każdej dziedzinie sporu, który ze swoją epoką tam prowadził. I wtedy, gdy oskarżał swoje pokolenie literackie – i szerzej: ówczesną inteligencję⁴⁵ – o eskapizm, ucieczkę od życia, lubowanie się w patriotycznych maskarach, wytwarzanie zastępczej rzeczywistości, brak zrozumienia dla idei pracy i wizji silnego narodu. I wówczas, gdy jednocześnie atakował konserwatywnych krytyków Młodej Polski za „zdecinniały” patriotyzm oraz bylejakość duchową i religijną. I wtedy wreszcie, gdy brutalnie rozliczał tradycję szlachecką. Mnie jednak szczególnie interesują te fragmenty rozprawy, w których Mickiewicz przywoływany jest i prezentowany na pierwszym planie. Jakże jest miejsce wieszczki w *Legendzie*...?

Po pierwsze, Mickiewicz występuje tam jako twórca nieodkryty lub źle poznany, Brzozowski pisał choćby o powszechnej nieznanomości jego oryginalnej myśli religijnej z lat czterdziestych, tak wśród „postępowców”, jak i konserwatystów (podobnie rzecz

⁴⁵ O krytyce inteligencji zobacz B. Łagowski, *Brzozowski – krytyk kultury niepoważnej*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, s. 277-291.

się ma, zaznaczał, z katolicyzmem Norwida, Hoene-Wrońskiego, Cieszkowskiego czy Towiańskiego; tego ostatniego nadal uważał za jednego z najważniejszych polskich myślicieli i reformatorów religijnych w XIX wieku). „Antynarodowemu duchowi krakowskiej Akademii”, zdominowanej przez Stańczyków (czy szerzej: konserwatyzmowi badawczemu środowisk akademickich), przypisał brak badań nad konfliktami i debatami w otoczeniu Mickiewicza w okresie towianistycznym oraz nad relacjami „z osobistościami i prądami kulturalno-społecznymi zachodu”⁴⁶.

Brzozowski przede wszystkim obsadził Mickiewicza w roli „krytyka” Młodej Polski, włączył go w nurt sporu z własnym pokoleniem. Wielokrotnie powtarzał frazę, że Młoda Polska niesłuszenie (poza nielicznymi jej przedstawicielami, jak Wyspiański) „poczuła się spadkobierczynią romantyzmu, wskrzesicielką jego tradycji”, że błędnie odczytała przekaz tamtego pokolenia, które próbowało „wysiłkiem ducha” przemóc barierę oddzielającą go od życia, podczas gdy ich XX-wieczni naśladowcy, pograżając się w niemocy, błędnie sądzą, wybierając „odcięcie od życia”, że kontynuują tamtą tradycję: „na ogół można by tu mówić o powtórnym pogrzebaniu romantyzmu”⁴⁷, Mickiewicza w szczególności. Brzozowski aktywność romantyka postanowił objaśnić na nowo, w opozycji do projekcji Artura Górskiego, którego książkę *Mon-salwat. Rzecz o Adamie Mickiewicz* (1908) uznał za „szkodliwą i ob-

⁴⁶ Pisał Brzozowski: „Przy obecnym stanie rzeczy jest romantyzm polski – wciąż jeszcze wielkim nieznanym – posiadamy o nim pojęcia zupełnie fragmentaryczne, brak nam szczegółów, brak wiążących w jedno oddzielne dzieła i indywidualności ogniwi. (...) Niedokładnie znane są prądy i antagonizmy społeczne, krzyżujące się w otoczeniu Mickiewicza, wpływy, jakim podlegał Słowacki, Towiański i wywołany przez niego ruch, przewroty psychiczne w życiu oddzielnych indywidualności, które uległy wpływowi tego wielkiego człowieka, wszystkie te niezmiernie ważne i ciekawe zagadnienia – pojmowane są powierzchownie: przystępuje się na ogół z uprzedzeniem i bez dobrej wiary do poznania tej szlachetnej i czcigodnej postaci. Nad wyraz szablonowo znanymi są stosunki wybitnych naszych pisarzy z osobistościami i prądami kulturalno-społecznymi zachodu”. *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków 1983, s. 192-193 [reprint wydania II z 1910 roku].

⁴⁷ Ibidem, s. 196.

ludną". Górski stylem tyleż górnołotnym, co zawiliym przedstawił tam własne rozumienie Mickiewiczowskich przemian duchowych, od młodości po śmierć, mesjanizm, „ducha i pracę” wskazując jako czynniki główne w fazie dojrzałej i zarazem wygłosił szereg sugestii o konieczności wypełnienia przesłania poety, nakazującego m.in. etyczne odrodzenie człowieka jako warunek i podstawę odnowienia społeczności narodowej, co Brzozowskiemu też nie było obce. Górski ostentacyjnie łamał reguły zdyscyplinowanego dyskursu, metaforyzował język, mieszał zbanalizowany biografizm i niewyszukaną psychologię twórczości z meandryczną analizą dzieł, bardzo swobodnie wplatając w ten na poły poetycki, „natchniony” wywód nawiązania do religii Wschodu, mitów greckich, Biblii, Dantego etc., bagatelizując zarazem macierzysty dla Mickiewicza kontekst historyczny i filozoficzny. Brzozowski protestował przeciw takiemu pozahistorycznemu odczytywaniu myśli i działań romantyków⁴⁸, zwłaszcza Mickiewicza, dowodził, że dopiero na tle ówczesnych prądów europejskich zrozumieć można prawdziwą odrębność i złożoność jego światopoglądu. Sugerował, że trzeba widzieć siłę, ale i niedomogi jego poglądów. Na europejskim tle mesjanizm, wedle Brzozowskiego, tracił swój szczególny charakter, stawał się jedną z wielu tego typu projekcji i błąd popełniają ci, którzy gubiąc z pola widzenia europejski kontekst, wrywając tenże mesjanizm z ram swego czasu, tu właśnie widzą główną zasługę Mickiewicza. Fenomen czynu poety i emigracji polegał na heroicznej, ale mającej swoją cenę, próbie zachowania „samoistności duchowej” „pośród otaczających emigrację prądów i kierunków zachodnioeuropejskiej kultury; trzeba było z tej tak ocalonej atmosfery własnej wydobyć ogólnie narodowego polskiego ducha, polską wiarę. Oddzielne jednostki, gromadka oddartych od życia i związku z własnym społeczeństwem ludzi – musiały tu stworzyć dzieło niemożliwe, stworzyć to, co może być wynikiem tylko pracy całego narodu: własną świadomość naro-

⁴⁸ Pisał: „Idzie mi tu o zrozumienie romantyków jako kulturalno-historycznego zjawiska”. Ibidem, s. 222.

dową”⁴⁹, w rodzimej tradycji znaleźć treści, które pozwolą dać polską odpowiedź na problemy rozdzierające Europę. Owo dzieło tworzenia świadomości wspólnotowej, także za sprawą Mickiewicza, w tamtym czasie – w opinii autora *Legendy...* – zostało wypełnione na tyle, na ile to było możliwe.

