

Genealogia millenarystycznej dialektyki i mesjanistycznej ‚poezji czynów‘ Adama Mickiewicza.

1. Autorytet tradycji i literatury

Tylko w szerszej perspektywie czasowej możliwe jest prześledzenie dynamiki najistotniejszych zmian w sposobie myślenia o świecie, jakie dokonały się w pierwszej połowie XIX wieku oraz zaobserwowanie momentów przełomowych w skali europejskiej, a także ich przełożenie na sytuację w Polsce. Jeśli przyjmiemy, że historię nowoczesną inicjuje wybuch rewolucji francuskiej, a kończy wybuch I wojny światowej¹, to epokę romantyczną można scharakteryzować jako ostatnią, starającą się scalić przeszłość, teraźniejszość i przyszłość z jednej strony, a sztukę, religię, politykę z drugiej strony, oraz jako epokę wychodzącą *a priori* od autorytetu przeszłości, który swój wyraz znalazł w pojęciu ‚tradycji‘. W następujący sposób początek i kres tak rozumianej tradycji stara się prześledzić w swoim zbiorze esejów *Między czasem minionym a przyszłym* Hannah Arendt:

Nasza tradycja myśli politycznej wzięła się swój początek od okrycia Platona, że w doświadczeniu filozoficznym w pewien sposób w pewien sposób zawarte jest odwrócenie od wspólnego świata spraw ludzkich; zakończyła się zaś, kiedy z tego doświadczenia nie pozostało nic prócz opozycji myślenia i działania, która, pozbawiając myśl rzeczywistości, a działanie znaczenia, uczyniła je bezsensownym. [...] W rzeczywistości tylko dwa razy w naszych dziejach napotykamy okresy, w których ludzie są świadomi faktu tradycji i nań wyczuleni, utożsamiając przeszłość jako taką z autorytetem. Po raz pierwszy zdarzyło się to, kiedy Rzymianie przyjęli klasyczną myśl i kulturę grecką za swą własną tradycję duchową i w ten sposób podjęli historyczną decyzję, w wyniku której tradycja miała wywrzeć trwałe wpływy na cywilizację europejską. [...] Aż do Romantyzmu nie spotykamy tak wzniosłej świadomości i gloryfikacji tradycji. [...] Dzisiaj uważa się nieraz tradycję za pojęcie na wskroś romantyczne, ale Romantyzm jedynie umieścił dyskusję nad tradycją na porządku dziennym dziewiętnastego wieku; *romantyczna gloryfikacja przeszłości była tu wyłącznie oznaką momentu, w którym epoka nowożytna miała zmienić nasz świat i ogólną sytuację do tego stopnia, że oczywiste dotąd poleganie na tradycji stało się niemożliwe.* [...] Kierkegaard, Marks i Nietzsche stoją u końca tradycji, tuż przed jej zerwaniem [...], są dla nas drogowskazami ku przeszłości, która utraciła swój autorytet. [...] *Ich bezpośrednim poprzednikiem był Hegel, który jako pierwszy uznał dzieje za jeden ciągły rozwój wydarzeń.*

¹ *Encyklopedia historii świata. Historia nowożytna*, oprac. nauk. Antoni Podraza. Kraków 2000, t. 5, s. 8-11.

[...] Nić ciągłości historycznej była pierwszym substytutem tradycji; przy jej pomocy ogromna ilość najbardziej rozbieżnych wartości, najbardziej sprzecznych myśli i autorytetów, które zdolne były niegdyś razem funkcjonować, została zredukowana do jednolitego, dialektycznie spójnego rozwoju, którego zadaniem było w istocie nie tyle odrzucenie tradycji jako takiej, lecz odrzucenie autorytetu wszelkich tradycji².

Tradycja staje się dla romantyków „nicią wiodącą w przeszłość i łańcuchem, do którego każde nowe pokolenie, świadomie lub nieświadomie, było przywiązane w swoim pojmowaniu świata i własnego doświadczenia”³, podlegając procesowi idealizacji. Powyżej przywołane wyobrażenia, odwołujące się do zakorzenionego poczucia tożsamości, można, odwołując się do współczesnych badań narratologicznych, traktujących strategię narracyjną jako struktury poznania, uspójniania i nadawania sensów⁴, potraktować jako próby znalezienia komplementarnej formuły postrzegania i rozumienia świata, które pozwolą na scalenie obrazu coraz dynamiczniej i radykalniej zmieniającego się świata. W te poszukiwania bezkolizyjnie wpisuje się dyskurs o wolności, dla którego zakotwiczenie w tradycji, swoiste domykanie obrazu rozwoju ludzkości, staje się niejako gwarancją znalezienia sensów globalnych i dotarcia do takiego oglądu dziejów świata, który pozwoli na rozpoznanie sensu totalnego, jakim jest „rozszerzanie się wolności”⁵, tj. jednoczesne rozszerzanie się wolności na nowe sfery oraz pogłębianie rozumienia zarówno jej sensu, jak i konieczności, niezbywalności wolności.

Epoka romantyzmu traktowana jest często jako zdecydowana opozycja wobec nurtów oświeceniowych, a nawet ich radykalne zanegowanie, choć w rzeczywistości jest ona głęboko zakorzeniona w myśli oświeceniowej. Najlepszym przykładem jest podjęta przez romantyzm opozycja wolność – despotyzm, która jest osią oświeceniowego dyskursu wymierzonego w dogmatyzm myślenia i skostniałość struktur feudalnych. Romantyczną polemikę z oświeceniem, czy też jego krytykę, można postrzegać raczej jako próbę samookreślenia, połączoną z odrzuceniem jedynie tych elementów oświeceniowego myślenia o świecie, które uniemożliwiają znalezienie „całościowej formuły świata”⁶. Z tego

² Hannah Arendt: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń / W. Madej. Warszawa 1994, s. 37-40. [podkreślenie M.Z.]

³ Tamże, s. 38.

⁴ Por. Anna Burzyńska: *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistycie*. [W:] *Narracja i tożsamość. Antropologiczne problemy literatury*, pod red. Włodzimierza Boleckiego / Ryszarda Nycza. Warszawa 2004, s. 7-27; Anna Lebkowska: *Granice narracji*. [W:] Tamże, s. 28-43.

⁵ Adam Mickiewicz: *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Wrocław 1997, s. 11.

⁶ Danuta Dąbrowska: *Sny słowiańskie w "Prelekcjach paryskich"*. [W:] *Mickiewicz. Sen i widzenie*, pod red. Zbigniewa Majchrowskiego / Wojciecha Owczarskiego. Gdańsk 2000, s. 113 i n.

też powodu, w tym, co literatura przedmiotu, analizująca zaistnienie romantyzmu w Polsce, postrzega jako zderzenie się „fali romantycznej” z „bastionem zapóźnionego klasycyzmu”⁷, dopatrywać się raczej należy konfliktu pokoleniowego⁸. To właśnie jego linia przebiegała między paradygmatem klasycystycznym identyfikowanym z oświeceniem, a paradygmatem romantycznym, który rzucił „wyzwanie temu, co stanowiło podstawę światopoglądu starszego pokolenia”⁹. Stwarzając ruch, w którym można odnaleźć cechy ruchu kontrkulturowego¹⁰ młody polski romantyzm uderzył (skutecznie) w przekonanie o odwiecznej harmonii literatury, jej zgodności z zasadami umiaru, równowagi treści i formy (Kongres Wiedeński wytworzył atmosferę sprzyjającą restauracji również klasycystycznych wyobrażeń estetycznych), a także w wyobrażenia o tym, jak powinna wyglądać poezja narodowa¹¹. Najważniejsze impulsy, oprócz nadal powszechnie panującego byronizmu (1812-1830), pochodziły z niemieckiego ‚preludium romantycznego’, jakim był okres *burzy i naporu* (*Sturm und Drang*). Tu należy zadać sobie pytanie, jakie to „szczególne obrazy, myśli”¹² wytworzyła ta krótka, bo niespełna dwudziestoletnia, epoka literacka (1767/9-1786), i dlaczego to akurat one przemówiły tak silnie do wyobraźni środowiska filomatów, mimo ponad trzydziestoletniego przesunięcia w czasie?

Literatura niemiecka usamodzielnia się jako literatura narodowa w dobie klasyki weimarskiej¹³, którą można uznać za próbę syntezy oświecenia i *burzy i naporu*, a w dobie romantyzmu wytwarza własny model ‘niemieckiego ruchu romantycznego’. Na początku lat dwudziestych dziewiętnastego wieku, tj. w momencie kluczowym dla poszukującego wzorców i inspiracji romantyzmu polskiego, określanym jako romantyzm przedlistopadowy (1922-1830), romantyzm niemiecki wkracza już w swoją ostatnią późnoromantyczną (do tego reakcyjną) fazę. Rozczarowania polityczne po Kongresie Wiedeńskim (1815) są bardzo dotkliwe – hasła zjednoczenia narodowego i większej wolności politycznej pozo-

⁷ Jerzy Snopek: *Między epoką staropolską*, s. 100.

⁸ Por. Andrzej Sepkowski: *Utopie polskiego romantyzmu. Światopogląd a działanie*. Piotrków Trybunalski 1997, s. 2-5.

⁹ Tomasz Kizwalter: *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*. Warszawa 1999, s. 194.

¹⁰ Por. Andrzej Sepkowski: *Utopie polskiego romantyzmu*, s. 2-5.

¹¹ Por. Maria Janion: *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 30 nn.; Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978, s. 140 nn.

¹² Cytat z komentarza do lektury *Zbójców* Friedricha Schillera zamieszczonego w liście do Józefa Jeżowskiego z 11/23 czerwca 1820 roku przez Mickiewicza. Adam Mickiewicz: *Dzieła*, t. XIV, s. 110. Tu cyt. za Stefania Skwarczyńska: *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*. Warszawa 1957, s. 266 przypis 2. Por. także s. 247 nn. oraz s. 266 nn. (wraz z przypisami).

¹³ Por. Brigitte Schultze: *Der übersetzte Poet: Mickiewicz in multilateralen Versanthologien (1848-1912)*, [W:] *Adam Mickiewicz und die Deutschen. Eine Tagung im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar* pod red. Ewy Mazur-Kęmbłowskiej / Ulricha Otto. Wiesbaden 2000, s. 26-49., tu s.30.

stały wyłącznie hasłami. Utworzenie jedynie luźnej konfederacji państw niemieckich – Związku Niemieckiego – budzi rozgoryczenie. Znajduje ono swój wyraz także odwołanie do bezpośredniego zaangażowania politycznego – wyrażanego również w literaturze – i nasilenie się tendencji restauracyjnych. Przeniesienie poszukiwania harmonii i spełnienia w sferę prywatną postrzegać można także jako reakcję na – będący efektem postępującej industrializacji i urbanizacji – proces wyobcowania jednostki, charakterystyczny przede wszystkim dla dużych aglomeracji. Tendencje te określane są w literaturze niemieckiej terminem *Biedermeier*¹⁴. Sytuacja w Polsce różni się diametralnie od tej w Niemczech, głównie z racji ponownego umiędzynarodowienia „sprawy polskiej” na Kongresie Wiedeńskim¹⁵ oraz nadziei związanych z mającą powstać nową konstytucją dla Królestwa Polskiego¹⁶. Natomiast takie wydarzenia jak złożenie na Wawelu zwłok ks. Józefa Poniatowskiego (1817) oraz Tadeusza Kościuszki (1818), a następnie usypanie Naczelnikowi kopca przez społeczeństwo – tj. jego przedstawicieli ze wszystkich zaborów – sprzyjają kształtowaniu się nowej pamięci kolektywnej. Wobec powyższego musi dojść do pogłębiania się przepaści między, wyobrażeniami zrodzonymi z nadziei na zmiany i myślenia życzeniowego a rzeczywistością Królestwa. Do tego dochodzi – bardzo dotkliwie odczuwana – różnica między sytuacją polityczną w poszczególnych zaborach. Ilustracją niech będą dwa wydarzenia z 1919 roku: podczas gdy w zaborze austriackim ogłoszono ustawę konstytucyjną Wolnego Miasta Krakowa, w Królestwie Polskim, popularnie nazywanym kongresówką, namiestnik Królestwa Polskiego Józef Zajączek wydał dekret wprowadzający cenzurę¹⁷.

Lata trzydzieste XIX wieku to wkroczenie w nową fazę. Można wówczas dostrzec podobny poziom wrażliwości zarówno u przedstawicieli polskiego romantyzmu emigracyjnego, jak i niemieckich przedstawicieli nurtu, którego nazwa *Vormärz*¹⁸ (1830-1850), pochodzi od burzliwego okresu poprzedzającego Wiosnę Ludów 1848 roku. Autorów skupionych w organizacji *Młode Niemcy* (*Junges Deutschland*) i sympatyzujących z euro-

¹⁴ Według podziału wprowadzonego przez Marię Janion w polskim romantyzmie również można znaleźć różne jego odcienie, m. in. romantyzm „rewolucyjny” i „oswojony”, przy czym synonimem tej drugiej tendencji, jest dla Janion właśnie „biedermeier”. Por. Maria Janion: *Purpurowy płaszcz Mickiewicza: studium z historii poezji i mentalności*. Gdańsk 2001, s. 40nn.

¹⁵ Por. Tomasz Kizwalter: *O nowoczesności narodu*, s. 106-167.

¹⁶ Por. Tamże.

¹⁷ Por. Tamże.

¹⁸ Nazwa *Vormärz* odnosi się do rewolucji marcowej 1848 roku. Regularne powstania zbrojne mieszkańców dwu stolic: Wiednia i Berlina (13 oraz 18 marca 1848 roku) zapoczątkowały Wiosnę Ludów w Austrii i Niemczech.

pejskimi ruchami rewolucyjnymi¹⁹, połączył wydany w Austrii i Prusach zakaz publikacji ich utworów. Wyraźny wpływ koncepcji głoszonych przez Claude Henri de Saint-Simona stanowi kolejny punkt zbieżny w twórczości przedstawicieli Młodych Niemiec i polskich romantyków²⁰. Jest to już jednak zupełnie inna faza polskiego romantyzmu: dojrzałego romantyzmu Wielkiej Emigracji²¹, określanego jako romantyzm polistopadowy (1831-1864).

W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku, na które przypada intensywny rozwój poszukującego romantyzmu polskiego, najsugestywniej przemówiły do polskich twórców – a szczególnie środowiska wileńskiego, z którego wywodził się Adam Mickiewicz – literackie obrazy preromantycznego buntu *burzy i naporu*. Należą do niego pisma krytyczne i twórczość literacka m. in. J. G. Herdera²², G. A. Bürgera, oraz młodzieńcze utwory F. Schillera i J. W. Goethego²³. Również rezonans pism krytycznych A. W. Schlegla²⁴ czy F. W. Schellinga, których twórczość przypada na wczesną fazę romantyzmu niemieckiego (1795 - 1804)²⁵, należy wiązać z ich nawiązaniem do projektów z okresu *burzy i naporu*²⁶.

¹⁹ Młode Niemcy obok m.in. Młodych Włoch i Młodej Polski były członkiem powołanej w 1834 r. w Szwajcarii przez Józefa Mazziniego Młodej Europy.

²⁰ Por. *Literatura polityczna okresu Wiosny Ludów w Austrii, Niemczech i Polsce*, "Germanica Wratislaviensia" L (A. U. Wr. nr 677) Wrocław 1984.

²¹ Marta Piwińska we wstępie do *Prelekcji paryskich* pisze: "Coraz częściej pojawia się [...] myśl, że w latach czterdziestych Mickiewicz w prelekcjach, Słowacki w swej późnej twórczości dokonywali po raz drugi, głębiej, w sposób bardziej radykalny, «przełomu romantycznego». Ale świat się już zmienił i Mickiewicz coraz bardziej rozczarowywał swoich paryskich słuchaczy." Marta Piwińska: *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje paryskie. Wybór*, tom 1. Kraków 1997. s.18.

²² Por. Tadeusz Namowicz: *Herder a Polska. Recepcja jego pism w Polsce w okresie między Oświeceniem a Romantyzmem*. [W:] Johann Gottfried Herder, *Wybór pism*. Wybór i o opracowanie tenże. Wrocław i in. 1987, s. LXIX-LXXXIII. Por także *Herder a Słowianie*, s. LXV-LXVIII.