Brzozowski dowodził, że sam Mickiewicz zbyt swobodnie – w tym widział lukę i słabość w jego rozumowaniu – oceniał w prelekcjach myśl niemiecką i francuską, nie biorąc pod uwagę jej rygorów naukowych i realiów społecznych (jak wzrost roli mieszczaństwa), także ekonomicznych, które zachodni filozofowie musieli uwzględniać⁵⁰. Mickiewicz nie czuł takich ograniczeń, dlatego w sposób dowolny mógł w prelekcjach kształtować wyobrażenie o przeszłości i przyszłości własnej wspólnoty narodowej, o istocie jej duchowości. W tym czynie duchowym jest wielkość, ale i tragizm częstkowego tylko spełnienia, powiada Brzozowski:

Mało jest książek tak całkowicie wzniosłych, jak kursy Mickiewiczowskie, ale nie rozumie się ich, póki nie pojmuje się ich tragicznego charakteru. Nie jako myśl, lecz jako akt woli istnieje ta książka, nie jako program działania, plan myślowy, lecz jako wyteżenie serca. Rzeczywistość jest nie w przedmiocie, lecz w osobie, w samym Mickiewiczu. Jest to nie samopoznanie narodu, lecz akt wiary Mickiewicza w naród. Celem i zadaniem tych wykładów było – wykazać samemu sobie i słuchaczowi, że myśl europejska ma granice, że poza granicami jej właśnie rozpoczyna się misja Polski⁵¹.

Tragizm Mickiewicza – profesora, wedle Brzozowskiego, wynikał stąd, że paryski profeta, ujawniając w trakcie prelekcji

⁴⁹ Ibidem, s. 221.

⁵⁰ „Te sprawdziany naukowe i społeczne, których ucisk krępuje ideologów niemieckich i francuskich, nie działały w tej samej mierze na polskich romantyków. Uważali oni ten swój luźny związek z tradycją naukową, mętniejsze poczucie rzeczywistości ekonomicznej za rys specjalnie polski, a ponieważ pozwalał on im nie dostrzegać trudności, z którymi walczyli przedstawiciele myśli Zachodu, więc widzieli oni w tym wyższość polskości, jej specjalną misję. Wyższość ta polegała właściwie na nieobecności w społeczeństwie polskim ani w tradycji polskiej świadomego siebie mieszczaństwa przemysłowego”. Ibidem, s. 224.

⁵¹ Ibidem, s. 225.

„wszechpotężną siłę woli i wiary”, zakładał, że moc i racja moralna są dźwignią zmieniającą rzeczywistość. „Sprawa jednak przedstawia się inaczej”, mówi Brzozowski. Zwycięstwo moralne – a takie poeta, owszem, odniósł – staje się rzeczywiste dopiero wtedy, gdy stworzona zostanie siła realnie zmieniająca świat. „Problem polega nie tylko na tym, aby zachować wiarę w Polskę, ale by stworzyć Polskę jako realną moc dziejową. Z punktu widzenia świadomości, szukającej przed sobą drogi – zagadnienie to formułuje się mniej więcej w ten sposób: stworzyć Polaka-człowieka, najskuteczniej panującego nad siłami przyrody i jak najcelowiej grupującego i koordynującego swe wysiłki społeczne. Przeistoczenie świadomości polskiej w narzędzie, ułatwiające rodzenie się i dojrzewanie tego typu jest właśnie zadaniem myśli polskiej”⁵². Mickiewicz i emigracja, zauważa, działali w tym kierunku, umożliwili podtrzymanie wiary i woli narodowej, powiązali „sprawę polską ze sprawą przyszłości świata”, przekonali, że Europę można zmienić. Więcej z racji ograniczeń dziejowych i braku realnej siły osiągnąć nie byli w stanie.

Co dzisiaj robiłby Mickiewicz? – Brzozowski nie miał wątpliwości, że realizowałby projekt, który on sam proponuje: działałby na rzecz tych, od których zależy przyszłość świata, pracowałby nad „świadomością swobodnych, zdolnych do samoistnej pracy na najwyższym poziomie technicznym robotników. Mickiewicz starał się czuć i myśleć w centrum spraw i sił żywych; dziś żyłby niezawodnie dla tej oto sprawy: dawałby jej najprostszy i najszerszy wyraz”⁵³. To swobodne przeniesienie Mickiewicza we współczesność i włączenie w szeregi współbojowników (choć bez legitymacji partyjnej) pozwoliło Brzozowskiemu przypuścić ponownie atak na ówczesnych apologetów wieszczą, którym zarzucił, że biernie i nieprecyzyjnie powtarzają jego idee, zamiast wydobywać z nich istotny sens, służący zmienianiu świata tu i teraz; w ten sposób, wbrew czynnej postawie poety, sami uciekają „od życia”, „czego on nigdy nie czynił”. „To, co było wtedy boha-

⁵² Ibidem, s. 227.

⁵³ Ibidem, s. 228.

terstwem, jest dzisiaj ucieczką myślową, złudzeniem, kłamstwem i obłudą”⁵⁴. Tym samym ci chwalczy stają się epigonami romantyzmu. Zaznaczył, że za takowych nie uważa ludzi, „którzy bronią twardo i uporczywie konieczności niepodległości narodowej, czynnej wiary w samoistność polską”. Do epigonów zaliczył tych, którzy dzieła Mickiewicza wykorzystują do obrony „polskiego zacofania” lub którzy błędnie i w oderwaniu od prawdy historycznej, interpretując jego myśl, wzbudzając fałszywy, zastępujący prawdziwy czyn, kult wieszczą, tworzą patriotyczny parawan dla zbiorowej beczynności. Jak Artur Górski. Tymczasem należy metodą Mickiewicza przemyśleć dzisiejsze życie wspólnoty, by stworzyć „konkretną narodową moc dziejową”⁵⁵, a nie jej iluzję. „Młoda Polska szuka dziś u Mickiewicza usprawiedliwienia dla swej ukształtowanej pod wpływem francuskich pojęć estetycznych i własnego rozbicia psychiki”⁵⁶. Rozprawa Brzozowskiego miała – taki chyba był zamysł filozofa – położyć kres temu procesowi „powtórnego grzebania” wieszczą.

Podejście Brzozowskiego do myśli Mickiewicza w *Legendzie...* było tyleż nowoczesne, co i miejscami anachroniczno-ideologiczne. Do pierwszych cech zaliczyć trzeba, tak to nazwijmy, postulaty badawcze: apel o komparatystyczne podejście do myśli romantyka, ujmowanie jej w szerokim planie ówczesnych europejskich nurtów ideowych (co nie oznacza, że sam Brzozowski w tej książce zadanie to wypełnił), także ponowne zwrócenie uwagi na poglądy filozoficzne i religijne oraz działalność publiczną Mickiewicza w latach czterdziestych, kwestię niedocenianą w sposób należyty przez ówczesnych badaczy romantyzmu (młodo-polski krytyk odegrał wtedy ważną rolę w rehabilitowaniu tej fazy życia artysty, niewątpliwie wpłynął na odnowienie debaty o prelekcjach, w których bodaj widział największe, w wymiarze intelektualnym i duchowym, dokonanie Mickiewicza, wniósł do badań czynnik tragizmu jako istotny element obiektywnie wpisa-

⁵⁴ Ibidem, s. 229.

⁵⁵ Ibidem, s. 424.

⁵⁶ Ibidem, s. 414.

ny w relację między ideami tam wykładanymi i możliwościami ich spełnienia). Także zamysł krytyki niektórych wątków w myśli Mickiewicza (rzecz w epoce kultu wieszczka nieczęsta) i sposób poprowadzenia owego sporu ponad epokami można by uznać za nowatorski, ale już zarzut główny: Mickiewicz przeceniał wagę aktu woli i racji moralnej jako narzędzi przemiany świata i nie rozumiał znaczenia zorganizowanej siły, bez której nie ma zwycięstwa realnego – jest efektowny (dobrze oddaje ówczesne fascynacje Brzozowskiego zjawiskiem siły w polityce, w aktywności narodów), ale mocno dyskusyjny, Mickiewicz – twórca Legionu w 1848 roku aż nadto dobrze rozumiał i nie raz na własnej skórze odczuł skutki tej reguły. Także druga teza, też efektowna: prelekcje to akt wiary w Polskę, ale brak tam projektu nowej Polski – zostało postawione zbyt łatwo, projekt taki można z wykładów wywieść, tyle że niekoniecznie kompletny i spójny, bo rozpięty między wizją radykalnej zmiany i tradycjonalizmem⁵⁷. Wreszcie anachronizmem motywowanym ideologicznie i zarazem przejawem ahistorycznego dyskursu (który w *Legendzie...* tak mocno potępiał) była odpowiedź na pytanie, co robiłby Mickiewicz w 1910 roku: że działałby w szeregu myślicieli pracujących na rzecz budowania samoświadomości wśród robotników przemysłowych, klasy społecznej, od której – tak Brzozowski twierdził od lat i idei tej pozostał wierny do końca życia – zależą losy Polski i świata, narodu i ludzkości.

*

W innych fundamentalnych pracach z tego okresu, publikowanych za życia albo tuż po śmierci, figura Mickiewicza pojawia się incydentalnie. W książce *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej* (1910) kilkakrotnie nawiązał do prelekcji paryskich. Rozważając (w szkicu *Bergson i Sorel*) problematykę etyki i „sumienności postawy wobec życia” w pracy intelektualnej i domagając się od

⁵⁷ Cf. W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, wyd. II, Warszawa 1998 (o wizji przyszłej Polski w rozdziale *Prelekcje paryskie jako profecja*, s. 277-346).

uczonych „silnej dyscypliny moralnej”, podporządkowania życia „celom ogólnym”, jako wzorcowy przykład takiej postawy uczonego i jednocześnie nauczyciela wymienił właśnie Mickiewicza jako autora prelekcji, w których dostrzegł (po raz kolejny) proces „nieskończenie czynnego i głębokiego stopienia się z narodem, jako wielkim źródłiskiem twórczości, nie jako myśl metafizyczna, lecz jako żywe ujęcie głębokiej prawdy”⁵⁸. Przyznał, że *Kursom* i w tej materii (jak być uczonym) wiele zawdzięcza, że pozostaje duchowym uczniem Mickiewicza, ale dziś badaczowi potrzebna jest też umiejętność „samopoznania myśli ludzkiej”, a tej uczyć się trzeba od Bergsona i Sorela. W innym szkicu (*Alfred Loisy i modernizm katolicki*) porównał style myślenia i odmienne drogi pozyskiwania samowiedzy przez Bergsona (intelekt, logiczna autoanaliza) i Mickiewicza (intuicja i odwaga czynu), z większą bodaj sympatią pisząc o przypadku poety:

Dzieło Bergsona jest niezupełne, gdyż na szczycie jego nie odnajdujemy tej pełnej w treść samowiedzy, która mogłaby nadać mu charakter niezwalczonej siły. Są to punkty, co do których *Kurs literatur* Mickiewicza, dzieło myśli niewyszkolonej i nie umiejącej zachowywać dla samej siebie swych rezultatów, dopełnia intuicje wielkiego filozofa nowoczesnego. (...) Nic nie określa, co znajduje sam filozof [Bergson], gdy tak spogląda na samego siebie, tworzeniem czego i w czym jest on sam. Nasz poeta to wiedział, że reprezentuje samoistny z źródeł mocy twórczej dźwigający się pęd i czyn; wiedział, czym jest ten czyn, z jego treści właśnie wydobywały się dla niego te intuicje, które Bergson zdobył drogą niezmordowanej walki z abstrakcjami⁵⁹.

To porównanie otwierało drogę Brzozowskiemu do rozważań na temat narodu jako wspólnoty wychowującej siebie i stwarzającej na nowo, opierając się na tradycji, oraz religii jako narzędzia służącego kreowaniu zbiorowych form działania, i w wypowiedzianych tam myślach też można by odnaleźć pogłosy z paryskich prelekcji.

⁵⁸ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Kraków 1990, s. 268.

⁵⁹ Ibidem, s. 446-447.

Natomiast w docenianym dziś a wydanym pośmiertnie (1912) zbiorze studiów *Głosy wśród nocy*⁶⁰, poświęconym w istotnej części europejskiej myśli i kulturze romantycznej oraz późniejszej, choć z romantyzmem związanej (zwłaszcza myśli angielskiej, którą Brzozowski żywo u schyłku życia się interesował, ale też francuskiej i rosyjskiej), nawiązania do Mickiewicza mają charakter przygodny, poeta wymieniany jest w gronie innych dostojnych nazwisk jako klasyk myśli europejskiej (*Kilka uwag o stanie ogólnym literatury europejskiej*) czy jako jeden z posągów w duchowej świątyni ludzkości (w szkicu o Hercenie). Oczywiście można by dopatrywać się wpływu Mickiewicza na niejedną refleksję Brzozowskiego, tyjącą przemian i przewartościowań w europejskim romantyzmie, a zwłaszcza w opisie dramatu literatury rosyjskiej, uwikłanej w sieć zależności od systemu politycznego (świetne studium *Kryzys w literaturze rosyjskiej*), ale sam autor w tej książce na powinowactwa Mickiewiczowskie nie wskazał ani razu. Parafrazując zacytowane na początku tego szkicu spostrzeżenie Tomasza Burka, można by powiedzieć, że Brzozowski ostatniego słowa na temat Mickiewicza nie powiedział.

Do czego Mickiewicz potrzebny był Brzozowskiemu?