²³ Por. Stefania Skwarczyńska: *Mickiewiczowskie*. Tu szczególnie podrozdział: *Mickiewicz i filomaci w dobie lektury Schillera*, s. 261-271; Witold Kośny: *Adam Mickiewicz und Gottfried August Bürger*. [W:] *Adam Mickiewicz und die Deutschen*, s. 67-87.

²⁴ Tadeusz Namowicz, *Adam Mickiewicz's "Vorwort" zu den "Balladen und Romanzen" und die deutsche Literatur um 1800*. [W:] *Adam Mickiewicz und die Deutschen*, s. 50-66.

²⁵ Rolf Fieguth, *Mickiewicz - Dichter der Polen*. [W:] *Adam Mickiewicz und die Deutschen*, s.12-25, tu s. 16; Por. także Tadeusz Namowicz, *Mickiewicz's "Vorwort"*, s. 50-66, tu szczególnie s. 56, 61 i 65-66; Por. także: Roman Polsakiewicz: *Badania nad historiozofią Clemensa Brentano*. [W:] *Germanica Wratislaviensia LXXVIII* (A. U. Wr. nr 1042). Wrocław 1989; Leon Miodoński: *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiego przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*. Wrocław 2001.

²⁶ Marta Piwińska wskazuje na bardzo wyraźne, stale powtarzające się w nich nawiązania do niemieckiego dyskursu literackiego: "Nie została zbadana zależność myśli Mickiewicza od filozofii niemieckiej, zwłaszcza Herdera i Schellinga, na których często się powołuje. Nie wydobyto podejmowanej w wykładach polemiki z koncepcją sztuki stworzoną przez romantyzm niemiecki." Marta Piwińska, *Dzieje*, s. 18. [Podkreślenie M. Z.]. Można przypuszczać, że z najważniejszymi wątkami i tezami właśnie „niemieckiego dyskursu literackiego”, a nie z utworami poszczególnych autorów Mickiewicz miał okazję zetknąć się i dokładnie zapoznać w czasie studiów wileńskich, za pośrednictwem swojego nauczyciela uniwersyteckiego oraz promotora pracy magisterskiej Gottfrieda Ernesta Groddecka (1762-1825), który był osobiście czynnym jego uczestnikiem. Por. Tadeusz Namowicz: *Mickiewicz's "Vorwort"*, s. 56 i n. 63 i n.; Jan Tuczyński sugeruje również zapoznanie osób z kręgu oddziaływania Groddecka z Herderowską wizją świata i literatury: „Nie może chyba ulegać wątpliwości, że Groddeck w

Punktem wyjścia dla poszukiwania tożsamości przez Polaków na przełomie XVIII i XIX wieku były wyobrażenia Słowiańszczyzny i Słowian, przejęte bez większych korekt z *Myśli o filozofii dziejów* J. G. Herdera (1784-91), a nobilitujące kulturę krajów słowiańskich.²⁷ To związanie ze słowiańską formacją kulturową nadziei na odnowę kultury europejskiej, zapoczątkowało zainteresowanie nią w aspekcie filozofii historii. Również przemyślenia dotyczące roli literatury, a szerzej kultury i języka, pogłębione o kontekst wiedzy o czło-wieku i społeczeństwie, zostały zaczerpnięte od Herdera i zaadaptowane do sytuacji Pol-ski porozbiorowej, przyczyniając się do sformułowania nowych koncepcji antropologicz-nych, literackich czy religijnych²⁸.

Tak radykalną literacką rewoltę, jaką był okres *burzy i naporu*, trudno sobie wyob-razić bez inspiracji Herdera, który podkreślając nierozłączność rozwoju człowieka, języka i historii, a przede wszystkim uwypuklając kluczową rolę języka w procesie samopoznania człowieka oraz uprawomocniając odwołanie się do uczucia w literaturze, uTORował drogę nowym jej koncepcjom.²⁹ Tak więc niekwestionowany wpływ przemyśleń Herdera, pod-chwyconych i rozwiniętych przez przedstawicieli *burzy i naporu*, a następnie niemieckiego i polskiego romantyzmu, można potraktować jako wspólną płaszczyznę odniesień dla ich własnych wizji świata i koncepcji sztuki. Do polskich romantyków trafił przede wszystkim język buntu i rebelii, kult geniusza wymierzony przeciwko oświeceniowemu kultowi ro-zumu oraz uznanie, iż poezja poprzez akt twórczy wymyka się jego kontroli, co było tak charakterystyczne dla niemieckiego nurtu preromantycznego. Polskich autorów porwało także usankcjonowanie instancji ‚serca‘, ‚uczucia‘ i ‚intuicji‘ jako wyznaczników nowej es-tetyki, która, starając się wymieść z literatury szablony uczuć i przeżyć, odmawia podpo-

oddziaływaniu dydaktycznym wnosił ducha herderyzmu. Mickiewicz sam wśród swoich mistrzów wskazuje na Gibbona, Herdera, Wolfa i na estetyczne wykłady Heynego, i sam w wykładach lozańskich [...] snuje historiozo-fię taką, jaka się przewija przez pisma Vico i Herdera”. Jan Tuczyński: *Herder i herderyzm w Polsce*, Gdańsk 1999, s.88.; Andrzej F. Grabski podkreśla natomiast wpływ Groddecka na wileńskie środowisko historyczne, w tym, m.in. na Joachima Lelewela. Por. Andrzej F. Grabski: *Zarys historii historiografii polskiej*. Poznań 2000, s.119. Por. także Kazimierz Mężyński: *Gotfryd Ernst Groddeck – profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*. Gdańsk 1974.

²⁷ „W *Pomysłach do filozofii dziejów ludzkości* [Tak Pęcherski tłumaczy *Myśli o filozofii dziejów* – M.Z.] cały jeden rozdział poświęcił Herder słowiańszczyźnie. [...] Cały ten rozdział we własnym przekładzie podaje Bro-dziński w jednym ze swych *Listów o polskiej literaturze*. [...] Ów słowianofilski rozdział Herdera wycisnął pięt-no na wszystkim niemal, co Brodziński pisał albo mówił o Słowianach. W jednym z początkowych wykładów historii o Słowianach. W jednym z początkowych wykładów historii i literatury polskiej, zatytułowanym: *Słow-ianie przed wprowadzeniem chrześcijaństwa*, są niektóre szczegóły geograficzne i historyczne, zapożyczone od Herdera czasem dosłownie”. Cezary Pęcherski: *Brodziński a Herder*. Kraków 1916, s. 124n. [Podkreślenie M.Z.]

²⁸ Por. Tamże. Por. także Tadeusz Namowicz: *Wstęp*. [W:] Johann Gottfried Herder, *Wybór pism*, s. III–LXXIX.; Jan Tuszyński: *Herder i herderyzm w Polsce*. Gdańsk 1999.

²⁹ Por. Tadeusz Namowicz: *Johann Gottfried Herder – szczególny charakter jego twórczości i jej recepcji*. [W:] Johann Gottfried Herder, *Wybór pism*, s. IV nn.

rządkowania się klasycystycznej poetyce na rzecz autentycznego doznania. Dzięki takiemu przewartościowaniu wzrosła ranga zdolnej do autorefleksji narracji literackiej, która w ten sposób nie tylko stała się konkurentką dla refleksji filozoficznej, lecz wystąpiła z krytyką racjonalizmu. Zarówno przedstawiciele niemieckiej burzy i naporu, jak i polscy romantycy socjalizowani byli w społeczeństwach, które żyły ideałami oświecenia. Kryzys oświeceniowego prymatu rozumu jako gwarancji sukcesu poznawczego nastąpił, gdy „rozum [...] zdany sam na siebie [musiał] zagubić się w zupełnym bezsensie”³⁰, to znaczy, gdy zaczęły się poszukiwania alternatywy zarówno wobec filozofii racjonalistycznej, jak i poetyki klasycystycznej. Znalaziono ją w filozofii mistycznej Jakoba Böhme, a także dramatach Williama Szekspira, żyjących na przełomie XVI i XVII wieku. Znamienne jest, że sprzymierzeńców szukano właśnie w tradycji przedoświeceniowej. To sięgając do niej nurty preromantyczne ukształtowały alternatywną postawę, która odwoływała się do wiary „w możliwość dyktowania” właśnie przez kulturę, przez poetów i poezję, „oblicza życia zbiorowego”, do wiary, która „absolutyzuje wartość orzeczeń kultury”³¹. Przyznając zatem literaturze prymat poznawczy, uznano że to „narracje wraz z warunkującą je integralnością i progresywnością tworzą «sposoby, w jaki świat jest dany podmiotowi», są efektem procesu kategoryzacji, kształtowania doświadczeń; są więc podstawową, prymarną formą strukturywania świata”³².

Krytyka oświecenia nie sprowadzała się jednak tylko do ograniczeń w kwestiach poznawczych, czy estetycznych. Oburzenie pokolenia burzy i naporu, które zabrało głos w latach siedemdziesiątych XVIII wieku, wymierzone było we władców absolutnych, stojących na czele rozdrobnionych państewek niemieckich, oraz w uprzywilejowaną arystokrację i szlachtę dworską, jej nadużycia i obyczaje³³. Sprzeciw wileńskiego środowiska filaretów i filomatów, lat dwudziestych XIX wieku, skierowany był przeciwko nasilającym się ograniczeniom wolności słowa, działalności naukowej i politycznej, przechodzących w

³⁰ Fryderyk Wilhelm Schelling: *Philosophie der Mythologie*. [W:] *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, wydał K. F. A. Schelling, t. 2., s. 241n.

³¹ Andrzej Mencwel: *Kultura i praca. Wprowadzenie do myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego*. [W:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, pod red. Barbary Skargi. Warszawa 1977, s. 341.

³² Anna Łebkowska: *Między afirmacją a utylitarnością – role fikcji*. [W:] Anna Łebkowska: *Między teoriami a fikcją literacką*. Kraków 2001, s. 116. (Tu wpleciony cytat z książki Carlosa Gonzalesa Prado: *Making Believe. Philosophical Reflections in Fiction*. Westport, Connecticut 1984, w tłum. A. Ł.)

³³ Gerard Kozierek: *Podstawy teoretyczne burzy i naporu*. [W:] *Darstellung und Deutung. Aufsätze zur deutschen Literatur*. Germanica Wratislaviensia LXXII (A. U. Wr. nr 1005). Wrocław 1988, s.104-126.

represje władz zaborczych wobec środowisk uniwersyteckich³⁴, a także serwilizmowi uprzywilejowanych kręgów polskiej arystokracji oraz polskiego ziemiaństwa³⁵. Niedoskonałości otaczającego świata pozwalała rekompensować literatura, to dzięki niej młodzi poeci mogli kreować bohaterów na podobieństwo prometejskich herosów. Do tego wysoki status literatury przeniesiony został na adekwatny status jej twórców. Poeta został ogłoszony kapłanem sztuki, otrzymał status „równego Bogu geniusza”, „bożego pomaźańca”³⁶, a tym samym prawo do ożywienia mitologii, czy też raczej stworzenia „nowej mitologii”³⁷. To za sprawą Herdera kultura antyczna nie musiała być już dłużej traktowana jako niedościgniony wzorzec. Zdanie sobie sprawy z możliwości kreacyjnych dostępnych poezji oraz z pokrewieństwa poezji i mitu doprowadziło do tego, że mit został uznany „za model poetyckiego myślenia”³⁸. W swej *Mowie o mitologii* z 1800 roku Fryderyk Wilhelm Schlegel dość jednoznacznie formułuje zadanie, jakie stoi przed nową poezją:

Brakuje, twierdzą, naszej poezji takiego ośrodka, jakim była dla starożytnych mitologia, i wszystko, w czym nowoczesna sztuka poetycka ustępuje antycznej, daje się ująć w słowa: nie mamy mitologii. Dodam jednak, że nie jesteśmy daleko od tego, aby ją mieć, albo raczej, że nadchodzi czas, kiedy powinniśmy poważnie przyczynić się do jej wyłonienia³⁹.

Dążące do emancypacji niemieckie mieszczaństwo, którego pozycja, w porównaniu z francuskim stanem trzecim, czy angielską *middle class* (klasą średnią), była bardzo słaba, uznało dążenia młodej generacji poetów za swoje. ‘Nowa mitologia’ miała być mitologią właśnie tego stanu, stąd stała się w jego odczuciu wręcz nieodzowna⁴⁰.

³⁴ Między październikiem 1823 a sierpniem 1824 z Uniwersytetu Wileńskiego zostają kolejno usunięci wykładowcy Mickiewicza: Gołuchowski, Lelewel i Bobrowski. Po upadku Powstania Listopadowego dochodzi do rozwiązania uczelni. Por. Andrzej Sepkowski: *Utopie polskiego romantyzmu*, s. 8.

³⁵ Piszząc o sytuacji w Królestwie Polskim do wybuchu powstania listopadowego Jerzy Jedlicki stwierdza, iż „prym w życiu politycznym i towarzyskim wiodły rodziny o nazwiskach (...) znanych jeszcze z przedrozbiorowych czasów. Pozycji ich ani majątków nie nadwątlili burzliwe wydarzenia przełomu wieków”. Jerzy Jedlicki: *Trwałość i rozpad więzi stanowych. Szlachta*. [W:] *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim 1815-1864*, pod red. Witolda Kuli / Janiny Leskiewiczowej. Wrocław i in. 1979, s.27-56, tu s. 37 i 50-52. Por. także Tomasz Kizwalter: *O nowoczesności narodu*, s. 106-167.

³⁶ Johann Wolfgang Goethe: *O niemieckiej architekturze. Pamięci Erwina von Steinbacha (Von deutscher Baukunst, 1773)*, przeł. Halina Białek. [W:] *Manifesty literackie “burzy i naporu”* pod red. Gerharda Kozielka. Wrocław 1988, s. 104.

³⁷ Por. Fryderyk Schlegel, *Rede über Mythologie*. [W:] *Äthenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, wybór i opracowanie Curt Grützmacher, t. 2. Reinbeck bei Hamburg 1969, s. 174 nn.

³⁸ Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s. 27.

³⁹ Cyt. za: tamże, s. 28.

⁴⁰ Por. Marcin Król: *Romantyzm, burżuazja i klasa średnia*. [W:] tenże: *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków. Polskie obrachunki na koniec milenium*. Warszawa 1998, s. 27-41.

W Polsce natomiast Mickiewicz, będący „wychodzącą ze stanu szlacheckiego”⁴¹, jest przedstawicielem tworzącej się właśnie nowej warstwy społecznej – inteligencji. Jej słabość, wynikająca oczywiście z zupełnie innych uwarunkowań (niż w przypadku mieszczaństwa, czy burżuazji) miała dwie główne przyczyny: pierwsza z nich, to dominująca rola tradycyjnej kultury szlacheckiej, której ostoję stanowiło ziemiaństwo przywiązane do idei państwowości polskiej sprzed 1772 roku (będące sprzymierzeńcami wszelkich tendencji restauracyjnych, zarówno polityczno-ekonomicznych jak i estetycznych), druga to brak argumentów natury ekonomicznej, wysuwanej przez mieszczaństwo czy burżuazję⁴². Mickiewicz należał do pokolenia, które urodziło się już w zaborze rosyjskim i dla którego nie szok utraty organizmu państwowego miał najistotniejsze znaczenie. Pokolenie Mickiewicza żyło nie legendą Rzeczypospolitej Szlacheckiej, lecz miało już swoją legendę – Księstwa Warszawskiego i Napoleona.⁴³ Szokiem dla tego pokolenia, które było beneficjentem reformy szkolnictwa, rozpoczętej jeszcze w dobie Sejmu Czteroletniego, a kontynuowanej za sprawą księcia Adama Czartoryskiego już po zaborach na fali liberalnej

⁴¹ Analizując przemiany społeczne w Królestwie Polskim między Powstaniem Listopadowym a Styczniowym, a dokładniej lata 1836-1861, Jerzy Jedlicki zwraca uwagę na to, że szlacheckość miała coraz wyraźniej nostalgiczno-sentymentalny charakter, pełniła coraz bardziej jedynie „funkcję kompensacyjną” i była już „zbyt uboga w treść kulturową i psychiczną, aby mogła tworzyć podstawę jakiejś wspólnoty czy komitowy.” Dotyczy to wg niego szczególnie wywodzącej się z zaścianków młodzieży szlacheckiej, która zdobywając wykształcenie czy posadę w mieście, ma „raczej poczucie awansu niż degradacji.” Oznacza to również – szczególnie w środowisku miejskim – wejście w „mieszczańskie struktury społeczne a dyplomata [...] zaczyna stawać się sprawą prywatną, rodzinną pamiątką. Jedlicki podkreśla, że w „drugim czy trzecim pokoleniu zanikało już i to reliktywne poczucie szlacheckie.” Jedlicki nazywa tę grupę „wychodźcami ze stanu szlacheckiego” i uważa ją za najaktywniejszą grupę społeczną i inicjatora przemian: „Wychodźcy ze stanu szlacheckiego odegrali w kulturze polskiej XIX wieku, w życiu narodowym, w końcu także w przedsiębiorczości gospodarczej i zawodowej ogromną rolę. Ale odegrali ją już nie jako szlachta, lecz właśnie jako wychodźcy. Jak to często bywa z «marginesowcami» z klas uprzywilejowanych, stali się w ubiegłym stuleciu najruchliwszą częścią społeczeństwa polskiego. Byli motorem nieomal wszystkich ruchów społecznych tego czasu, działań niepodległościowych w kraju i na emigracji. (...) Sądzi się na ogół, że w polskie życie ideowe oraz w obyczaj nowych klas społecznych wnieśli wiele cech kultury szlacheckiego wzoru aspiracji.” Jerzy Jedlicki: *Trwałość i rozpad*, s. 50-52.