Obraz Mickiewicza, wpisany w teksty Brzozowskiego z ostatnich lat jego życia ma cechy stałe, ale też podlega ewolucji. W 1905 roku wygłosił wielką pochwałę poety, przypisał mu rolę fundatora wspólnotowej duchowości, twórcy polskiego zaufania w moc Słowa, przedstawił jako człowieka wiary i czynu, uznał za wybitnego odnowiciela chrześcijaństwa. Żadnego z tych przymiotów później mu nie odebrał, ale wprowadził istotne korekty. W publicystyce z 1906 roku wzbogacił jego wizerunek społeczny, ukazał

⁶⁰ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził O. Ortwin, Lwów 1912.

jako wielkiego antenata nowoczesnego socjalizmu, wroga antysemitów i nacjonalistycznie (etnocentrycznie) pojmowanej idei narodu, jako zwolennika głębokiej transformacji porządku społecznego, sympatyka rewolucji i rewolucjonistę samego w sobie, człowieka, który porzucił tradycjonalizm właściwy dla *Pana Tadeusza* na rzecz zmiany, przeobrażenia siebie w nowego człowieka przyszłości. W ujęciu z roku 1910, zwłaszcza w *Legendzie Młodej Polski*, nacisk położył na tragizm jego doświadczenia, tragizm człowieka „wszechpotężnej woli i wiary”, który sądził, że moc duchowa i racja moralna wystarczą, by zmienić świat i dać Polsce wolność, ale był bezradny wobec historii, bo świat zmieniać może tylko siła zorganizowana. W tej opowieści wieszcz jawi się także jako myśliciel w XX wieku zapoznany, niezrozumiany, wpisany w zafałszowany kult, osłabiający zdolność do narodowego, społecznego czynu. Brzozowskiego interesował prawie wyłącznie Mickiewicz-myśliciel, autor prelekcji, towiańczyk, rewolucjonista z 1848 roku. O wcześniejszych etapach jego myśli nie pisał, rozumianą na sposób pozytywistyczny biografią swego bohatera też się nie zajmował. W analizowanych tu pismach nie ma również Mickiewicza-poety, dziełem najczęściej przywoływanym był *Pan Tadeusz*, w opinii Brzozowskiego: wzorcowe eposy, ale dla niego ważna prawie wyłącznie jako symptom niedobrego nurtu (szlachecko-tradycjonalistycznego), z którym artysta potrafił zerwać. Dla Brzozowskiego najważniejszy był przede wszystkim Mickiewicz-myśliciel z lat czterdziestych. I niewątpliwie autor *Legendy...* odegrał ważką rolę w zainicjowaniu głębszych badań nad tym fragmentem biografii i myśli poety.

Do czego Mickiewicz potrzebny był Brzozowskiemu? Najpełniej tę kwestię opisał Andrzej Walicki i do jego rozpoznań trzeba będzie na koniec się odwołać. Myśl romantyka dostarczała mu argumentów w licznych polemikach, o czym była już mowa: tak politycznych (zwłaszcza z endecją), jak i literackich (z pokoleniem własnym i pozytywistycznym), gdy krytykował w jego rozumieniu „kulturę niepoważną” – obie sfery zresztą, literacka i polityczna, w dyskursie Brzozowskiego ściśle ze sobą łączyły się. Ale

czytanie romantyków, zwłaszcza Mickiewicza, wpłynęło także na zmiany w jego światopoglądzie. Sam filozof przyznawał, że studia nad romantyzmem, podjęte ok. 1905 roku, skłoniły go do zmiany nastawienia do marksizmu, którą to doktrynę w okresie rewolucji poddał krytyce, a w późniejszej fazie twórczej nazywanej „filozofią pracy”, jak pisze Andrzej Walicki, „inspiracja zaczerpnięta przez Brzozowskiego z polskiej myśli romantycznej nie wygasła i w dalszym rozwoju jego myśl połączyła się z inspiracją Marksofską, wzbogacając ją swym prometejskim heroizmem i głębokim, szlachetnym ujęciem więzi narodowej”⁶¹. Tropy Mickiewiczowskie odnaleźć można także w jego koncepcji narodu (sam Brzozowski o tym wpływie wspominał) jako wspólnoty etycznej, kulturowo otwartej⁶², choć uzupełnienie tej koncepcji o ideę nadrzędnej także w organizmie narodowym roli „robotników przemysłowych”, jak również eksponowanie takich czynników, jak siła, moc zdobywcza, „potęga narodowa” (które fascynowały Brzozowskiego u schyłku jego życia) miały już inne, znacznie bardziej współczesne źródła⁶³. Także studiom nad prelekcjami przypisać można zjawisko odnowienia u Brzozowskiego zainteresowania religią, w szczególności katolicyzmem i Kościołem (po 1908 roku), choć oczywiście lektury pism m.in. Newmana odegrały tu rolę równie ważną. Walicki wpływowi Mickiewicza przypisuje także „krytykę racjonalizmu i wszelkiego intelektualizmu”, występującą w niektórych tekstach autora *Legendy...* (inna rzecz, że wątek ten splata się nierzadko z uznaniem dla pracy ludzkiego umysłu) oraz negatywne nastawienie do demokracji parlamentarnej jako systemu, w którym „prawdę” próbuje się wynegocjować, ustanowić w drodze kompromisu, na co Brzozowski reagował z ironią⁶⁴; ta ostatnia sprawa nie jest wszelako oczywista, bo i stosunek Mickiewicza do reguł demokracji nie był jednolity ani

⁶¹ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 54.

⁶² Cf. B. Cywiński, *Narodowe i ludzkie w myśli Stanisława Brzozowskiego, w: Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, s. 257-276.

⁶³ Cf. K. Pomian, *Wartości i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, s. 43-98.

⁶⁴ Vide A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 140-142.

jednoznacznie nieprzychylny. Ten krótki katalog związków myślowych z Mickiewiczem pozwala postawić tezę (i potwierdzić diagnozę Mencwela), że zarówno w fazie „filozofii czynu”, jak i „filozofii pracy” Brzozowski w tekstach Mickiewicza, zwłaszcza w prelekcjach, niewątpliwie poszukiwał inspiracji. Mickiewicza, autora prelekcji i towiańczyka, Brzozowski uznawał za myśliciela wybitnego i nowoczesnego, ciągle aktualnego i charyzmatycznego, choć we własnym kraju zapoznanego, zafałszowanego przez animatorów jego kultu.

Posłowie

Książka ta nie była pomyślana jako spoista monografia tematyczna. Zebrane tu teksty, zwłaszcza w części I, podejmują problemy, jak sądzę, istotne, nierzadko mocno wpisane w obręb romantycznego literaturoznawstwa, romantycznej dydaktyki akademickiej, ale niekoniecznie obudowane zbiorem kanonicznych monografii, w sposób komplementarny rozpatrujących dane zagadnienie. Uwagę tę można odnieść choćby do pytania o miejsce katastrofizmu w obrębie rodzimej literatury romantycznej, kwestię tę wielokrotnie analizowano przez pryzmat pojedynczych dzieł, ale przekrojowego rozpoznania brakuje (oczywiście mój szkic tej luki nie zapełnia). Podobnie dzieje się w przypadku takich zjawisk, jak stosunek polskich romantyków, zwłaszcza najwybitniejszych, do ateizmu filozoficznego czy sprawa pominięcia – w epoce tak mocno skoncentrowanej na dziejach antagonizmu polsko-rosyjskiego – triumfu (owszem, przejściowego i niewykorzystanego strategicznie) nad Moskwą w roku 1610. Również rola wątku litewskiego w prelekcjach paryskich dopomina się o dopowiedzenia, czy wręcz nowe odczytanie, podobnie jak zastanawiająca sprawa nadspodziewanie krytycznego podejścia do literatury francuskiej w wydaniu frankofila Zygmunta Krasińskiego, co szczególnej wymowy nabiera poprzez porównanie z jego admiracją dla arcydzieł niemieckich.