⁴² Okazuje się, że w kwestii sytuacji materialnej czy prestiżu społecznego można znaleźć więcej podobieństw niż różnic między przedstawicielami niemieckiej *burzy i naporu* a polskimi romantykami, niżby się mogło wydawać. Pochodzący z niezamożnych drobnomieszczańskich rodzin niemieckich i drobnoszlacheckich rodzin polskich młodzi ludzie terminowali bardzo podobnie jako prywatni nauczyciele, korepetytorzy czy drobni urzędnicy (bądź – tu specyfika niemiecka – pastory), mając początkowo niewielkie szanse na otrzymanie dobrze płatnej posady, czy zrobienie spektakularnej kariery, nie mówiąc już o problemach z utrzymaniem się ze swojej działalności pisarskiej. Różnica natomiast uwidacznia się w radykalizmie i celu krytyki ‘starego porządku’. Mieszczaństwo niemieckie stara się wyegzekwować należne mu prawa i przywileje, tj. walczy o swoje miejsce w społeczeństwie demokratycznym i liberalnym, natomiast krytyczna refleksja formująca się polskiej inteligencji wymierzona jest w despotyczne państwo jako takie. Stąd hasła ‘walki o wolność’ podnoszone zarówno przez niemieckie mieszczaństwo, jak i polską inteligencję były przez nie różnie rozumiane. W pierwszym przypadku chodzi o szeroko rozumianą wolność jednostki, w drugim, powoływanie się na ‘wolność’ odnosi się do prawa narodów do samostanowienia. O różnym rozumieniu wolności pisze Andrzej Walicki w tenże, *Trzy patriotyzmy*. [W:] tenże: *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków 2000, s. 225-290.

⁴³ Por. Marek Zajac: *Polska napoleońska. „Napoleon i Polacy” w krakowskim Arsenale*. [W:] Tygodnik Powszechny 2004/48 z 28.11.2004, s. 18.

polityki, prowadzonej w zaborze rosyjskim przez Aleksandra I⁴⁴, było gwałtowne przejście od kursu liberalnego do polityki restrykcyjnej wobec mieszkańców Królestwa Polskiego, identyfikowanej z osobą carskiego komisarza Mikołaja Nowosilcowa⁴⁵. Symboliczną datą może tu być proces filaretów i filomatów w 1824 roku, po którym książę Czartoryski podał się do dymisji, a jego miejsce zajął Nowosilcow.

Tak więc obydwie rebelie literackie wymierzone w oświeceniowy gorset klasycystycznej poetyki i racjonalistycznego myślenia, tj. niemiecki okres *burzy i naporu* oraz polski romantyzm przedlistopadowy, wykazują zaskakująco wiele cech konfliktu pokoleń, a ich wspólnym mianownikiem okazuje się sięgnięcie przez grupy aspirujące do stania się stać się nowymi elitami – w fazie krystalizowania się nowych formacji społecznych – po literaturę⁴⁶. Potrzeba wykreowania nowego etosu połączyła się z koniecznością rewizji porządku świata, który był legitymizowany przez racjonalistyczny światopogląd oświeceniowy i znalazła swój wyraz w – tak typowej dla nurtów preromantycznych i romantycznych w całej Europie – postawie prometejskiego buntownika, młodego geniusza, rzucającego wyzwanie całemu światu i pragnącego mocą swego geniuszu radykalnie zmienić jego oblicze.

Innym ważnym źródłem inspiracji dla młodych polskich romantyków stał się substancjalizm kultury staropolskiej. Jeśli potraktujemy formację staropolską jako przednowoczesną, a za jej cechę charakterystyczną uznamy substancjalne ujęcie świata, natomiast w oświeceniowej krytyce staropolszczyzny⁴⁷ (skupiającej się na sarmatyzmie jako

⁴⁴ Można wręcz w tym czasie mówić o „wyrazistej kontynuacji nowoczesnej kultury polskiej i nienaruszonej strukturze społecznej na Litwie, również pod panowaniem rosyjskim; nawet struktury administracyjne i prawne były w dalszym ciągu – mimo irytującej obecności rosyjskiej – wszędzie bardzo zdecydowanie widoczne, co wywoływało iluzję, że w momencie zmiany konstelacji politycznej, restytucja państwa litewskiego jest jak najbardziej możliwa.” Rolf Fieguth: *Mickiewicz*, s. 12-23, tu s. 21.

⁴⁵ Tomasz Kizwalter analizuje, jakim przeobrażeniom podlegały związki lojalnościowe w Królestwie Polskim w latach 1815-1830, zaznaczając, iż równoległe do niego przebiegał proces krystalizowania się, a dokładniej zawężania się zakresu treści uważanych za „rodzime”. Początkowa lojalność wobec monarchii i instytucji państwa ustępuje „idei przeciwstawienia się Rosji w imię niepodległości państwa polskiego”. Por. Tomasz Kizwalter: *O nowoczesności narodu*, s. 177 nn.

⁴⁶ Jerzy Jedlicki zwraca uwagę, że w dobie Królestwa Polskiego to właśnie drobnej szlachcie, która stała się „wychodźcami ze stanu szlacheckiego” – tj. przyczółkiem formującej się inteligencji – przypadła w udziale rola, „jaką gdzie indziej spełnił stan trzeci.” Jerzy Jedlicki: *Trwałość i rozpad*, s. 27-56, tu s. 37 n.; Marcin Król natomiast wskazuje na rolę jaką romantyzm pełnił dla ‘stanu trzeciego’ w krajach europejskich oraz stwierdza – ironicznie – iż *differentia specifica* polskiego romantyzmu – to właśnie brak adresata w postaci rodzimego stanu trzeciego. Por. Marcin Król: *Romantyzm*, s.27-41, tu szczególnie s. 28-34.

⁴⁷ „Żywotność staropolskiego ducha w naszym oświeceniu sprawiła, że bardzo zasadne wydaj mi się potraktowanie tej epoki jako okresu przejściowego. Dokonał się wówczas w Polsce pewien przewrót umysłowy, jak to w klasycznej już książce określił Władysław Smoleński, ale pod niektórymi względami nasze oświecenie nie odzieliło się od staropolszczyzny. Mianem staropolszczyzny określamy zbiorczo trzy wielkie okresy kultury: średniowiecze, renesans, barok, a niekiedy też oświecenie. (...) Każda z tych epok wnosi cechy swoiste i właści-

pojęciu nacechowanym jednoznacznie negatywnie), dostrzeżemy próbę krytycznej rewizji tradycji i przemodelowania postaw związanych z przedoświeceniową kulturą sarmacką⁴⁸, to możemy uznać, że polski romantyzm przyczynił się do transformacji kultury staropolskiej, w niej poszukując inspiracji, natchnienia i pokładów ‚swojskości’ oraz ‚rodzimości’. Właśnie substancjalizm⁴⁹ jako główna zasada kultury staropolskiej koresponduje idealnie z wizją „świata, kosmosu, jednostki i zbiorowości”⁵⁰ polskiej formacji romantycznej.

Kamieniem węgielnym substancjalizmu jest chrześcijaństwo, a naczelną zasadą funkcjonowania kultury substancjalnej jawi się zasada podporządkowania [...]. Elementy przypisane doczesności upodrzednia się względem tych, które bliższe są sferze sakralnej. Zgodnie z tą regułą ciało jest podporządkowane duszy, ziemia niebu, rozum wierze [...]. Rola rozumu zostaje sprowadzona do wspierania wiary i wyjaśniania jej prawd⁵¹.

Odwołanie się przez romantyków „do geniuszu, do natchnienia”⁵², jak i ustanowienie ‚wiary’, ‚uczucia’ i ‚intuicji’ podstawami romantycznego poznania wiąże się z odrzuceniem opartego na prymacie rozumu – jedynie powierzchownego poznania pojęciowego – i jest pochodną poznawczego ujęcia rzeczywistości, opartego na przenikaniu się dwóch światów: „widzialnego i niewidzialnego”. Wychodząc od opozycji: świat zewnętrzny, widzialny - świat wewnętrzny, niewidzialny, w romantyzmie dominuje wyobrażenie, że ‚drugi wzrok’, który potrafi dostrzec wartości niezniszczalne i niepodważalne – istniejące jedy-

wy sobie klimat, ale z dzisiejszej perspektywy istotniejszym wydaje się fakt, że cała przedoświeceniowa opiera się na paradygmacie chrześcijańskim.” Jerzy Snopek: *Między epoką staropolską*, s. 94 i nn. [Podkreślenie autora]

⁴⁸ To właśnie w kontekście oświecenia można mówić o okresie przemian, wielowymiarowych przewartościowań i próby zerwania z przedmodernistyczną formacją kultury staropolskiej w imię – uznanych za nieuniknione – przemian cywilizacyjnych całej ludzkości. W odniesieniu do sytuacji w Rzeczypospolitej Szlacheckiej kategoryczność postulowanego przez myślicieli doby oświecenia zerwania z tradycją sarmatyzmu, a właściwie przekształcenia «sarmackiego republikanizmu» w republikanizm oświeceniowy, wynikała z koniecznego – w ich odczuciu – przemodelowania postawy obywatela wobec państwa, władzy (królewskiej) oraz współobywateli (pochodzących z innych stanów, niż stan szlachecki). Andrzej Walicki tak ujmuje rozwój polskiej myśli republikańskiej w dobie oświecenia: „Pod względem społecznym nowoczesna republikańska koncepcja narodu była przeciwieństwem spetryfikowanej koncepcji «narodu szlacheckiego», ale pod względem politycznym idea «udzielności» narodu szlacheckiego zawierała w załączku nowoczesną ideę suwerenności narodu (w jej zastosowaniu «wewnętrznym», godzącym w monarchów z Bożej łaski, i «zewnętrznym», sankcjonującym prawo do niepodległości), torowała jej drogę w umysłach, ułatwiała jej recepcję.” Andrzej Walicki, *Szlachecki republikanizm wieku światel*. [W:] tenże, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa 2000, s. 15-43., tu s. 42.

⁴⁹ W czasie, kiedy w Europie Zachodniej ma miejsce odejście od substancjalizmu, aż do porzucenia tej zasady funkcjonowania kultury, w Polsce można zaobserwować proces nie tyle zmierzchu, co transformacji kultury staropolskiej, z substancjalizmem, jako jej cechą konstytutywną. Por. Jerzy Snopek: *Między epoką staropolską*, s. 100 i nn. Por. także Jürgen Habermas: *Modernizm – niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota. [W:] Odra 1987/7-8, s. 44-50.

⁵⁰ Danuta Dąbrowska: *Sny słowiańskie*, s. 114.

⁵¹ Jerzy Snopek: *Między epoką staropolską*, s. 96.

⁵² Z wykładu V. *Kurs trzeci (grudzień 1842 – czerwiec 1843)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, s. 195.

nie w krainie ducha – stanie się łącznikiem między obydwoma. „[R]adykalne odnowienie oblicza świata” będzie możliwe po zapośredniczeniu tych wartości w świecie realnym. Stąd literatura romantyczna wyraża z jednej strony potrzebę “zstępowania do głębi, do źródeł, szukania tego, co ukryte i jedynie sygnalizowane przez dostępne powierzchownemu spojrzeniu zjawiska”⁵³, z drugiej zaś wyraża przekonanie, że to właśnie ona sama, będąc efektem aktu twórczego, potrafi umożliwić dotarcie do tajemnicy bytu, zbliżenie do duchowości, wyższej i czystszej formy istnienia i realizacji ideału człowieczeństwa. Poznanie staje się więc centralnym zagadnieniem literatury romantycznej. Ujawnia się ono w dążeniu do poszukiwania sensów globalnych, uniwersalnej formuły „pełni świata i człowieka, prawdy absolutnej, godzącej tak dotkliwie odczuwane sprzeczności i pozwalającej przekraczać granice, zdawałoby się, do przekroczenia niemożliwe”⁵⁴.

Z analogicznych przesłanek wyrasta filozofia Hegla, która nie tylko staje się konkurencją dla literatury romantycznej, lecz podważa jej zdolności poznawcze. W szczególny sposób filozofia ta uderza w polski romantyzm, który ma dopiero wkroczyć w szczytową fazę swojego rozwoju. Symboliczny wymiar można przyznać dacie zetknięcia się, zbiegłego właśnie z zesłania w Rosji, Mickiewicza z Heglem i jego filozofią. Na 1829 rok przypada kulminacja fali popularności filozofii Hegla nie tylko w Niemczech, lecz całym zaborze pruskim i Mickiewicz obserwuje „zachłystywanie» się niektórych młodych Polaków, adeptów filozofii, mętnymi wywodami mistrza”⁵⁵. Kluczem do wyświecenia jednej z najważniejszych dróg (bardzo dokładnego) zapoznania się Mickiewicza z filozofią Hegla jest osoba pochodzącego z Wielkopolski Stefana Garczyńskiego⁵⁶, który w latach 1825-1829 studiował

⁵³ Danuta Dąbrowska: *Sny słowiańskie*, s. 114; Por. także Maria Janion: *Romantyzm polski wśród romantyzmów europejskich*. [W:] *Studia romantyczne*, pod red. Marii Żmigrodzkiej. Wrocław 1973, s. 8 i nn.

⁵⁴ Tamże, s. 114.

⁵⁵ Bernard Woodrow Januszewski: *Problematyka filozoficzna w wykładach paryskich Adama Mickiewicza*. Wrocław 1986, s. 12 nn. Na znaczenie zetknięcia się Mickiewicza z filozofią Hegla wskazuje także Bojan Białczew, por. tenże: *Po drugiej stronie mitu. Adama Bernarda Mickiewicza. Pomiędzy aureolą wieszczą i homo ludens*. Kraków 2003, s. 110-114.

⁵⁶ Janusz Ruskowski w swojej książce wskazuje na wpływ, jaki nauki Hegla – mimo powszechnego przekonania o awersji Mickiewicza do heglizmu – wywarły na wymowę *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* oraz wiąże to z młodym i zapalonym heglistą – Stefanem Garczyńskim, „z którym Mickiewicz wiódł długie dyskusje o filozofii, religii i historii podczas swoich «rzymskich wakacji» w 1830 roku.” Por. Janusz Ruskowski: *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*. Wrocław 1997, s. 91. Por. Józef Mikołaj-tis: *Niektóre szczegóły z pobytu Mickiewicza i Garczyńskiego w Poznańskim w świetle korespondencji i rękopisów*. [W:] *Komunikaty naukowe Rocznik 7*, Nr 10-12. Częstochowa 1958, s. 5-94; Jarosław Maciejewski: *Gdy gościł w Wielkopolszczyźnie. Adam Mickiewicz w Wielkim Księstwie Poznańskim*. Poznań 1958; tenże: *Mickiewicz – wielkopolskie drogi. Rekonstrukcje i refleksje*. Poznań 1972; Piotr Maluśkiewicz: *Wielkopolskim szlakiem Adama Mickiewicza*, Poznań 1998.

na uniwersytecie berlińskim, uczęszczając głównie na wykłady Hegla i Gansa. Od roku 1829 ulegał coraz silniejszemu wpływowi literackiemu i ideowemu Mickiewicza (poznał Mickiewicza w czasie jego przejazdu przez Berlin, przyjaźń zadzierzgnięta w Rzymie pogłębiła się w czasie wspólnego pobytu w Dreźnie w roku 1832). Później Mickiewicz w Paryżu sam zajął się wydaniem dwóch tomików *Poezji Garczyńskiego* (1833), wprowadzając liczne poprawki stylistyczne. Pielęgnował przyjaciela w jego śmiertelnej chorobie. – W prelekcjach [Mickiewicz] przecenił twórczość Garczyńskiego, przyznając mu niestuszenie wysokie miejsce w poezji polskiej. – *Wacława dzieje*, poemat dramatyczny, rozpoczęty w Rzymie pod tytułem *Apostata*, w innym duchu kontynuowany w Dreźnie w roku 1832; wypełnia pierwszy tomik *Poezji Garczyńskiego*. Obie części wydane noszą tytuł *Wacława młodość*. Utwór ten, dedykowany Mickiewiczowi, okazuje bardzo wielką zależność od *Dziadów* i innych poezji Mickiewicza⁵⁷.