Powracają też tu kwestie w tradycji badawczej wielokrotnie i wielostronnie opisywane, podejmowane przez specjalistów także w ostatnich latach, ale przecież w dalszym ciągu otwarte na próby nowych przybliżeń, jak obraz Niemców w rodzimej literaturze XIX-wiecznej, wczesna recepcja *Fausta* Goethego na gruncie polskiego dramatu romantycznego, złożone relacje między Krasińskim i Słowackim czy wreszcie rozrachunki Stanisława Brzo-

zowskiego ze spuścizną Mickiewicza. Znalazły się tu również szkice poświęcone dziełom obrosłym w bogaty zbiór interpretacji, w których podejmowałem aspekty mniej wyeksploatowane, jak funkcja topiki ogrodu i sens ostatnich słów Wajdeloty w *Konradzie Wallenrodzie* czy związki *Historii przyszłości* Mickiewicza z gatunkiem dystopii.

Znaczna część rzeczy opublikowanych w tej książce stanowi efekt seminaryjnych dyskusji i w założeniu ma charakter prope-deutyczny, pisana była w celu ich zagospodarowania w dydaktyce akademickiej.

Nota bibliograficzna

Część z opublikowanych w tej książce tekstów w ostatnich latach była przedstawiana na konferencjach oraz drukowana w tomach zbiorowych i periodykach naukowych. W większości przypadków podaje je tu w wersji poprawionej, czasem poszerzonej.

Katastrofizm romantyków: Malczewski, Mickiewicz, Krasiński, Słowacki. Krótki kurs, pierwodruk w: Katastrofizm polski w XIX i XX wieku, red. Jens Herlth, Krzysztof Trybuś, Jerzy Fiećko, Wyd. „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2014, s. 59-86.

Nihilizm ateizmu (i ateistów) według Mickiewicza i Krasińskiego, poprawiona wersja szkicu opublikowanego w: *Nihilizm i nowoczesność*, red. Ewa Partyka, Michał Januszkiewicz, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012, s. 219-238.

Obraz Niemca w literaturze polskiej XIX wieku. Przypisy do portretu zbiorowego, poszerzona wersja tekstu opublikowanego w: *Polacy – Niemcy. Literatura i pamięć*, red. Jerzy Fiećko, Jerzy Kałużny, Sławomir Piontek, Oficyna Wydawnicza WSJO, Poznań 2010, s. 53-66.

Litwa w prelekcjach Adama Mickiewicza, pierwodruk w: Funkcjonowanie języków i literatur na Litwie. Litewsko-polskie związki naukowe i kulturowe / Kalbų ir literatūrą funkcionavimas Lietuvoje. Lietuvių-Lenkų moksliniai ir kultūriniai ryšiai, red. Mirosław Dawlewicz, Irena Fedorowicz, Algis Kalėda, Wyd. Uniwersytetu Wileńskiego, Wilno 2014, s. 145-158.

Ogród Wallenroda i zagadka Wajdeloty, zmieniona wersja szkicu ogłoszonego w periodyku „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 2011, nr 1, s. 219-232.

„Historie przyszłości” Mickiewicza i kwestia dystopii, pierwotna wersja w: „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 2014, nr 4 (7), s. 333-344.

Krasiński: obrachunki ze Słowackim, zmieniona wersja szkicu ogłoszonego w: *Jaki Słowacki? Studia i szkice w dwusetną rocznicę urodzin poety*, red. Ewa Grzę-

da, Marian Ursel, Wyd. Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 2012, s. 231-242.

Brzozowski: obrachunki z Mickiewiczem, pierwodruk w: *Ostać się wobec chaosu. Prace ofiarowane Profesorowi Tomaszowi Lewandowskiemu*, red. Radosław Okulicz-Kozaryn, Mateusz Bourkane, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2013, s. 43-68.

Indeks osób

- Adamczewski Stanisław 232
Ajschylos 237
Aleksander I, car 134
Aleksandravicius Egidijus 119, 123
Andrusiewicz Andrzej 135
Archimedes 178
Assmann Jan 150, 162, 169
Attyla, władca Hunów 228
Augustyn, święty 244
Auerbach Erich 197, 198
August II, król polski 97
August III, król polski 97, 98
Augustyniak Urszula 126, 127
- Babbitt Irving 233
Bachórz Józef 102, 105
Baczko Bronisław 40
Balzak Honoriusz (Balzak Honore de) 192, 213
Barres Maurice 246
Barthes Roland 182
Baskiewicz Jan 194
Batory Stefan, król polski 142, 146, 149
Baudelaire Charles 242
Bauer Bruno 45, 46, 48, 49
Beauvois Roger de 196
Benda Julien 233
Bergson Henri 258, 259
Berkman-Jabłońska Maria 165
Berman Marshall 69, 70, 79-81, 203
Białostocki Jan 158
Bielik-Robson Agata 69, 203
Bieniarzówna Janina 140
Bieńczyk Marek 50
- Bismarck Otto von 91, 100, 101, 246
Bizan Marian 33
Błagoj Dymitr 136
Bobrowa Joanna 215
Bohlen Peter 113
Bohun Tomasz 130
Bohusz Ksawery 114
Bolesław Chrobry, król polski 107
Bołotnikow Iwan 130
Bopp Franz 113
Borowy Wacław 23, 121
Borys Godunow, car 128, 129, 131, 133, 136, 138
Borzym Stanisław 61
Brodziński Kazimierz 160, 161
Brodzka Alina 9
Bruhl Heinrich von 97, 98
Brzozowski Jacek 165, 166
Brzozowski Stanisław 232-265
Buchner Georg 213
Buczyński Grzegorz, 129, 134
Budda Siakjamuni 237
Bujnicki Tadeusz 10, 91, 99
Bukowiec Paweł 122, 123
Bulharyn Tadeusz 137-139
Burckhardt Jacob 63
Burek Tomasz 232-234, 248, 260
Burger Gottfried August 210
Byron George Gordon 12, 15, 27, 60, 76, 200, 201, 204, 209, 214, 221, 237
- Camus Albert 47
Cassirer Ernst 39-41, 66-68
Charles Philarete 209

- Chateaubriand Francois-Rene 190, 242, 244
Chieraskow Michał 135
Chmielowski Piotr 43
Chodkiewicz Jan Karol, hetman 137, 140, 142
Chwin Stefan 156, 161, 165, 167, 168
Cieszkowski August 35, 45, 51-53, 95, 229, 241, 242, 244, 253
Cortes Hernan 144
Cywiński Bohdan 262
Czarnecki Stefan, hetman 145, 150
Czerwińska Małgorzata 222
- Dante Alighieri 18, 76, 193, 254
Daukantas Simona (Dowkont Szymon) 108, 109, 122-124
Dernałowicz Maria 36
Descartes Rene (Kartezjusz) 39, 67
Diderot Denis 76, 200
Dierżawin Gawriił 136
Długosz Jan 114
Dmowski Roman 246
Dokurno Zygmunt 181
Donelaitis Krystyn 123
Dopart Bogusław 15, 16, 121
Dumas Aleksander (ojciec) 196, 197
Dutkiewicz Józef 139
Dymitr I Samozwaniec, car (Grigorij Otrepiw) 128, 129, 135, 136, 138, 140
- Emerson Ralph Waldo 187
Engels Friedrich 56, 243
- Fabianowski Andrzej 57, 58
Fedorowicz Irena 109
Feuerbach Ludwig 45-49, 51, 52, 58, 243
Feydeau Ernest 197
Fichte Johann Gottlieb 36-39, 41-44, 243, 244
- Fieschi (Fiesko) Gian Luigi 208
Fiodor I Rurykowicz, car 129
Fiodor II Godunow, car 129, 136
Flaubert Gustaw 189, 197-199, 213
Foucault Michel 40
Fourier Charles 182
Fredro Aleksander 88
Fryderyk II, król pruski 93
- Gajlewicz Adam 48
Gajlewicz Joanna 48
Garczyński Stefan 24, 25
Gaszyński Konstanty 204, 205, 208-211, 214-216
Giedroyc Józef (Giedraitis Juozas) 123
Giedymis, w. książę litewski 107
Glinka Sergiusz 136
Goethe Johann Wolfgang 25-27, 60-66, 68-87, 95, 96, 190, 193, 199-204, 208-211, 213, 214, 264
Gosiewski Aleksander Korwin 140
Goszczyński Seweryn 164
Górski Artur 253, 254, 257
Górski Konrad 240
Grabbe Christian Dietrich 93
Grabowska Maria 211
Grabski Władysław Jan 182
Groddeck Gotfryd Ernest 122
Grillparzer Franz 92, 93
Gromadzki Stanisław 36
Gruszczyński Marcin 40
Grzęda Ewa 125
Guizot Francois 191
Gumilow Lew 150
Gutzkow Karl 211
Guze Joanna 47, 194
- Halkiewicz-Sojak Grażyna 77, 202
Hanusz Ignacy Jan 113
Hartmann Aue von 209
Hebbel Friedrich 92

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 39, 41, 43-46, 51, 58, 95, 96, 190, 210, 224, 243, 245
- Heine Heinrich 210-212
- Helwecjusz (wł. Helvetius Claude Adrien) 211
- Henryk IV, król francuski 148
- Henryk V, król francuski, 185
- Hercen Aleksander 260
- Herling-Grudziński Gustaw 237
- Hermogenes, patriarcha Moskwy 134, 136, 150
- Hertz Paweł 33, 54, 76, 97, 143, 144, 200, 218, 226, 240
- Hoene-Wroński Józef 50, 250, 253
- Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 210, 237
- Homer 92
- Hoym Anna von 97
- Hugo Wiktor 189-191, 193, 195, 199, 211, 213
- Humnicki Ignacy 127
- Hurko Josif 246
- Inglot Mieczysław 25,71
- Iwan IV Groźny, car 32, 117, 128, 129, 225
- Irzykowski Karol 233
- Izajasz, prorok 147
- Jacobi Friedrich Heinrich 36-38, 41-44
- Jadwiga, królowa polska 109
- Jagiello Władysław, król polski 91, 108-110, 112
- Jakubowski Jan Zygmunt 189
- Jandolowicz Marek 32, 150
- Janin Jules 192
- Janion Maria 19, 22, 44, 57, 61-63, 77, 78, 85, 90, 96, 125, 143, 167, 202, 222, 225
- Januszewski Bernard Woodrow 43, 46
- Jaroszyński Edward 35, 45, 51, 229
- Jaworska Elżbieta 36
- Jean Paul zob. Richter Johann Paul Friedrich
- Jeremiasz, prorok 147
- Jung Carl Gustaw 62, 63, 202
- Jungingen Ulrich von 91
- Kalemba Beata 119
- Kalinowska Maria 14
- Kallenbach Józef 240
- Kallimach Filip (wł. Buonaccorsi Filippo) 114
- Kamieński Henryk 229
- Kant Immanuel 36, 40-44, 96, 243, 244
- Karamzin Mikołaj 32, 128-131, 133-139, 144, 146, 147
- Karol X, król francuski 185
- Katarzyna II, caryca 49, 93
- Kent William 158, 159
- Kępiński Zdzisław 70
- Kiejstut, w. książę litewski 155, 156, 164
- Kieślak Elżbieta 14, 132, 145, 146
- Kleiner Juliusz 21, 57, 77, 121, 143
- Kłak Tadeusz 10
- Kłosiński Krzysztof 10, 18, 22
- Konstanty Romanow, w. książę rosyjski 127
- Kordecki Klemens Augustyn 150
- Kortez zob. Cortes Hernan
- Korzeniewska-Wólek Katarzyna 109
- Korzeniowski Józef 102
- Kościuszko Tadeusz 93, 239
- Kowalczykowa Alina 31, 32, 54, 105
- Kowalska Małgorzata 40
- Koźmian Kajetan 127
- Krasicki Ignacy 187
- Krasiński Wincenty 190, 192
- Krasiński Zygmunt 9, 11, 19-22, 24, 30-35, 44-46, 48, 50-60, 76-79, 81-

- 88, 95-97, 142-145, 151, 174, 176,
187, 189-231, 238-242, 264
Kraszewski Józef Ignacy 88, 91, 97,
98
Kriukowski Mateusz 136
Krukowska Halina 11, 62, 64, 199
Kryczyńska-Pham Anna 150, 162
Krzemień-Ojak Krystyna 96
Krzyżanowski Julian 26
Kubiak Jacek 96
Kucharska Eugenia 137
Kulakauskas Ananas 119, 123
Kulczycka-Saloni Janina 189
Kusak Leszek 48
Kuziak Michał 27, 70-72, 75

Labuda Antoni Wit 194
Lamartine Alphonse de 192-195, 199,
213
Lamennais Hugues-Felicité-Robert de
194
Landamn Adam 47
Laprade Wiktor 195, 196
Lasserre Pierre 233
Laube Heinrich 92, 211
Leibniz Gottfried Wilhelm 66, 67
Lelewel Joachim 95, 115, 139-144,
147, 247, 250
Lenartowicz Teofil 60, 61, 66
Lenau Nikolaus 92
Leszczyński Damian 40
Lewandowski Ignacy 126
Libelt Karol 95, 229
Libera Leszek 62, 203
Libera Zdzisław 189
Liebfeld Arnold 186
Lipiński Krzysztof 64, 65, 73
Lis Renata 182
Lisowski Aleksander 144
Litwinowicz-Drożdżel Małgorzata
109
Liwiusz Tytus (Titus Livius) 147, 175

Loyola Ignacy 182
Lubomirski Jerzy 51, 212
Lukacs Gyorgy 234
Ludwik Filip I, król francuski 186

Łagowski Bronisław 252
Ławski Jarosław 27, 62, 199
Łotman Jurij 136
Łukasiewicz Jacek 23