Mickiewicz przeznaczył na omówienie poematu dramatycznego *Wacława dzieje Garczyńskiego* aż trzy wykłady (XXX-XXXII – Kurs drugi – grudzień 1841 – lipiec 1842) swoich *Prelekcji paryskich*. Zapoznanie słuchaczy z utworem Garczyńskiego, którego zalicza (obok Zaleskiego) do „najsławniejszych” pisarzy „owej doby”⁵⁸ (poszczególne sceny z poematu porównuje m.in. z *Faustem* Goethego⁵⁹), jest pretekstem do podjęcia bezpośredniej polemiki z filozofią Hegla.

[Garczyński – M.Z.] [p]oświęcił się filozofii, słuchał wykładów sławnych filozofów niemieckich, szczególnie upodobał sobie Hegla. Po kilku latach zgłębiania wszystkich teorii filozoficznych powziął zamiar utworzenia filozofii polskiej. [...] [P]rzeniknąwszy później podstawową myśl filozofii Heglowskiej, poznał, że było ona nieprzyjazna Polsce. Filozofia ta [...], ubóstwiająca człowieka, a w człowieku rozum ludzki, jako dowód zaś tego rozumu wskazująca dzieła ludzkie, dzieła zewnętrzne i widoczne – filozofia ta hołdowała powodzeniu i w rodzie niemieckim, zwłaszcza w królestwie pruskim, widziała najwyższy wyraz rozumu i siły człowieka, a tym samym najwyższy wyraz Bóstwa [...]⁶⁰.

⁵⁷ Marta Piwińska w przypisie 9 na stronie 148. *Z wykładu XXX. Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz, *Prelekcje*, t. 2.

⁵⁸ Tamże, s. 143.

⁵⁹ Analizując dylemat głównego bohatera Mickiewicz pyta: „Czy skończy jak Manfred lub Faust?” (s. 158); O scenie w karczmie, gdzie ma miejsce scena nawrócenia młodego filozofa i jego powrót na łono narodu polskiego, mówi: „Scena ta, bez wątpienia znacznie piękniejsza i głębsza niż scena w gospodzie ‘Fausta’...” (s. 162). *Z wykładu XXXI. Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)* i *Z wykładu XXXII. Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t. 2. Zupełnie odmienną wykładnię *Wacława dziejów* prezentują w swym studium romantyzmu Janion i Żmigrodzka. W jej świetle nie może być tu mowy o bezproblemowym powrocie na łono narodu – wręcz przeciwnie. „*Wacława dzieje* i *Kordian* to nie poezja spisku, lecz o spisku. W obu utworach epizod spiskowy odgrywa doniosłą rolę w biografii bohaterów – urasta w *Kordianie* do rangi doświadczenia podstawowego, w poemacie dramatycznym Garczyńskiego staje się terenem najostrejszego starcia z antagonistą – szatańskim Nieznajomym. [...] Jest to moment kontaktu «młodzieńca wieku» z tym, co w narodzie najszlachetniejsze, i zarazem stanowi źródło jego bolesnego rozczarowania. [...] Obaj poeci uczynili [...] centralnym momentem sceny spiskowej spór o możliwość dokonania rewolucyjnego czynu – obaj mówią o «spisku koronacyjnym» i obaj porzucają sprzysiężonych, przerażonych lub skłóconych, gotowych jedynie do kontynuowania narad i jałowych ceremonii. W *Wacława dziejach* [...] [n]iejepewność zachowania spiskowych sygnalizuje ich niezdecydowanie i oportunizm, które ujawniają się w toku narad, podkreśla kontrast między patetycznymi deklaracjami a pełną trwogi reakcją na przestrogi Nieznajomego.” Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s. 399 nn.

⁶⁰ *Z wykładu XXX. Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t. 2, s. 148.

Z powyższej zacytowanej wypowiedzi Mickiewicza z 1841 roku powinno wynikać, że centralnym problemem, który rzutuje na tak dalece negatywny stosunek do Hegla i jego filozofii, jest nasilająca się konkurencja poszczególnych kultur narodowych⁶¹. Jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że powodów tak krytycznej oceny filozofii Hegla jest więcej i wzajemnie się ze sobą zazębiają. Całkiem możliwe, iż paradoksalnie właśnie wyjście od tych samych pytań i czerpanie z tych samych źródeł inspiracji, a znalezienie na nie krańcowo różnych odpowiedzi, kazało odczytać filozofię Hegla jako wyzwanie rzucone młodej polskiej poezji – tu w szczególności Adamowi Mickiewiczowi –, a także polskiej kulturze romantycznej. Radykalizm krytyki Hegla, kwitowanie jego filozofii jako „mętnych wywodów”⁶², wynikał raczej z jej „niebezpiecznej” atrakcyjności i rosnącego znaczenia⁶³. Mickiewiczowi marzy się polska filozofia narodowa, jako „wkład Polaków do romantyzmu europejskiego, a zadanie to zostałyby spełnione, gdyby polscy filozofowie [zdołali] żywić niemieckiemu przeciwstawić polski żywioł narodowy, ludowy”⁶⁴. Dopiero w latach czterdziestych XIX wieku, gdy filozofia polska przeżywa szczytowy moment swojego rozwoju⁶⁵, ujawnia się w *Prelekcjach paryskich* zainteresowanie Mickiewicza współczesnymi mu systemami filozoficznymi. Poświęca w swoich wykładach również sporo miejsca również idealizmowi niemieckiemu (Katowi, Fichtemu, Schellingowi oraz Heglowi)⁶⁶.

⁶¹ Na ten aspekt zwraca uwagę Brigitte Schultze, nakreślając ramy recepcyjne twórczości Mickiewicza prezentowanej w niemieckojęzycznych antologiach z lat 1848-1912, też: *Der übersetzte Poet*, s. 29-39., tu s. 32.

⁶² Bernard Woodrow Januszewski: *Problematyka filozoficzna*, s. 12.

⁶³ O specyfice polskiej recepcji systemu filozoficznego Hegla w I połowie XIX wieku pisze m.in. Lech Stachurski, wprowadzając podział na polskich uczniach Hegla (Kremer, Cieszkowski, Libelt), nurt epigonalny (Dembowski, Kamiński, Majorkiewicz) oraz „filozofię słowiańską” (Trentowski). Stachurski podkreśla również, że „[z]agadnienie obustronnych relacji między polską literaturą romantyczną a polską filozofią okresu międzypowstaniowego, mimo pewnych prób w tym zakresie, nie jest jeszcze sprawą do końca wyjaśnioną”. Por. Lech Stachurski: *Heglizm polski. Elementy strukturalne*. Warszawa 1998, s. 149, por. następnie s. 57-68 i 149-155; Por. także Bronisław Baczko: *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*. [W:] *Polskie spory o Hegla 1830-1860*. Warszawa 1966; s. 9-61; Zbigniew Kuderowicz: *Die polnischen Hegelianer*. [W:] *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*, wydali Ewa Kobylińska / Andreas Lawaty / Rüdiger Stephan. München 1992, s. 160-169; Jan Ryszard Błachnia: *Idealizm niemiecki i filozofia narodowa w polskiej myśli chrześcijańskiej lat 1831-1863*. Bydgoszcz 1994; *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946*. Wyboru dokonał, wstępem opatrzył Stanisław Pieróg. Warszawa 1999; *Polska myśl filozoficzna i społeczna 1831-1863*, t. 1. pod red. Andrzeja Walickiego. Warszawa 1973; tenże: *Ruch filozoficzny lat 40.*, [w:] tenże, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983;

⁶⁴ Bernard Woodrow Januszewski: *Problematyka filozoficzna*, s. 31.

⁶⁵ „[N]igdy przedtem ani potem filozofia polska nie przeżywała okresu tak wielkiej wiary w siebie, wiary we własne siły.” Andrzej Walicki, *Ruch filozoficzny*, s. 59.; Również Bronisław Baczko mówi o „eksplozji heglizmu” w Polsce lat 40. XIX wieku, a lata szczególnego „rozkwit polskiego heglizmu przed Wiosną Ludów” nazywa okresem „pełnym nadziei na możliwości szybkiej przemian, które by zdecydowały o losach Polski i świata”. Bronisław Baczko: *Horyzonty*, s. 15 n i 33.

⁶⁶ „Jako profesor Collège de France poświęcił [Mickiewicz] sporo miejsca narodzinom polskiej filozofii narodowej i z aprobatą przyjmował ścieranie się szkół: francuskiej z niemiecką. [...] Dlatego [w prelekcjach] mówi: «Filozofia niemiecka musi teraz, porzucając swoje formuły dawne, iść w ślad za myślą francuską [...]. Polska wreszcie, w swoim pochodzie ku przyszłości rzuciła ledwo kilka pisemek, a da się widzieć jak pisma te górują

Podstawowa linia sporu, jaka się w tym kontekście zarysowuje, przebiega między literaturą a filozofią.

Nie bez znaczenia dla polaryzacji stanowisk między literaturą romantyczną a filozofią Hegla jest wystąpienie filozofa z krytyką poezji romantycznej. Zapowiadając przewyższenie „nędzy oświecenia”⁶⁷ podważył on tym samym krytykę oświecenia, z którą jako pierwsze wystąpiły nurty preromantyczne i romantyczne, a ich antyracjonalistyczny resentyment stracił moc wiążącą. Dla Hegla dopiero z perspektywy filozofii postoświeceniowej możliwe staje się udzielenie odpowiedzi na najważniejsze pytania nurtujące człowieka XIX wieku, gdyż potrafi ona wziąć na siebie odpowiedzialność za „autonomię człowieka”.⁶⁸ Z tego punktu widzenia również antynomiczność oświecenia i romantyzmu staje się jedynie pozorna. To z kolei implikuje konieczność przewyższenia obydwu epok oraz negację zdolności pierwszej i drugiej do zrozumienia rzeczywistej kondycji człowieka postoświeceniowego⁶⁹.

Herder wpisał zdolność komunikacji w specyfikę natury ludzkiej i uznał, że poznanie dokonuje się w genialnym akcie twórczym za pośrednictwem języka. Od tego momentu narracja literacka przejęła prymat w poszukiwaniu i kształtowaniu tożsamości. Również z przemyśleń Herdera wywiedzione zostały aspiracje literatury do swobodnego sięgania po refleksję filozoficzną czy historiozoficzną⁷⁰. Specyfiką refleksji Herdera oraz literatury romantycznej był synkretyzm tego typu. Należy go wiązać z kontaminacją kilku ząbających się w literaturze (pre)romantycznej typów narracji i wyjść od „relacji i napięć istniejących w przeważającej większości dzieł romantycznych pisarzy-filozofów między mitem a dyskursem. Romantyczny dyskurs celowo rozpościera się na pograniczu naukowego wywodu i poetycko kreowanej rzeczywistości”⁷¹.

nad filozofią teoretyczną szkół niemieckich»”. Bernard Woodrow Januszewski: *Problematyka filozoficzna*, s. 12 n., por. także 13 nn. [Podkreślenie M.Z.]

⁶⁷ Por. Stanisław Łojek: *Gruntujące pytania polityki i “nędza oświecenia”*. [W:] *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*. Wrocław 2002, s. 42-47.

⁶⁸ Por. Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*. Kraków 1994.

⁶⁹ Por. Tamże, s. 169 nn.

⁷⁰ “Święty Trójkąt” narracyjny powstały z połączenia poezji, filozofii i historii, miał pomóc przewyższeniu podziałów i jednostronności opisu. Por. Johannes Schmidt: *“Die klare, helle Wahrheit.” Johann Gottfried Herders “Christliche Schriften”: Entstehung, Gestalt und Wirkung unter Berücksichtigung der Bezüge zu Gotthold Ephraim Lessings religionsphilosophischen Spätwerk*. Hamburg 1999, s. 140.

⁷¹ Por. Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec, czyli... o retoryce narodowości i uniwersalności w polskiej publicystyce literackiej doby romantyzmu*. [W:] *Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury*, pod red. Marii Cieśli-Korytowskiej. Kraków 1996, s. 123n.

Natomiast w ocenie Hegla (romantyczna) refleksja poetycka okazuje się niewystarczająca, zadaje niewłaściwe pytania, nie potrafi dotrzeć do prawdy o człowieku i świecie, nie potrafi zatem stawić czoła wyzwaniom nowego czasu. Taka diagnoza filozofa neguje nie tyle możliwości kreacyjne poezji, ile sugeruje brak ich przydatności dla „nowej duchowości” człowieka postświeceniowego⁷². Kryterium, według którego Hegel ocenia sztukę, religię i filozofię, będące w jego przekonaniu przejawem „ducha absolutnego”, są uniwersalne wartości poznawcze. To dzięki temu, że „realizują się” one „w wytworach kultury”, człowiek zdobywa świadomość tego, co stanowi „prawdę absolutną, nieprzemijającą, wieczną”⁷³. Dla Hegla w literaturze romantycznej „poznawcza rola sztuki zostaje zaprzepaszczone. Sztuka zawęża perspektywę poznawczą, przedstawiając „wewnętrzny świat jednostkowych przeżyć. Ale jest to zawsze wiedza pozorna, bo niesprawdzalna i nieporównywalna”⁷⁴. To właśnie posłużenie się fikcją literacką pozbawia dzieło literackie funkcji poznawczej i powoduje, że „żadna treść świadomości nie występuje jako absolutna i jako istniejąca sama w sobie i dla siebie, lecz jest tylko wytworzonym przez niego [artystę romantycznego] zniszczalnym pozorem”⁷⁵. Również swą krytykę indywidualizmu przenosi Hegel na płaszczyznę sztuki, co skutkuje zanegowaniem zasady subiektywizmu w literaturze i ujęciem jej jako zarzutu wobec ironii romantycznej: „Nadawanie znaczenia i znoszenie znaczenia zależy całkowicie od samowoli Ja”⁷⁶. Biorąc pod uwagę kluczowe dla filozofii Hegla rozumienie jednostki i społeczeństwa jako organicznej całości, nie może więc dziwić, że zarówno (pre)romantyczny topos zbuntowanego samotnika, rzucającego wyzwanie całemu światu, jak i szczególna rola genialnego twórcy, duchowego przywódcy, kapłana sztuki, poety-wieszczki-profety, deszyfratora znaczeń rzeczywistości, łączącej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość musiały się kłócić z fundamentalnym założeniem Heglizmu, wrogiemu „wszelkim wpływom romantyzmu na teorię romantyczną”⁷⁷. Podważając wartość poznawczą literatury romantycznej, diagnoza Hegla, zasugerowała generalnie brak przydatności poezji jako takiej, a co za tym idzie i jej twórców, w procesie

⁷² Por. Stanisław Łojek: *Kulturowa funkcja polityki*. [W:] tenże, *Hegel*, s. 169 nn.

⁷³ Por. Zbigniew Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984, s. 167.

⁷⁴ Tamże, s. 177-8.

⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1. Warszawa 1967, s. 111-112.

⁷⁶ Tamże, s. 111. Por. także analizę ironii romantycznej w refleksji poetów i filozofów XIX i XX wieku, Agata Bielik-Robson: *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków 2004, s. 197-257.

⁷⁷ Por. Agata Bielik-Robson: *Duch powierzchni*, s. 9.

krystalizowania się „nowej duchowości”: duchowości człowieka postoświeceniowego – nieromantycznego⁷⁸.

2. *Księgi jako manifest mesjanistycznej „poezji czynów” i realizacja millenarystycznej dialektyki Adama Mickiewicza*

Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza są utworem, który bardzo trudno zaklasyfikować pod względem formalnym i to zarówno ze względu na wymieszanie stylistyk (wizyjność i profecja biblijna, bezpośredniość i dosłowność publicystyczna), załamanie płaszczyzn czasowych, jak i wprowadzenie obok siebie postaci z kart historii, ze świata boskiego oraz świata współczesnej polityki (i nazwanie ich po imieniu). Jednak mimo pozornego braku przejrzystości, wszystkie powyżej przywołane zabiegi oraz strategie intertekstualne zastosowane zostały w pełni świadomie i podporządkowane wewnętrznej logice utworu.

Stary, religijny, nienaukowy schemat [eschatologiczny] sprzęgł Mickiewicz z treścią współczesną. Zamknął w nim manifestacyjnie dziewiętnastowieczną problematykę narodową, zaprzęgnął go do celów aktualnych, wyzyskał do potrzeb politycznych roku 1832. [...] To obalenie hierarchii wartości, zamieszczenie proporcji, odrzucenie ustalonego porządku zjawisk dla budowania *nowej syntezy kosmicznej, syntezy, która ogarnąć ma wszechświat od kamienia do zastępów anielskich, syntezy, w której nie ma zjawisk przypadkowych*, a znaczenie przygodnej okoliczności urasta do miary «znaku»⁷⁹.

Również w kontekście innych utworów, napisanych w tym samym roku i tym samym miejscu, *Księgi* zajmują specjalne miejsce. O ile *Dziady drezdeńskie* oraz *Pana Tadeusza* można potraktować m.in. jako próbę ‘zorganizowania wyobraźni narodowej’⁸⁰, dla której punktem wyjścia było przekonanie o możliwościach kreacyjnych literatury, o tyle *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* są poszukiwaniem nowych środków perswazji, dostępnych słowu.

Jeśli *Dziady* są poszukiwaniem zadowolenia za pośrednictwem tekstu, to *Pan Tadeusz* jest prawdziwym zwiastunem ucieczki literackiej. Pierwsze dzieło jest monumentalną kompensacją, drugie monumentalną restauracją minionego czasu [...]. Uwalnia się od wła-

⁷⁸ Por. Zbigniew Kuderowicz: *Hegel*, s. 167 nn.

⁷⁹ Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 69. [Podkreślenie M. Z.]

⁸⁰ “«Poeta» - jak powiedział jeden ze znakomitych współczesników Mickiewicza – Norwid – jest organizatorem «wyobraźni narodowej». W tym sensie na długie lata organizował Mickiewicz wyobraźnię narodową, nie tylko wtedy, gdy odkrywał nowe dziedziny wrażliwości, nie tylko wtedy, gdy wprowadzał do swoich utworów język mówiony i powtarzał to, co żyło w powszechnej świadomości. Dzięki tej zdolności wyrażania powszechnie dostępnych treści mógł stać się poetą narodowym.” Mieczysław Jastrun: *Szkic o Adamie Mickiewiczu*. Warszawa 1955, s. 19.

nych udręk za pośrednictwem arcydzieła prowadzi też do swoistego zubażania terytorium poezji [...]. Rozchwianie w jej sakralnej wartości, rozchwianie w słowie jako zaklaniu historii i panaceum ducha należy uznać za przyczynę zjawiska, które cechuje ostatnie dwadzieścia lat poety, gdy kompensacją nie jest już dla niego poezja, lecz jej nieobecność. Tak mogą być odczytywane księgi biblijne: *Księgi narodu polskiego* i *Księgi pielgrzymstwa polskiego* – Mickiewicz stara się w nich zrealizować bezpośrednio język proroka, gdy pośrednio unika poezji. Jej obecność sygnalizują emocja i ton, ale nie krępują jej ramy gatunku i struktury. Można w ten sposób odebrać też [...] *Historię przyszłości*, którą Mickiewicz niszczy razem z innymi swoimi rękopisami w okresie, gdy bezskutecznie próbuje zbudować przyszłość, angażując się wprost w konkretną działalność w otaczającej go rzeczywistości⁸¹.

W *Księgach* nie chodzi już tylko o poezję żywą, skierowaną i przemawiającą do wyobraźni odbiorcy, lecz zespolenie ‚słowa‘ i ‚czynu‘. ‚Słowo‘ ma sens tylko wtedy, gdy pociąga za sobą ‚czyn‘: „... ci, którzy opowiadali Wam słowo Wolności, i cierpieli więzienia i bicia, a ci którzy najwięcej ucierpieli, szanowni są, a ci którzy śmiercią zapieczętują naukę swą, święci będą”⁸². Jeśli potraktować *Księgi* jako manifest ‚poezji czynów‘, stanie się jasne, dlaczego Mickiewicz starał się wykreować nową formę ekspresji – wszystko zostało podporządkowane logice oraz zrealizowaniu funkcji perswazyjnej manifestu.

Wykład figuralny⁸³ *Ksiąg* pozwolił na odejście od chronologicznego toku typowej narracji historiozoficznej, umożliwił zanegowanie linearnego ciągu narracji, wymagającej spójnej i rzeczowej argumentacji, rozbijając ciągi logiczne i kreując sugestywne obrazy i symbole⁸⁴. Pozwoliło to na bardzo dowolne wyselekcjonowanie i połączenie wybranych faktów z historii Polski oraz historii powszechnej, a następnie zespolenie ich w zaszyfrowane – i przez to wieloznaczne – ciągi symboliczne⁸⁵. Narracja prowadzona jest tu nie z pozycji poety-rewelatora, lecz przez anonimowy głos proroka, aby w ten sposób skupić uwagę czytelnika na samym przekazie. Mickiewicz po to „posłużył się [...] schematem eschato-

⁸¹ Bojan Biolczew: *Po drugiej stronie mitu*, s. 208-209.

⁸² Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 23.

⁸³ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s.33-57.

⁸⁴ “[D]owolnościom chronologicznym towarzyszy swobodne przeskakiwanie z epoki do epoki [...] a posłużenie się parataktyczną składnią “rozrywa ciągłość wykładu, pozbawiając go logicznej spójności”. Dzięki temu “zdania zaczynają mieć walor same dla siebie, stają się aforyzmami.” Nie ma w *Księgach* “zdań nieważkich” obojętnych w stosunku do celu nadrzędnego. Wszystkie są znaczące, wszystkie niejako wypowiedane z naciskiem. Jak w księgach natchnionych każde zdanie domaga się interpretacji, która z kolei rzutuje na ostateczne rozumienie całości. Ta cecha *Ksiąg*, głęboko ze stylizacją biblijną powiązana, sprawia, że cały utwór posiada jedność wyższego rzędu, jedność systemu ważkich znaków.” Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 213 n.

⁸⁵ Stefania Skwarczyńska sugeruje, że przesłanie *Ksiąg* korelowało z “atmosfer[ą] karbonarskich katechizmów, operujących na drugim stopniu wtajemniczenia przesłankami mesjanizmu.” Por. Stefania Skwarczyńska: *Mickiewicz a rewolucja frankfurcka w 1833 roku (O nowe oblicze Mickiewicza w latach 1832-1833)*. [W:] tejże: *W kręgu wielkich romantyków polskich*. Warszawa 1966, s. 149-212, tu s. 152.

logicznym”⁸⁶, aby „chronologi[ę] historyczną” mogła zastąpić „chronologia duchowa”, a „motywacj[ę] historyczną – motywacja moralna”⁸⁷. Profetyczny przekaz *Ksiąg*, wpisany akurat w tak skonstruowany schemat, pozwala ogłosić ideę „połączenia wszystkich ludów chrześcijańskich, w imię Wiary i Wolności”⁸⁸ niepodważalną doktryną. A ponieważ wykładnia profetyczna mówi, że „«wieki przeszłe» są «pojmowane» z punktu widzenia przepowiadanej przyszłości”⁸⁹, wykładnia wydarzeń przyszłych zależy tylko i wyłącznie od profety, natomiast rola i znaczenie historii zostaje wydatnie zredukowane, żeby nie powiedzieć zinstrumentalizowane – „historia jest po to, aby potwierdzić prawdziwość proroctwa”⁹⁰. Potrzeba uniwersalizowania „koncepcji związku figuralnego” doprowadziła także „do [...] sekularyzacji”⁹¹ biblijnej wykładni eschatologicznej w odniesieniu do osoby Chrystusa. Stąd Chrystus w *Księgach* to nie Odkupiciel, lecz „reformator społeczny [...]”. Nauka jego nie jest nowym objawieniem, tylko przypomnieniem pierwotnej wiary w «jednego Boga» Znaczenie męki i zmartwychwstania Chrystusa ogranicza się do obalenia despotyzmu, niewolnictwa i przywrócenia monoteizmu”⁹². Należy sobie zadać pytanie, jaki jest cel tych wszystkich zabiegów? Otóż *Księgi* są manifestem mesjanistycznej ‚poezji czynów‘ i millenarystycznej dialektyki, które mają umożliwić negację, odwrócenie bądź przededefiniowanie najważniejszych kategorii wywodzących się z systemu filozoficznego Hegla.

Księgi narodu polskiego otwiera następujące zdanie: „Na początku była wiara w jednego BOGA, i była Wolność na świecie. I nie było praw, tylko wola BOGA, i nie było panów i niewolników, tylko patriarchowie i dzieci ich”⁹³. Opozycja, która otwiera *Księgi*, nawiązuje do Hegłowskiej dialektyki pożądania, wyrażonej przy pomocy relacji ‚Pan–

⁸⁶ „Mickiewicz nie pisał eschatologicznej historii ludzkości. Mickiewicz *posłużył się tylko schematem eschatologicznym*.” Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 69. [Podkreślenie M. Z.]

⁸⁷ Por. Tamże, s. 53; Por. także Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s.116n.

⁸⁸ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 14.

⁸⁹ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 41; Por. także Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s. 119.

⁹⁰ Tamże, s. 41.

⁹¹ „Po to, żeby los i rola Chrystusa mogły być figurą losu i roli narodu polskiego, postać Chrystusa trzeba było ukazać w wymiarze historii świeckiej, pomijając to wszystko, co nie mogło wypełnić się w losie i roli Polski. Przedstawienie w *Księgach* narodu eschatologicznego cyklu upadku i odkupienia człowieka, wysunięcie na plan pierwszy boskiej misji Chrystusa przesunęłoby kryteria wartości. Jeśli nadrzędnym celem dziejów ludzkości miało być wyzwolenie narodów, a zwłaszcza narodu polskiego, nie zaś zabawienia człowieka, to celowi temu trzeba było podporządkować nawet eschatologię chrześcijańską. Tak – w planie całego utworu – tłumaczy się *sekularyzacja koncepcji Chrystusa*.” Tamże, s. 47, por także s.48 n, s. 75-79. [podkreślenie – M.Z.]

⁹² Tamże, s. 68.

⁹³ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 7.

Niewolnik⁹⁴. I choć u Hegla „Pan” i „Niewolnik” to „dwa człony skrajne” i „sobie nawzajem przeciwstawne”, a ich zestawienie ma przede wszystkim uwypuklić „aspekt nierówności dwóch Samowiedz”⁹⁵, które ostatecznie uznając siebie nawzajem, mają przewyciężyć wyjściową antynomię, to proces recepcji koncepcji Hegla nie odnosi się tylko i wyłącznie do procesu samopoznania człowieka. Alexandre Kojève (w swoich wykładach, które powstały niemal dokładnie sto lat po Heglu) w następujący sposób charakteryzuje uniwersalność relacji „Pan–Niewolnik”:

Inaczej mówiąc, człowiek *in statu nascendi* nigdy nie jest człowiekiem po prostu. Z konieczności i z istoty rzeczy jest on zawsze bądź Panem, bądź Niewolnikiem. O ile rzeczywistość ludzka może powstać jako rzeczywistość społeczna, o tyle społeczność jest ludzka – przynajmniej w swym początku – tylko pod warunkiem, że zawiera w sobie element Panowania i element Niewoli, istnienia «samoistne» i istnienia «niesamoistne». I właśnie dlatego mówić o początku Samowiedzy, to z konieczności mówić «o samoistości i niesamoistości Samowiedzy, o Panowaniu i Niewoli.» Skoro istota ludzka powstaje tylko w walce i dzięki walce, która kończy się stosunkiem pomiędzy Panem a Niewolnikiem, to również postępujące urzeczywistnienie i objawienie tej istoty może się dokonywać tylko jako *funkcja owego fundamentalnego stosunku społecznego*. Skoro człowiek nie jest niczym innym, niż swoim stawaniem się, skoro jego ludzkie istnienie w przestrzeni, jest jego istnieniem w czasie albo jako czas, skoro objawiona ludzka rzeczywistość nie jest niczym innym niż *historią powszechną*, to ta historia musi być historią wzajemnej interakcji między Panowaniem a Niewolą: «dialektyka» historyczna jest «dialektyką» Pana i Niewolnika⁹⁶.

To na rozpatrywaną właśnie z tego punktu widzenia relację „Pan–Niewolnik”, traktowaną jako fundamentalny stosunek społeczny oraz istota człowieczeństwa, nie ma zgody w *Księgach*. Wizja idealnego (pra)początku ludzkości, gdy ustanowione zostały prawa (naturalne) i panowała jedność, przeczy traktowaniu stanu zniewolenia jako stanu wyjściowego i kluczowego dla zrozumienia natury człowieka i świata. Wizję *Ksiąg* można potraktować jako fundamentalne pytanie: jak to się stało, że naszą świadomość ukształtowało zaprzeczenie wolności, ucieleśnione w podziale wolnych jednostek ludzkich na „panów i niewolników”⁹⁷? Jak w takim razie możliwe jest jego przewyciężenie, skoro w relacji „Pan–Niewolnik” wychodzimy niejako od usankcjonowania niewolnictwa jako zasady konstytutywnej dla natury człowieka i uniwersalnej w odniesieniu do mechanizmów społecznych? Resemantyzacja relacji „Pan–Niewolnik” implikuje przecież także resemantyzację jej

⁹⁴ Relacja nazwana przez Hegla „Herr-Knecht” różnie jest tłumaczona przez polskich badaczy heglizmu: „Pan” – „Niewolnik” bądź „Pan-Niewolnik” (por. Stanisław Łojek: *Hegel*, 166-170), „Panowanie i Niewola” (Światosław Feliks Nowicki za Alexandrem Kojévem), a także „pan” – „sługa” (por. Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia*, s. 256-257).

⁹⁵ Alexandre Kojève: *Zamiast wstępu*. [W:] *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 16.

⁹⁶ Tamże, s. 13. [Podkreślenia M. Z.]

⁹⁷ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 7.

poszczególnych członów. Przewycięzeniem i warunkiem osiągnięcia wolności ma być zaakceptowanie tej relacji, a ta pociąga za sobą – przyjmując ją za punkt wyjścia – uznanie jej poszczególnych elementów. Hegłowska dialektyka pożądania zostaje z wobec tego w *Księgach* skonfrontowana z podstawowym pytaniem o genezę i przyczynę zaistnienia relacji. Co powinno być podwaliną badania relacji międzyludzkich? Co uznać za punkt wyjścia i normę, a co za jej pogwałcenie i skutki współczesnego kryzysu cywilizacji europejskiej? Zdanie otwierające *Księgi* rozwiewa wszelką wątpliwość w tej kwestii: „Na początku [...] nie było panów i niewolników, tylko patriarchowie i dzieci ich”⁹⁸. Problem zniewolenia pojawia się w dopiero w wyniku sprzeniewierzenia, gdy „ludzie wyrzekli się Boga jednego”⁹⁹, a jedność i tożsamość wiary oraz wolności – jednej idei łączącej wszystkich w braterstwie, równości – a przede wszystkim wolności –, idei nie znająca żadnych podziałów – zostaje rozbita. Niewola jest efektem zdrady i formą kary, jaką „Bóg zesłał na bałwochwalców. [...] I stała się połowa ludzi niewolnicą drugiej połowy, chociaż wszyscy pochodzili od jednego Ojca. Bo wyrzekli się tego pochodzenia, i wymyślili sobie różnych Ojców”¹⁰⁰. Skoro wolność jest punktem wyjścia, to zniewolenie jest procesem rozkładu, rozbicia *praidei*. A za jego eskalacją stoi despotyzm, reprezentowany przez „Imperatora Rzymskiego”, który zawłaszczył pojęcia „cnoty” i „zbrodni”, po to, by mogła być realizowana „tylko jego wola”¹⁰¹. Ostateczne usankcjonowanie stanu rzeczy, tj. zerwanie z „Wiarą i Wolnością” dokonuje się za sprawą filozofii: „I znaleźli się Filozofowie, którzy dowodzili, iż Imperator tak czyniąc, dobrze czyni”¹⁰². Filozofowie stają się w ten sposób poplecznikami despotów, gdyż nie tylko dopuszczają się zaniechania obrony „Wiary i Wolności”, ale nie podejmują żadnej próby przeciwstawienia się postępującemu zniewoleniu i zawłaszczaniu pojęć przez despotów. Ponieważ żadna doktryna filozoficzna nawet nie próbowała przeciwstawić się despotyzmowi, „Imperator Rzymski nie miał ani pod sobą, ani nad sobą, nic takiego, co by szanował”¹⁰³.