Maciejewski Jarosław 74, 99
Maciejewski Marian 13, 14, 16
Maistre Joseph de 11, 19
Majdecki Longin 158, 159
Makaruk Maria 175
Malczewski Antoni 9, 11-18, 34
Malebranche Nicolas 67
Małachowski Stanisław 192, 207, 208,
229
Mann Tomasz 234
Marheinecke Philips 48
Maria Teresa, cesarzowa austriacka
93
Markiewicz Henryk 216
Markowski Michał Paweł 198
Marks Karl 56, 243, 245, 262
Maślanka Julian 12, 13, 41, 111, 147
Mencwel Andrzej 232, 234-236, 263
Meresiński Sławomir 104, 105
Mężyński Kazimierz 111, 146,
Michał I Romanow, car 131, 150
Michelet Karl Ludwig 45, 48
Mickiewicz Adam 9-14, 20, 23-30, 33-
36, 38-46, 48-50, 57-66, 68-70, 86-
91, 93-95, 106-124, 146-151, 156,
158-188, 193, 200, 214-220, 226,
229, 232, 234-237, 239-263, 265
Mierosławski Ludwik 100
Mikołaj I, car 55, 74
Miłosz Czesław 29
Minin Kuźma 136, 137, 150
Mirabeau Honoré 192

- Mniszech Jerzy 129, 140, 142
 Mniszech Maryna, carowa 129, 130, 136, 143, 144
 Mochnacki Maurycy 11, 12, 88, 95, 96, 164
 Montezuma II, władca Azteków 144
 Morawski Franciszek 190
 Mundt Theodor 211
 Murdzeńska Maria 158
 Musset Alfred de 187, 221

 Napoleon I, cesarz Francuzów 184, 186, 191
 Napoleon III (Ludwik Napoleon), cesarz francuski 55, 56, 186, 207, 208
 Narbutt Teodor 108, 109, 113, 115, 123
 Naruszewicz Adam 139
 Neusch Marcel 47
 Newman John Henry 262
 Niecikowski Jerzy 36, 40
 Niemcewicz Julian Ursyn 127, 128, 130-132, 139-147, 151
 Nietzsche Friedrich 63
 Niewiadowski Andrzej 174, 179, 184, 187
 Niklewicz Piotr 10
 Nikžentaitis Alvydas 108, 109, 118
 Nodier Charles 192, 213
 Norwid Cyprian 164, 176, 231, 242, 247, 253
 Novalis (wł. Hardenberg Friedrich Leopold von) 209, 210, 237
 Nowicka Elżbieta 11, 96, 138
 Nowosilcow Mikołaj 68, 127

 Ochmański Jerzy 112, 114, 115, 119, 123
 Odoaker, wódz germański 114
 Odyniec Antoni Edward 175-179
 Oken Lorentz (wł. Ockenfuss) 209

 Okulicz-Kozaryn Radosław 120, 121
 Olędzka-Frybesowa Aleksandra 76, 143, 200
 Olgierd, w. książę litewski 107
 Orłowski Jan 135, 136
 Ortega y Gasset Jose 10
 Ortwin Ostap (wł. Katzenellenbogen Oskar) 260
 Orzeszkowa Eliza 100, 101, 250

 Palicyn, mnich moskiewski 137, 150
 Panofsky Erwin 158
 Paprocki Henryk 128
 Pasek Jan Chryzostom 145
 Paszek Jerzy 10, 34
 Paweł, święty 244
 Petrow Siergiej 137
 Pigoń Stanisław 94, 111, 146, 175, 179, 190, 240, 246
 Piotr I, car 49, 182
 Pius IX, papież 55
 Pioczkina Arnolda 122
 Piwińska Marta 32, 108, 149
 Plehwe Władysław von 246
 Płoszewski Leon 13, 41
 Podgórski Wojciech Jerzy 122
 Poggeler Otto 36, 39
 Pomian Krzysztof 262
 Popiel Magdalena 104
 Poszka Dionizias (Paszkiewicz Dionizy) 114, 122, 123
 Potocka Delfina 52, 145, 193, 195, 196, 201, 202, 209, 215, 221, 223, 224
 Pożarski Dymitr 135-137, 150
 Praniec Tomasz 229
 Prokop Jan 23
 Prokopiuk Jerzy 62, 202
 Prus Bolesław (właśc. Głowacki Aleksander) 101-103, 105
 Prussak Maria 186, 204
 Przybylski Ryszard 14, 15, 17, 29, 50, 62, 155, 156, 159, 172

- Przybyszewski Stanisław 242
Przychodniak Zbigniew 96, 111, 215
Pułaski Kazimierz 150
Puszkun Aleksander 136
- Racine Jean Baptiste 195
Rasiński Lotar 40
Ratajska Krystyna 165
Reeve Henryk 76, 142, 143, 190, 200, 209, 210
Rej Mikołaj 218
Reymont Władysław 103-105
Richter Johann Paul Friedrich (Jean Paul) 208-210, 213
Robespierre Maximilien de 228
Rojewska-Olejarczuk Ewa 150
Ropelewski Stanisław 61, 62, 203
Rousseau Jean Jacques 41, 67-69, 74
Rożyński Roman 140, 144
Ruskin John 187
Rutkowska Małgorzata 37, 38
Rymkiewicz Jarosław Marek 158
Rzanna Ewa 39
Rzewuski Henryk 10
- Sade Donatien-Alphonse-Francois de 182
Sand George (wł. Dupin, pv Dudevant Amantine Aurore) 194, 196, 197, 200
Schelling Friedrich Wilhelm von 36, 41, 96, 243
Schiller Friedrich 190, 193, 203-208, 210, 213
Schleiermacher Friedrich 49
Scott Walter 60
Selliere Ernest 233
Serejski Marian 139
Sienkiewicz Henryk 91, 92, 98-100, 247-250
Sieroszewski Wacław 250
Sierszulska Anna 133
- Sikora Adam 50, 182
Siwicka Dorota 50, 146
Skarga Piotr 147, 148, 150
Skibiński Zbigniew 12
Skwarczyńska Stefania 166, 175
Sławiński Janusz 23
Słowacki Juliusz 9, 23, 25-28, 30-34, 60, 70-76, 86-89, 91, 94, 132, 145, 146, 151, 152, 164, 194, 200, 214-231, 239-242, 244-247, 250, 253, 264
Smuszkiewicz Antoni 174, 184
Sofokles 167, 237
Sokołowski Mikołaj 27
Sołtan Adam 58, 215
Sorel Georges Eugene 258, 259
Soulie Frederic 196
Spengler Oswald 187
Spinoza Benedykt (właśc. Spinoza Baruch de) 36, 37, 39, 67
Stanevicius Simonas (Staniewicz Szymon) 122, 123
Starowski Szymon 125-127
Stawar Andrzej 232
Stefanowska Zofia 29, 111, 146, 183
Stirner Max (właśc. Schmidt Johann Kaspar) 47-49, 58
Stiszyński Aleksander 246
Strauss David Friedrich 45-47, 51
Strazdas Antanas (Drozdowski Antoni) 122, 123
Suchodolski Bogdan 232
Sudolski Zbigniew 35, 45, 51, 52, 58, 145, 189, 190, 192, 194, 204, 208, 212, 214, 219, 221, 222, 229
Sue Eugene 192, 197
Sully Maximilien 148
Sumarokow Aleksander 135
Susanin Iwan 150
Sutowski Michał 246
Szacki Jerzy 10
Szczegłacka Ewa 189, 215, 224