Zgodnie z Hegłowską dialektyką pożądania, sprzecznie ukierunkowane dążenia przedstawione w postaci relacji ‚Pan–Niewolnik‘ mają umożliwić zaistnienie nowoczesnej

⁹⁸ Tamże. [Podkreślenie M.Z.]

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże.

wolności, gdy „tylko zapanuje między nimi równowaga”¹⁰⁴, gdy (samoświadome) indywiduum zrezygnuje z części swoich zawłaszczających roszczeń, ustępując niejako pola dla roszczeń innych. Wyobrażenie nowoczesnej wolności łączy się więc w ujęciu Hegla z pojęciem kompromisu, gdyż tylko „pojednanie”, „przewyciężenie” zawartej w dialektyce pożądanego antynomii ma szansę zapobiec wyobcowaniu jednostki z rzeczywistości, a w konsekwencji i ze społeczeństwa. „[P]ełna realizacja istoty człowieka wymaga takiego pojednania i utożsamienia się z rzeczywistością, które może się dokonać jedynie na wyższym poziomie, osiągalnym dzięki przekształceniu świata empirycznego zgodnie z duchowymi celami człowieka”¹⁰⁵. Osiągnięcie stanu równowagi między poszczególnymi zindywidualizowanymi roszczeniami ma doprowadzić do spotęgowania wolności. Pogodzenie interesu jednostki z interesem ogółu, doprowadzenie sprzecznych dążeń do stanu równowagi, wynika z ujmowania jednostki i społeczeństwa jako organicznej całości. W *Zasadach filozofii prawa* Hegel pisze:

Jednostka musi w wykonaniu swych obowiązków znajdować zarazem, w jaki sposób swój własny interes, własne zaspokojenie czy własną kalkulację, a z jej stosunku musi wyłoni się dla niej w państwie jakieś prawo, dzięki któremu rzecz ogólna staje się jej własną rzeczą szczegółową. Interesu szczegółowego nie powinno się naprawdę usuwać na bok czy nawet rugować, powinno się do doprowadzić do zgodności z interesem ogólnym¹⁰⁶.

Wynika z tego, że wolności trzeba wypatrywać tam, gdzie dojdzie do zniesienia antynomii: indywiduum – społeczeństwo, gdyż sprzecznie ukierunkowane „interesy [...] – o ile tylko zapanuje między nimi równowaga” – stworzą warunki do zaistnienia „nowoczesnej wolności”¹⁰⁷. Istotnym ukonkretnieniem pojęcia wolności w ujęciu Hegla jest odrzucenie indywidualizmu, które wiąże on z pojęciami „wolnej woli” oraz „wolności pustej”. Wymownym przykładem jest dla niego „wolność polskiej szlachty”, która doprowadziła w jego mniemaniu do utraty jednej z podwalin państwa, tj. „suwerenności wewnętrznej”. Hegel odrzuca takie rozumienie wolności, które nie zawiera w sobie formy konieczności¹⁰⁸. Ważna jest również motywacja, która nakazuje wpisać wyższą konieczność w pojęcie wolności. Jest nią priorytet wewnętrznej siły państwa, nakazujący przyznać jednostkom jedynie ekwiwalent wolności. To ustanowienie odpowiednich praw, ma zrekompen-

¹⁰⁴ Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia*, s. 259.

¹⁰⁵ Stanisław Łojek: *Hegel*, s. 192.

¹⁰⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Zasady filozofii prawa (Grundlinie der Philosophie des Rechts)*, tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 248.

¹⁰⁷ Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia*, s. 255.

¹⁰⁸ Por. Zbigniew Kuderowicz: *Hegel*, s.190-198, tu s. 190.

sować nałożenie na jednostkę obowiązków wobec rządu¹⁰⁹. Hegel w tym właśnie widzi szansę sprawnego działania społeczeństwa obywatelskiego, mającego uruchomić samoregulujący mechanizm. Różnie ukierunkowane cele jego poszczególnych członków same znajdą się (prędzej czy później) w stanie równowagi, gdy ich realizacja będzie przebiegała według zasady, zgodnej z naturą ludzką, czyli, gdy jednostka będzie starała się wykorzystać potrzeby innych do osiągnięcia celów własnych. Społeczeństwo stanie się wtedy sferą powiększającej się wolności, w której każdy może i powinien działać zgodnie z własnym dobrze pojętym interesem, gdyż będzie to działanie równoznaczne z zaspokajaniem potrzeb innych¹¹⁰.

W ten sposób myślenie Hegla doprowadza do gruntownego przededefiniowania pojęcia wolności – traci ona swój atrybut wartości najwyższej i staje się synonimem harmonii, a przez to kompromisu. W opozycji do takiego rozumienia wolności w *Księgach* pojęcie to podlega absolutyzacji. Zostaje mu nadana wartość najwyższa, co więcej, przez wprowadzenie nierozzerwalnej pary pojęć, jaką stanowi „Wiara i Wolność”¹¹¹, uzyskuje ono wymiar sakralny, przyjmując postać „religii wolności”¹¹². Również teza Hegla głosząca, że spotęgowanie wolności możliwe jest w momencie pogodzenia sprzecznych interesów i zharmonizowania własnych roszczeń z roszczeniami innych, tj. doprowadzenia ich do stanu równowagi, zostaje w wykładzie figuralnym zdyskredytowana. Pojawienie się w *Księgach* pojęć „Równowaga” oraz „Interes” zapowiada następujący obraz:

Zawołali tedy [królowie] do ludzi rycerskich: Po co macie chodzić do Ziemi Świętej, daleko jest; bijcie się lepiej jedni z drugimi. A Filozofowie dowodzili zaraz, iż głupstwem jest wojować za Wiarę. / Królowie tedy wyrzekłszy się CHRYSYUSA, porobili nowe bogi, bałwany, i postawili je przed obliczem Narodów, i kazali im kłaniać się, i bić za nie¹¹³.

Nie przypadkiem „Filozofowie” i „Królowie” ponownie pojawiają się równocześnie i działają zaskakująco jednomyślnie. To, że „Równowaga” i „Interes” stanowią jedynie fasadę polityki ekspansjonistycznej, wynika z okoliczności, w jakich się pojawiły. Po zdeprecjonowaniu „Wiary” przez „Filozofów” i „wyrzeczeniu się CHRYSYUSA” przez „Królów”,

¹⁰⁹ Por. Tamże, s.134.

¹¹⁰ Por. Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia*, s. 323 n.

¹¹¹ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 34-40; Alina Witkowska: *Wielcy romantycy polscy*. Warszawa 1980, s. 84-86.

¹¹² Por. Zofia Stefanowska: *Historia i profecja. Studium o «Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego» Adama Mickiewicza*. Warszawa 1962, s. 85.

¹¹³ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 10.

filozofia i polityka muszą się zwrócić przeciwko „Wolności”. „Równowaga” i „Interes” (wraz z „Mocą” – jak nazwana została polityka siły – oraz „Kołem”, będącym wyobrażeniem polityki cesji terytorialnych, w tym zaborów Polski) stają się w ten sposób określeniami, które stworzyły fundament zawiązania Świętego Przymierza. Można również do nich sprowadzić retorykę państw, decydujących o kształcie Europy ponapoleońskiej w czasie Kongresu Wiedeńskiego. Jednoczesne uwydatnienie obydwu pojęć – „Równowaga” oraz „Interes” – spełniających w *Księgach* rolę manifestacji despotyzmu (oraz spinających klamrą cały proces jego eskalacji od momentu zaistnienia po kulminację, jaką jest zdrada, umęczenie i uśmiercenie Wolności, reprezentowanej przez “Naród polski”) – pozwala na podkreślenie identycznej roli polityki i filozofii, oraz skonstruowanie swoistego *iunctim* między kluczowymi pojęciami zaborczej, ekspansjonistycznej polityki a konstytucyjnymi pojęciami, pochodzącymi z filozofii Hegla.

I narody, stworzone na obraz Boży, kazano uważać jako kamienie i bryły, i obcinać je, aby jedno ważyły jedne jak drugie. I państwo, ojczyznę ludzi, kazano uważać jako sztukę monety, którą dla okrągłości obcinano. / I znaleźli się Filozofowie, którzy pochwalili wszystko, co wymyślili królowie. [...] / A nieprzyjacielem Waszym jest nie tylko *trójca szatańska*, ale wszyscy, którzy czynią i mówią w imię *trójcy* tej, a tych liczba jest wielka między cudzoziemcami, z c z c i c i e l i *Mocy i Równowagi i Koła i Interesu*¹¹⁴.

Jeśli prześledzimy przełomowe momenty dziejów ludzkości, naszkicowane w *Księgach*, oraz podsumujemy rolę filozofów we wszystkich kluczowych wydarzeniach, które można uogólnić jako eskalację despotyzmu, to okaże się, że właśnie filozofom przypada coraz większa rola w tym procesie. Konkretyzacja takiej wykładni historii ma miejsce po przywołaniu dwóch postaci – „mędrców fałszywych”:

A z tych mędrców fałszywych, kapłanów *Baala i Molocha*, i *Równowagi*, dwóch było najślawniejszych. Pierwszy nazywał się *Machiawel*, co znaczy z greckiego: człowiek *chciwy wojny*; iż jego nauka prowadziła do wojen ustawicznych, jakie były między poganami Grekami. / Drugi zaś żyje dotąd, i zowie się *Ancillon*, co znaczy, z łacińskiego: *syn niewolnicy*; iż jego nauka prowadzi do niewoli, jaka była u łacinników¹¹⁵.

Jeśli zestawimy ten fragment zamieszczony w *Księgach narodu polskiego* z fragmentem w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*, w którym „filozofów” zastępuje uogólniające pojęcie „uczeni”, określane jako ci, którzy „zamiast chleba” rozdają „truciznę”, zauważymy wymienną nazwisk, służących jedynie do opisu szerszego zjawiska:

¹¹⁴ Tamże, s. 30. [podkreślenie M.Z.]

¹¹⁵ Tamże, s. 12.

[...] i głos ich stał się jak szum młynów pustych, w których nie było już zboża wiary; a więc młyny szumią, a nikt się z nich nie nakarmi. / A Wy staliście się kamieniem probierczym ksiąząt i mędrców świata tego; bo w pielgrzymstwie Waszym aza nie więcej Wam pomagali żebracy niż książęta, a w bitwach Waszych w więzieniach, i ubóstwie, aza nie więcej Was nakarmił pacierz niżeli nauka Voltaira i Hegla, które są jako trucizna, i nauka Guizota i Cousina, którzy są jako młyny puste?¹¹⁶

Wszyscy wymienieni – filozofowie (reprezentujący jednocześnie instytucje państwowe) – odsyłają do Prus oraz Hegla i jego filozofii. Dlatego wśród wymienionych znajdziemy nazwisko współczesnego Mickiewiczowi Johanna Petera Friedricha (a właściwie Jeana Piera Frédéric) Ancillona, kalwińskiego teologa i kaznodziei, wychowawcy następcy tronu, a następnie króla Prus Fryderyka Wilhelma IV, w 1832 roku sprawującego urząd pruskiego ministra spraw zagranicznych i jednocześnie członka Akademii Nauk i radcy stanu w Departamencie Kultury. Figuruje tu także Voltaire, doradca króla pruskiego, Fryderyka II, obok François Guizota premiera Francji w latach 1830-1848, głównego ideologa orleanizmu¹¹⁷. Obecne jest tu także nazwisko Wiktora Cousin, przedstawiciela francuskiej szkoły filozoficznej. Już pod koniec lat dwudziestych Cousin znalazł się pod wpływem Hegla, wielokrotnie się z nim spotykał w Niemczech i został pierwszym propagatorem jego poglądów we Francji. Do tego trzeba dodać, że w 1840 roku to właśnie Victor Cousin, nie tylko filozof, ale i minister oświaty, tworzy katedrę slawistyki w Collège de France i to on zaprasza (po rekomendacji Julesa Micheleta i Edgara Quineta) Mickiewicza do Paryża.¹¹⁸ Listę zamyka bardzo dobrze wszystkim znane nazwisko żyjącego na przełomie XV i XVI wieku pisarza Niccolo Machiavelli’ego, któremu przypisuje się usankcjonowanie oderwa-

¹¹⁶ Tamże, s. 2.

¹¹⁷ Francuski „liberalizm opozycji” (Benjamin Constant) zrodził się z negacji absolutyzmu, a swą nazwę zawdzięcza temu, iż – jak podkreśla Pierre Manent, śledząc europejską historię liberalizmu – „żył [on] z tego, iż pozostawał w opozycji”. W czasie Rewolucji Lipcowej 1830 roku liberałowie, z Benjaminem Constantem na czele, głosili prymat zasady wolności i suwerenności ludu. Natomiast François Guizot jest już „z pewnością autorem, który starał się [...] uwolnić liberalizm z opozycyjnych przyzwyczajień, które go przyciągały i poniekąd inspirowały.” Po przejęciu władzy nowy rząd zaczął głosić zasadę „złotego środka”, rozbudowując Monarchię Lipcową. Tę transformację można było odebrać jako zwrot w stronę apologii państwa i podążanie w kierunku modelu pruskiego. W nieukończonym traktacie filozoficznym Guizot bardzo wyraźnie czerpie inspiracje z dialektyki Hegla. „[F]ilozofia polityczna i jej analiza natury politycznej człowieka doprowadziły go – pisze Pierre Manent – do podważenia rozróżnienia na społeczeństwo i Państwo, na którym oparł swoją politykę praktyczną. [...] W samym głoszeniu tego rozróżnienia podkreślał on z naciskiem wartość a nawet nadrzędność władzy politycznej; oczywiście, starał się on, w swojej analizie dialektyki, jaka zachodzi między tymi dwiema instancjami, połączyć je za pomocą trzeciej i jednoznacznej rzeczywistości: «hierarchii naturalnych». Jego tak trafny opis szczególnego charakteru nowożytnej polityki opierał się jednak na rozróżnieniu, które przyjęta przez niego koncepcja natury spraw ludzkich pozbawiała wszelkich podstaw.” Pierre Manent: *François Guizot: liberalizm rządu oraz Benjamin Constant i liberalizm opozycji* [W:] *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. A. Miszański. Kraków 1994, s. 135-148 i 124-134, tu s. 137 i 146 n.

¹¹⁸ Por. Biełan Biolczew: *Po drugiej stronie mitu*, s. 215.

nia się etyki od polityki. W przypadku Machiavell'iego mamy jeszcze jeden dodatkowy łącznik z państwem pruskim:

*Fryderyk, którego imię znaczy przyjaciel pokoju, wynajdywał wojny i rozboje przez całe życie, i był jako Szatan wiecznie dyszący wojną, który by przez pośmiewisko nazywał się Chrystusem Bogiem pokoju. (...) / I ten Fryderyk na pośmiewisko mądrości napisał księgę, którą nazwał *Anti-Machiawel*, czyli przeciwnik Machiawela, a sam czynił podług nauki Machiawela*¹¹⁹.

Zawarta w *Księgach* Krytyka filozofii (w domyśle racjonalistycznej), budującej autorytet państwa (w domyśle autorytarnego) oraz sankcjonująca wyłączenie moralności z polityki, wykracza poza wymiar poznawczy. Zakwestionowanie przez Mickiewicza przekonania, że filozofia zdolna jest do odkrycia „prawd żywych”, zostaje uogólnione i wykorzystane do typologizacji postawy: negującej wiarę, nadzieję, miłość. Postawy nie tylko nie potrafiącej kroczyć drogą prawdy, lecz świadomie wypierającej się wiary, negującej prawomocność walki o wolność, a tym samym realizacji ideału człowieczeństwa w imię amoralizmu politycznego, który jest fundamentem legitymizującym despotyzm¹²⁰.

Dlatego do charakterystyki postawy „dobrego Polaka” zostały w *Księgach* wybrane trzy cnoty, będące fundamentem etosu chrześcijańskiego (wprowadzone do kanonu teologicznego przez św. Augustyna), a także rycerskiego, które tworzą kombinację na wzajem warunkujących się uczuć: wiary, nadziei i miłości. Miłość pozwala mieć nadzieję, nadzieja nie pozwala wygasnąć miłości, przy czym miłość i nadzieja mogą wyrosnąć jedynie na gruncie wiary. A skoro w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* Wiara jest tożsama z Wolnością, to rezygnacja z wiary, nadziei i miłości jest nie tylko równoznaczna z przyzwoleniem na zatrzymanie „pochodu wolności”, lecz oznacza zatrzymanie walki o urzeczywistnienie ideału człowieczeństwa. W ten sposób skonceptualizowane zostają dwie wykluczające się postawy. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z opartą na trzech filarach (wiara, nadzieja, miłość) postawą afirmacji wolności i człowieczeństwa oraz konsekwentnej walki o nie. W drugim przypadku natomiast jest to postawa rezygnacji z walki o wolność, która, implikując odżegnanie się od trzech członów postawy pierw-

¹¹⁹ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 12.

¹²⁰ Zarówno w wykładzie figuralnym, jakim są *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* jak i *Prelekcjach paryskich* krytyka racjonalizmu jest „krytyką totalną, zakładającą ścisły, bezpośredni związek między strukturą myślenia a typem osobowości, kultury i więzi społecznej. Wątki charakterystyczne dla romantyzmu konserwatywnego, atakującego rozum jako antyhistoryczną siłę destrukcyjną, przeplatają się w niej z wątkami charakterystycznymi dla romantyzmu postępowego, traktującego «zimny rozum» jako siłę broniącą status quo i przeciwstawiającego mu rewolucyjną energię natchnienia, egzaltacji i entuzjazmu.” Por. Andrzej Walicki, *Adama Mickiewicza*, s. 225.

szej: wiary, nadziei i miłości, oznacza również rezygnację z walki o upowszechnianie się ideału człowieczeństwa. To dlatego postawa „dobrego Polaka” staje się nadzieją świata, a Polska otrzymuje misję. Tylko Polacy nie zrezygnowali jeszcze z walki o fundamentalne cnoty, o ideał człowieczeństwa, o „Wiarę i Wolność”:

Na jakich ludziach Ojczyzna Wasza największe pokładała nadzieje, i dokąd pokłada? [...] na ludziach, których nazywaliście dobrymi Polakami, pełnych uczucia [...] Miłości i nadziei. [...] Otóż i świat jest jak Ojczyzna, a Narody jak ludzie. Świat pokłada nadzieję na Narodach wierzących, pełnych Miłości i Nadziei¹²¹.

Wiara, nadzieja i miłość warunkują również dotarcie do „prawd moralnych”, które w przeciwieństwie do „prawd rozumowych”, pociągają za sobą „czyn”. W *Prelekcjach paryskich* Mickiewicz w taki sposób definiuje pojęcie prawdy, że prawda i czyn wzajemnie się warunkują: prawda jest już niemal krokiem w stronę czynu, a czyn zaświadcza o prawdzie. Píše on: „Owóż w prawdach moralnych, cokolwiek kto głosi, cokolwiek podaje, ma obowiązek realizować i prędzej czy później będzie wystawiony na próbę, aby się okazało, czy miał zamiar i siłę wprowadzić to w czyn”¹²². W przeciwieństwie do „prawd moralnych”, zmuszających do działania oraz okupionych – tożsamy z czynem – wysiłkiem, móżem, cierpieniem i poświęceniem, „prawdy rozumowe”, które są produktem operacji myślowej, osiągalnym na drodze dysputy filozoficznej (co świadczy jedynie o „rozprężeniu” i „braku lub niedostatku siły w ludziach”), mogą być nazwane jedynie prawdami „zewnętrznymi”, bądź „częstkowymi”. Są one, w ocenie Mickiewicza, moralnie obojętne: „prawdy rozumowe nie obowiązują do niczego; nikt nie czuje się w obowiązku dać się ukrzyżować, aby dowieść, że to lub owo twierdzenie fizyczne czy matematyczne jest prawdziwe”¹²³. Mickiewicz przeciwstawia „prawdę żywą”, prawdę świadka wydarzeń, którą cechuje prostota i oczywistość, a za której potwierdzenie uznaje on osobę świadka i jej czyn, „prawdzie martwej”, jaką jest prawda „doktrynerów” i „mędrków”¹²⁴.

Refleksję filozoficzną Hegla łączy z myśleniem w kategoriach politycznych jego idea państwa racjonalnego¹²⁵, będąca jednocześnie apologią państwa, które jest dla filo-

¹²¹ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 26-27.

¹²² *Z wykładu IX. Kurs czwarty, grudzień 1843 – lipiec 1844*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, s. 282.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Por. Zbigniew Kuderowicz: *Hegel*, s. 128 nn.

zofa „najwyższą prawdą rzeczywistości ducha”¹²⁶. Uważa on, że jedynie w państwie może zaistnieć „sprawiedliwość w swojej realności”¹²⁷ i tylko „dzięki organicznej strukturze państwa” może się ziścić „wolność rozumna”¹²⁸. Również „sprawiedliwy człowiek istnieje tylko jako obyczajny członek państwa”¹²⁹. Wynika z tego, iż zgodnie z wykładnią Hegla „suwerenność narodu nie jest do pomyślenia poza państwem, jest ona wartością, która przysługuje tylko państwu i którą jedynie państwo może urzeczywistnić”¹³⁰. W *Filozofii prawa* Hegel, przedstawiając problem wewnętrznej i zewnętrznej suwerenności państwa, nie tylko uważa za bezpodstawne wszelkie powoływanie się na suwerenność narodu, upatrując jego przyczynę w „jakimś niesamowitym wyobrażeniu o narodzie”¹³¹, lecz kwestionuje istnienie narodu jako takiego, jeśli nie posiada on państwa i władcy. Pisze: „O suwerenności narodu można mówić w tym sensie, że naród jest w ogóle na zewnątrz czymś samoistnym i tworzy własne państwo”¹³². Naród pozbawiony swego przywództwa jest – dla Hegla – jedynie „bezkształtną masą, która nie stanowi już państwa i której nie przysługują już żadne z określeń właściwych tylko ukształtowanej w sobie całości: suwerenność, rząd, sądy, zwierzchność, stany i cokolwiek by to jeszcze było”¹³³. Zdolność utworzenia własnego (sprawnie działającego) państwa stała się zatem istotnym, rozstrzygającym kryterium: tylko narody posiadające własne państwo są w stanie się rozwijać, podążać drogą postępu i rozwoju cywilizacyjnego, gdyż tylko państwo może urzeczywistniać „prawo pozytywne”¹³⁴. Istotnym elementem myślenia o państwie i prawie jest ustalenie kryteriów, decydujących o przyznaniu prawa do atrybutu „pozytywny”:

prawo zyskuje pewien element pozytywny [...] dzięki szczegółowemu charakterowi narodowemu jakiegoś narodu, dzięki szczeblowi jego historycznego rozwoju i wzajemnemu powiązaniu wszystkich, należących do konieczności naturalnej, stosunków; [...] dzięki temu, że system prawa ustawowego musi koniecznie zawierać w sobie zastosowanie ogólnego pojęcia do szczegółowych, z zewnątrz się biorących, właściwości przedmiotów i przypadków – zastosowanie, które nie jest już myśleniem spekulatywnym i rozwijaniem

¹²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wykłady z historii filozofii (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 2. Warszawa 1996, s. 114.

¹²⁷ Tamże, s. 115.

¹²⁸ Tamże, s. 131.

¹²⁹ Tamże, s. 125.

¹³⁰ Zbigniew Kuderowicz: *Hegel*, s. 129-130.

¹³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 279. Por. także Zbigniew Kuderowicz: *Hegel*, s. 128 nn.; Por. Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia*, s. 341-345.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 281. Por. Zbigniew Kuderowicz: *Hegel*, s. 128 nn.; Por. Ewa Nowak-Juchacz: *Autonomia*, s. 341-345.

¹³⁴ Tamże, s. 26.

pojęcia, lecz dokonywaną przez rozsądek subsumpcją; [...] dzięki ostatecznym określeniom niezbędnym do rozstrzygnięcia [w sferze] rzeczywistości¹³⁵.

W konstrukcji systemu prawa dążenie do uwzględnienia tego, co relewantne tj. do uogólniania praw szczegółowych drogą subsumpcji – ujawniającej Hegłowskie myślenie dialektyczne – okazuje się zasadą konstruowania prawa obowiązującą współcześnie. Natomiast pierwsza częśći wywodu, w której treść „prawa pozytywnego” uzależniona została od szczebla rozwoju historycznego oraz charakteru narodowego, wpisuje się w dziewiętnastowieczny paradygmat postępu cywilizacyjnego¹³⁶ i sankcjonuje wartościujący podział państw na ‚historyczne‘ i ‚niehistoryczne‘ ze względu na osiągnięty przez nie szczebel rozwoju oraz – co jest z powyższym nierozdzielnie związane – na ich charakter narodowy.

Systemowość filozofii Hegla koresponduje z dążeniem, charakterystycznym dla przełomu XVIII i XIX wieku, do odnalezienia paradygmatu dla ówczesnych konstrukcji historiozoficznych. Pojęcie cywilizacji – ukute jeszcze w przedrewolucyjnej Francji – „stało się nieodzowne, ponieważ w jednym syntetycznym skrócie obejmowało tę ogromną już sumę wzorów, które w genezie swej były zachodnioeuropejskie, ale w przeznaczeniu powszechnoludzkie. I coś więcej niż sumę – system”¹³⁷. Nośność pojęcia cywilizacji związana jest z tym, że jego „semantyczna zawartość daje się plastycznie modelować”¹³⁸. To nie przypadek, że pojęcia „cywilizacja» i «postęp» zrosły się ze sobą na trwałe”, gdy nastął „czas pisania historii świata, historii przeszłości i przyszłości rodzaju ludzkiego”¹³⁹, gdy zrodziło się przekonanie, że ludzie „mogą dysponować dziejami lub je tworzyć”¹⁴⁰. ‚Cywilizacja‘ i ‚postęp‘ (konstytutywne dla dyskursu oświeceniowego, a następnie całego wieku XIX) stały się kategoriami o charakterze poznawczym i epistemologicznym, właśnie wtedy, gdy „dzieje usamodzielnily się za pomocą jednorazowego pojęcia podstawowego w liczbie pojedynczej”¹⁴¹, gdy „dawne łacińskie wyrażenie «historia», zatem pojęcie sto-

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ To Hegel uspojnilił pojęcie postępu, konsolidując jego równolegle funkcjonujące znaczenia i jako kategorię poznawczą zastosował do ujęcia w uniwersalne struktury przebiegu dziejów ludzkości. Por. Reinhart Koselleck: *Fortschritt*. [W:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck. Stuttgart 1975, s. 403.

¹³⁷ Jerzy Jedlicki: *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa 1988, s. 27 n.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Reinhart Koselleck: *O dysponowalności dziejami (Über die Verfügbarkeit der Geschichte, 1977)*. [W:] tenże: *Semantyka historyczna*. Poznań 2001, s. 290.

¹⁴¹ Tamże.

sowane do wiedzy i do nauki o sprawach i wydarzeniach, zostało w tym czasie wessane przez pojęcie «dzieje». Inaczej mówiąc: dzieje jako rzeczywistość i refleksja o tych dziejach zostały sprowadzone do tego samego pojęcia, właśnie do pojęcia dziejów w ogóle”¹⁴². Pojęcia te – już w połączeniach: ,postęp cywilizacyjny‘, ,dzieje cywilizacji‘ oraz ,dzieje postępu cywilizacyjnego‘ – służą do opisu takiego wyobrażenia dziejów ludzkości, którym jest jej wspinanie się po kolejnych szczeblach drabiny rozwoju historycznego.

Mickiewicz sięgnął w *Księgach* po fundamentalnie odmienną wizję historii ludzkości, implikującą zupełnie inne rozumienie postępu cywilizacyjnego. Wyobraża on sobie postęp jako „obcowanie duchów”, które „wspólnymi wysiłkami podnoszą się wzajemnie”¹⁴³. Proces wzajemnego doskonalenia nie byłby możliwy bez oddziaływania genialnych jednostek, które dzięki swemu geniuszowi – darowi proroczemu – i intuicji potrafią odczytać zaszyfrowane w rzeczywistości znaki Opatrzności, nawiązać kontakt z czynnikami nadprzyrodzonymi. W figuracyjnie skonstruowanych dziejach ludzkości dochodzi do głosu ,historia symboliczna‘, której skonkretyzowaną wykładnię odnajdziemy w *Prelekcjach paryskich*. Historii nie da się odczytać z perspektywy terażniejszości, jako zamkniętego przedziału¹⁴⁴, gdyż „toczy się w rytmie czasu spirytualnego, stanowi ciąg powtórzeń na coraz szerszą, coraz wyższą miarę [i] składa się z zapisanych szyfrem zapowiedzi i znaków ich spełnienia”¹⁴⁵. Coraz wyższe etapy rozwoju ducha nie mają nic wspólnego z hierarchiczną drabiną rozwoju cywilizacyjnego – są naśladowaniem i odnawianiem praideału, który w ten sposób się upowszechnia i udoskonala oraz pozwala na realizację zamiaru Opatrzności.

Hegłowski „duch dziejów” – przejęty od Herdera – rozumiany jako „nieśmiertelny duch ludzkości”, który żyje nieprzerwanie i działa nieprzerwanie”¹⁴⁶, nie potrzebuje sam się udoskonalać, lecz wymaga jedynie coraz doskonalszych wcieleń, które są jego kolej-

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ *Z wykładu VII. Kurs czwarty (grudzień 1843 – maj 1844)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, s. 273.

¹⁴⁴ Romantyczny „dyskurs o narodowości i/bądź ponadnarodowości (...), poczynając od Mochnackiego oraz młodej krytyki warszawskiej lat 20., przez «linie mickiewiczowską» po tradycjonalistów i – osobno – Norwida [...], skupiny jest nie wokół orzekania, czym te zjawiska są, lecz jak się stają oraz w jaki sposób realizują. Jest to przejaw działania refleksji organicystycznej, upatrującej wszędzie znamiona nieustannego procesu i metamorfozy oraz odnoszącej analizowane fenomeny do osi czasowego *continuum*.” Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s. 118.

¹⁴⁵ Danuta Dąbrowska: *Sny słowiańskie*, s. 120.

¹⁴⁶ Johann Gottfried Herder, *Księga dziewiąta I. Człowiek tak chętnie mniema, że to, czym jest, sobie tylko zawdzięcza, jednak rozwój jego zdolności zależy mimo wszystko od innych ludzi*. [W:] tenże: *Myśli o filozofii dziejów (wybór)*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył Zenon Skuza. Warszawa 2000, s. 91-92.

nymi, coraz doskonalszymi inkarnacjami. Zupełnie inaczej wyglądało to w Herderowskiej wizji dziejów, w której nawet wstrząsy historyczne znajdowały swoje uzasadnienie¹⁴⁷:

Mechanizm przewrotów nie zwodzi mnie już teraz; potrzebny jest on rodowi ludzkiemu, jak fale rzece, aby nie przemieniła się w stojące bagno. Geniusz człowieczeństwa zakwita nagle, odmładzając się w swych owych postaciach, rozszerzając się paligenetycznie dalej na ludy, pokolenia i rody¹⁴⁸.