- Szczepanowski Stanisław 61-63
 Szekspir William (Shakespeare) 27,
 71, 94, 95, 193, 195, 204, 205, 209,
 214, 218
 Szpakowska Małgorzata 9, 10, 18
 Szpotański Stanisław 240
 Szturc Włodzimierz 16, 17
 Szuster Marcin 69, 202
 Szyrinski-Szachmatow Sergiusz 136

 Śniadecki Jan 160, 161

 Taylor Charles 40, 41
 Thibaudet Albert 194
 Thompson Ewa 133
 Tocqueville Alexis de 194
 Towiański Andrzej 35, 50, 235, 239-
 241, 243-245, 247, 253
 Traba Robert 150, 162
 Trentowski Bronisław 35, 45, 229
 Treugutt Stefan 77, 185, 186, 203-205,
 208
 Trojanowiczowa Zofia 111
 Turowiczowa Anna 47
 Twerski Michał, książę moskiewski
 146

 Ujejski Kornel 30
 Umiński Jan Nepomucen 23
 Urbanowski Maciej 236
 Uspienski Borys 128, 129

 Valancius Motiejus 124
 Valiunas (Walenowicz) Silvestras
 122, 123
 Venclova Tomas 109, 120
 Verne Jules Gabriel 179
 Vigny Alfred de 213
 Volney Constantin Francois de 51
 Voltaire (wł. Arouet Francois-Marie)
 51, 67, 74

 Walicki Andrzej 54, 111, 133, 146,
 232, 233, 244, 245, 259, 261, 262
 Wasyl I Szujski, car 126, 130-134, 140,
 144
 Waśko Andrzej 76, 199
 Wąsowicz Marek 186
 Weber Carl Maria von 76
 Weintraub Wiktor 29, 62, 95, 146,
 173, 218, 258
 Werner Andrzej 9
 Węgrzyn Anna 136
 Wierzbicki Andrzej 127
 Więckowska Halina 139
 Wijuk-Kojałowicz Wojciech 114
 Witkiewicz Stanisław Ignacy 9, 188
 Witkowska Alina 146, 246
 Witold, w. książę litewski 108, 112
 Władysław IV Waza, król polski 126,
 130, 132, 134, 137, 139-142
 Wolter, zob. Voltaire
 Woźniakowski Henryk 10
 Wrzesiński Wojciech 88, 92
 Wyka Kazimierz 23, 121
 Wyka Marta 232, 236
 Wypiański Stanisław 250, 251, 253

 Zagoskin Michał 137, 138
 Załuski Roman 216, 219
 Zamoyski Jan, kanclerz w. koronny
 147, 152
 Zarucki Iwan 143, 144
 Zarych Elżbieta 43, 44
 Zatorski Tadeusz 40, 67
 Zawadzka Danuta 139
 Zawisza Czarny 92
 Zbaraski Krzysztof 126
 Zborowski Samuel 146, 152
 Zdziechowski Marian 187
 Zgorzelski Andrzej 174, 175
 Zgorzelski Czesław 24
 Ziejka Franciszek 121

- Zielińska Marta 36
Zimand Roman 232
Znaniecki Florian 187
Zygmunt III Waza, król polski 125,
126, 130-134, 138-143, 145-149

Żabicki Zbigniew 198
Żabski Tadeusz 101

Żeromski Stefan 152
Żmigrodzka Maria 14, 17, 125
Żółkiewski Stanisław, hetman 125-
127, 130-135, 137, 139-146, 148-
152
Żupański Jan Konstanty 140
Żyło Bogusław 129

Catastrophic visions, atheism and other polemics: Sketches on the Polish Romantics' ideas

Summary

This book comprises literary studies and sketches on several important issues that troubled the Polish Romantics. Part One gives a general overview of these issues. It begins with an analysis of catastrophic visions, i.e. a phenomenon which was deeply rooted in Polish Romanticism and which the most outstanding writers of this period tried to undermine or surmount in various ways. The author of this book hypothesizes that the predictions or expectations of a cataclysmic upheaval in their totality can only be found in Antoni Malczewski's *Maria* and Zygmunt Krasiński's *Nie-Boska komedia* [Non-Divine Comedy]. Subsequent literary studies are concerned with Polish-German cultural relations, and in particular, they focus on Mickiewicz's and Krasiński's opinions about German philosophers' atheism, the literary references to Goethe's *Faust* that were made by these two writers and Słowacki, and the portrayal of Germans in Polish literature of the 19th century, starting from the works of the Romantics and Kraszewski as well as Prus and Sienkiewicz and ending with Reymont's *Ziemia obiecana* [The Promised Land]. The final two texts that are presented in Part One focus on the North-East because they concern Polish-Lithuanian-Russian issues. The first text reconstructs a vision of Lithuania's history and the national spirit of its people as it was presented by Mickiewicz in his Parisian lectures, i.e. a vision that ends with a question about the future of the Lithuanian people. The second text deals with an interesting fact: during a period that focused so heavily on the history of Polish-Russian antagonism, the Romantics never wrote about the victory over Moscow in 1610 in their national historical myths (however, this victory was short-lived and it was never fully exploited strategically).

In Part Two, which is titled "Close-ups", Mickiewicz and Krasiński come to the fore. In the opening two sketches, the author first analyzes the poetic novel *Konrad Wallenrod* with a special focus on the theme of gardens and the nature of the relationship between the main protagonist and a mysterious minstrel who was behind a secret plot. Then he goes on to investigate the

unfinished futurological works of Mickiewicz (which were published in one volume titled *Historia przyszłości* [A History of the Future]) and their relation to the poetics of dystopia. The next literary sketch focuses on Krasiński, who was believed to be a Francophile, and his surprisingly critical approach to French literature, which is even more pronounced given that he simultaneously admired German literary masterpieces. The final two texts are concerned with the Romantic polemics. The first one examines the argument between Krasiński and Słowacki which led to one of the most passionate polemics in the history of Polish Romanticism. The second one is a study that goes beyond the Romantic period because it presents Stanisław Brzozowski's early 20th-century polemic against Adam Mickiewicz's legacy.

Książka zawiera studia i szkice poświęcone kilku istotnym kwestiom, z którymi zmagali się polscy romantycy.

Na planie pierwszym znalazły się studia przekrojowe, przedstawiające analizy: katastrofizmu jako zjawiska mocno wpisanego w pejzaż polskiego romantyzmu, stosunku Mickiewicza i Krasińskiego do ateizmu filozofów niemieckich, a także nastawień polskich pisarzy XIX-wiecznych do Niemców oraz ich zmagania z mitem triumfu i klęski w wojnie z Rosją z lat 1610–1612.

Inne szkice, bardziej szczegółowe, prezentują różnorakie obrachunki polskich romantyków: Mickiewicza z problematyką litewską w prelekcjach paryskich, Krasińskiego ze Słowackim, ich wspólne z *Faustem* Goethego, wreszcie Krasińskiego ze współczesną mu literaturą francuską i niemiecką.

Rzecz zamyka studium wykraczające poza epokę romantyzmu, opisujące obrachunki Stanisława Brzozowskiego ze spuścizną Mickiewiczowską.



ISBN 978-83-232-2858-5