To właśnie rozumienie dziejów ludzkości jako dziejów „nieśmiertelnego ducha ludzkiego”, a natury ludzkiej jako skonstruowanej tak, by w naturalny i oczywisty sposób „dążyć do oczywistego celu”¹⁴⁹, stanowi alternatywę wobec ujęć Hegla i staje się punktem odniesienia dla historiozofii *Ksiąg*. Jeśli więc według preromantyków i romantyków – w tym również Mickiewicza – tylko historia symboliczna potrafi ujawnić ciąg powtórzeń, pozwalający wpisać dzieje ludzkości w paradygmat „spirali historiozoficznej”¹⁵⁰, nieprzerwanej i koniecznej walki, jaka jest udziałem „działającego człowieczeństwa”¹⁵¹, to staje się jasne, że zarówno Hegłowska dialektyczna koncepcja historii, jak i Hegłowskie ujęcie bytu ludzkiego zostały przez Mickiewicza trafnie odczytane, jako zrywanie z Herderowską wizją rozwoju ludzkości w paradygmacie realizacji ideału człowieczeństwa (*Humanität*)¹⁵².

W takiej optyce dziejów ludzkości miejsce, jakie Hegel przypisuje państwu, może zająć naród. Aby móc w centrum dyskursu *Ksiąg* ustawić konkretną binarną opozycję: państwo-naród, należy uprzednio prześledzić wszystkie „dualistyczne figury języka”, jakie Mickiewicz wprowadził do *Ksiąg* i przeanalizować je „ze względu na ich strukturę argumentacyjną [oraz] sposób, w jaki negowane [są] [...] stanowiska przeciwstawne”¹⁵³. Pojęcie państwa zostało w *Księgach* ukryte za „imperatorami”, „władcami”, „królami”, uosabiającymi despotyzm oraz filozofami go legitymizującymi. Natomiast pojęcie narodu, usytuowane od samego początku w opozycji do despotyzmu, stało się jednocześnie synonimem najwyższych wartości i ideałów: wolności, braterstwa i równości oraz zaprzecze-

¹⁴⁷ Por. Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s.26-30; Danuta Dąbrowska: *Sny słowiańskie*, s.120nn.

¹⁴⁸ Johann Gottfried Herder, *Księga dziewiąta* I, s. 93. [Podkreślenie M. Z.] O analogicznym ujęciu – w schemat eschatologiczny – dziejów ludzkości w *Księgach* oraz *Auch eine Philosophie der Geschichte* Herdera pisze Zofia Stefanowska, por. też: *Historia*, s. 66 nn.

¹⁴⁹ Johann Gottfried Herder, *Księga piętasta* I. *Celem natury ludzkiej jest człowieczeństwo a wraz z tym celem Bóg złożył w ręce rodu ludzkiego jego własny los*. [W:] tenże: *Myśli*, s. 161.

¹⁵⁰ Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s. 119. Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s. 25 n.

¹⁵¹ Johann Gottfried Herder: *Księga dziewiąta* I, s. 92.

¹⁵² Współczesne interpretacje filozoficzne podkreślają, iż Hegel zaprzeczył wszystkim „dotychczasowym perspektywom, ukazując ich jednostronność lub wręcz fałszywość.” Stanisław Łojek: *Hegel*, s. 170.

¹⁵³ Por. Reinhart Koselleck: *O historyczno-politycznej semantyce przeciwstawnych pojęć asymetrycznych (Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe)*. [W:] tenże: *Semantyka*, s.228-284, tu s. 233.

niem tego, co reprezentuje państwo. Pragnąc w ten sposób zaktualizować toczący się dyskurs o wolności, nabierający w momencie pisania *Ksiąg* nowej dynamiki¹⁵⁴, Mickiewicz odwołał się do wyobrażenia Polski jako ikony Wolności. Wolność uobecniająca się w dziejach ludzkości uczynił głównym bohaterem *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, zaś jako jej symbol i personifikację ukazał Polskę i jej losy¹⁵⁵. Poprzez uczynienie w *Księgach* śmierci i zmartwychwstania Chrystusa prefiguracją losów Polski, a śmierci i zmartwychwstania Polski prefiguracją losów świata, skonstruowana zostaje prefiguracyjna triada: „Chrystus – Polska – Wolność”. W ten sposób w dziejach ludzkości, której kluczowym dążeniem stanie się „Wolność”, Polsce przypadnie rola nie tylko członu spajającego przeszłość z przyszłością, lecz wolność Polski staje się warunkiem wolności świata. Bez udziału zniewolonej Polski w „pochodzie wolności” idea „połączenia wszystkich ludów”¹⁵⁶ w dążeniu do „Wolności” nie może się spełnić: „A jako za zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem Narodu polskiego, ustaną w Chrześcijaństwie wojny”¹⁵⁷. Odwołanie do chrześcijaństwa, to przywołanie obrazu wspólnoty opartej na zasadzie braterstwa i równości, pozbawionej hierarchii i funkcjonującej, w przeciwieństwie do „Kościoła”, bez przymusu instytucjonalizacji czy biurokratyzacji. Uwypuklenie zasady współistnienia wszystkich narodów, rozumianych jako wspólnota duchowa i kulturowa, jest wpisaniem egzystencji i rozwoju narodów w system ścisłych wzajemnych zależności. Stanowią one przeciwwagę dla integrujących poszczególne narody – i konkurencyjnych wobec samego pojęcia narodu – kategorii państwa i społeczeństwa.

W ten sposób w *Księgach* skonstruowana zostaje millenarystyczna dialektyka przewyciężania antynomii, będąca jednocześnie negatywem koncepcji opartej na dialektyce Hegla. W wymiarze historiozoficznym tezą i antytezą jest linearny (symbolizowany przez strzałę) i cykliczny (symbolizowany przez koło) schemat przebiegu dziejów, a zniesieniem ich antynomii, czyli syntezą w rozumieniu Hegłowskim, staje się spirala¹⁵⁸. Na zasadzie analogii

¹⁵⁴ W latach trzydziestych XIX wieku dyskurs o wolności nabrał nowej dynamiki m.in. w kontekście Rewolucji Lipcowej we Francji (1830), wybuchu i upadku Powstania Listopadowego w Polsce (1830-1831), walki o niepodległość w Belgii i powszechnych nastrojów rewolucyjnych innych krajach europejskich, w tym w Niemczech.

¹⁵⁵ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 72 nn.; Alina Witkowska: *Wielcy*, s. 84-86; Piotr Roguski: *Mickiewicz «Bücher des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft» als Diskurs über die Freiheit 1830-1833*. [W:] *Adam Mickiewicz und die Deutschen*, s. 138-149, tu s. 140-144.

¹⁵⁶ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 14.

¹⁵⁷ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 16.

¹⁵⁸ Por także Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s. 25.

również i tu „kolejne cykle rozwojowe przebiegają za każdym razem już «na wyższym poziomie» planu rozwoju świata, a nawrót «tego samego» nie unicestwia zasady postępu, gdyż «to samo» powraca przemienione i uświęcone”¹⁵⁹.

Również wizerunek Chrystusa przedstawiony w *Księgach* jest istotnym elementem millenarystycznej dialektyki *Ksiąg*. Podobnie jak u Herdera, który, krytykując dogmatyzm Kościoła instytucjonalnego (nazywa go „Kościołem feudalnym” i ustawia w jednym szeregu z „państwem feudalnym”), mówi, że „[t]u, na tym świecie, chciał Chrystus wprowadzić Państwo Boże; nie odsyłał go do nieba”¹⁶⁰, Chrystus w Mickiewiczowskich *Księgach* to nie Odkupiciel, nakazujący umartwienie się oraz pasywne oczekiwanie na zbawienie i lepsze życie w innym świecie, lecz „reformator społeczny”, któremu udało się odmienić oblicze tego świata, obalając despotyzm i niewolnictwo oraz odnawiając jedność idei, czyli wspólnotę wiary – a tym samym przywracając wolność¹⁶¹. Koncepcja Człowieka-Boga, która uczłowieczając Boga, a właściwie nadając człowiekowi czynu, działającemu w historii, atrybuty boskości, znosi nie tylko antynomię dwóch światów¹⁶², lecz także uzyskuje znaczenie już raz w historii ludzkości ziszczonego – doświadczonego – ideału człowieczeństwa. Gdy pojawił się Chrystus, „słowo” i „czyn” zespoliły się w jedno i urzeczywistniły. Dlatego właśnie Chrystus stał się prefiguracją losów Polski¹⁶³. Ponowne wcielenie idei w życie, przekuwanie słowa w czyn, będzie doskonalsze, gdyż zostanie urzeczywistnione przez naród polski, a za jego sprawą przez narody Europy. Myślenie w tak pojętych kategoriach ideału człowieczeństwa, będącego synonimem i sumą najwznioślejszych ideałów i najwyższych wartości moralnych oraz wyrazem nieustającego dążenia człowieka do samodoskonalenia, jest punktem wyjścia i stałym punktem odniesienia *Ksiąg*. Jest to człowieczeństwo, które każdego dnia trzeba potwierdzać na nowo, gdyż – jak powiedział Herder – „właściwie jeszcze nie jesteśmy ludźmi, lecz dopiero z dnia na dzień nimi się stajemy”¹⁶⁴. Tylko we wspólnocie, jaką stanowi naród, ideał ten może znaleźć swoje urzeczywistnienie, gdyż

przewag[a] narodu nad innymi bytami indywidualnymi bądź zbiorowymi [...] poleg[a] na szczególnym darze samoświadomości duchowej. Ścisłej rzecz ujmując, na zdolności wypracowywania czy osiągnięcia świadomości, realizowanej procesualnie: od stwierdzenia

¹⁵⁹ Tamże, s. 26.

¹⁶⁰ Cyt. za Zenon Skuza: *Filozofia antropologiczna Herdera*. [W:] Johann Gottfried Herder: *Myśli*, s. 27.

¹⁶¹ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 68.

¹⁶² Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s. 15.

¹⁶³ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 47 n.

¹⁶⁴ Johann Gottfried Herder, *Księga dziewiąta I*, s. 90.

tożsamości własnego istnienia ku rozpoznaniu określonej misji przypisanej narodowi do spełnienia w finalnej perspektywie dziejów ludzkości¹⁶⁵.

Genezy wyznaczenia szczególnej roli w urzeczywistnieniu człowieczeństwa właśnie Słowiańszczyźnie (w *Księgach* nadzieje pokładane w Słowiańszczyźnie zostają przelane na naród polski) należy szukać w – traktowanych w polskiej recepcji jako profecja¹⁶⁶ – *Myślach o filozofii dziejów Herdera*¹⁶⁷.

Napisanie *Ksiąg* Mickiewicza w konkretnej sytuacji, czyli w 1832 roku w czasie pobytu w Dreźnie (już po śmierci Hegla), wydaje się być spowodowane chęcią wykorzystania momentu nagłośnienia sprawy polskiej, a także trwającej wciąż współzależności polskiej i niemieckiej kwestii narodowej (Polska dążyła do restytucji państwa, rozdrobnione państwa niemieckie do zjednoczenia, przy czym formuła jednego i drugiego organizmu państwowego nie była jeszcze w pełni skryształizowana)¹⁶⁸, do włączenia problemu odzyskania niezależności przez Polskę w obieg dyskursu europejskiego. Dużym ułatwieniem dla Mickiewicza starającego się zespolić historię Polski z historią ludzkości w ramach jednego paradygmatu, był fakt, iż nie musiał jej stylizować na symbol wolności, gdyż Polska w pierwszej połowie lat trzydziestych dziewiętnastego wieku takim symbolem była – symbolem był też sam Mickiewicz¹⁶⁹. Ostatnia strofa wiersza Ludwiga Uhlanda zawiera konkretnie sformułowane oczekiwanie, jakie ma do spełnienia polski wieszcz narodowy:

¹⁶⁵ Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s. 116.

¹⁶⁶ „Brodziński [...] nazywa [Herdera] cnotliwym cieniem; wyraża niezłomną wiarę w jego pocieszającą przepowiednię przyszłego odrodzenia szczepu słowiańskiego”. Cezary Pęcherski: *Brodziński a Herder*, s. 124. [Podkreślenie M. Z.]

¹⁶⁷ Por. Johann Gottfried Herder: *Myśli*, s. 28-30; Johann Gottfried Herder, *Wybór pism*, wybór i opracowanie Tadeusz Namowicz. Wrocław i in. 1987, s. LXV-LXVIII i LXIX-LXXXIII; oraz s. 487-511.

¹⁶⁸ Por. Hans Henning Hahn: *Wolność polska czy jedność niemiecka? Zgromadzenie Narodowe w kościele św. Pawła i stosunki polsko-niemieckie w 1848 roku*. [W:] *Spółczeństwo w dobie modernizacji. Polacy i Niemcy w XIX i XX wieku. Studia ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Wajdzie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. Romana Bäckera / Marka Chamota / Zbigniewa Karpusa. Toruń 2000, s. 213. Bardzo podobnie zapatruje się na ten przedział historii stosunków polsko-niemieckich, przystający zresztą na tezę Hahna, Hubert Orłowski, por. tenże: *Eine gescheiterte Interessengemeinschaft des 19. Jh.s: deutsche Liberale und polnische Demokraten. Zum Kulturhistorischen Kontext von Bettina von Arnims "Poenbroschüre"*. [W:] tenże: *Die Lesbarkeit von Stereotypen. Der deutsche Polendiskurs im Blick historischer Stereotypenforschung und historischer Semantik*. Wrocław 2004, s. 108-119.

¹⁶⁹ Por. Georg W. Strobel: *Die deutsche Polenfreundschaft 1830-1834: Vorläuferin des organisierten politischen Liberalismus und Wetterzeichen des Vormärz*. [W:] *Die deutsch-polnischen Beziehungen 1831-1848. Vormärz und Völkerfrühling. IX. deutsch-polnische Schulbuchkonferenz der Historiker 16.-21. Mai 1978 in Deidesheim*. Braunschweig 1979, s. 126-147; *Der polnische Freiheitskampf 1830/31 und die liberale deutsche Polenfreundschaft*, wydał Peter Ehlen. München 1982; Hans Henning Hahn: *Bürgerliche Liberale und adelige Revolutionäre – die Beziehungen zwischen der nationalen polnischen Freiheitsbewegung und dem deutschen Liberalismus im Vormärz*. [W:] *Deutsch-polnisches Jahrbuch 1981/82 der Deutsch-Polnischen Gesellschaft Bremen/Bremerhaven e.V.*, Bremen 1982, s. 175-212.

Co ja słyszę! Wieszcz natchniony / Złotą lirę wziął do ręki, / Coraz pełniej dzwonią tony; / W martwych iskrę zbudzi nową, / Trupy z mogił pchnie do dzieła. / Słyszę twórcze mistrza słowa: / Jeszcze Polska nie zginęła!¹⁷⁰.

Szczególnie intensywnie obraz Polaków jako zbawicieli Europy, bohaterskich ofiar wolności i jej apostołów, którzy teraz – po opuszczeniu swojego kraju – głoszą słowo wolności jak ewangelię, wypełnił przestrzeń komunikacyjną w krajach europejskich właśnie po upadku powstania listopadowego. Na dowód tego wystarczy zacytować publicystę *Bayrisches Volksblatt*, który w sierpniu 1831 pisał:

Wznosimy modły, aby Polska zwyciężyła, lecz nie zwątpimy, nawet wtedy, gdy ulegnie. Czym kiedyś dla ludzkości był Chrystus, tym teraz jest Polska dla narodów – umiera dla zbawienia Europy!¹⁷¹.

Sięgnięcie po ten obiegowy obraz Polski ujawnia tu jeszcze inny wymiar *Ksiąg* – ich charakter jako „poetyckiej publicystyki”¹⁷² oraz funkcję impresywną całego wykładu figuralnego. Pozwala to założyć, że ich adresatem nie była jedynie polska emigracja polistopadowa. Wymowa *Ksiąg* skłania do przyjęcia tezy, iż dla Mickiewicza prawdopodobieństwo rozniecenia odroczonej, lecz nieuchronnej „rewolucji duchowej” oraz szanse odrodzenia całej ludzkości właśnie się ważyły¹⁷³.

To romantyczny indywidualizm, wyrosły na gruncie liberalnych przekonań o prymacie przysługującym jednostce ludzkiej nawet wobec organizmu państwowego czy społeczeństwa, staje się paradygmatem rozważań o narodzie, jakie znajdziemy w *Księgach* – tu miejsce należne indywidualium zajmuje naród. Hierarchia ważności okazują się dla Mickiewicza niewystarczająco wyrazista, by móc pokazać priorytetową rolę narodu, więc zamienia się w opozycję – na jednym biegunie ‚naród‘ lub ‚narody‘, na drugim ‚władza‘ lub ‚rządy’¹⁷⁴:

¹⁷⁰ Cyt. za Ludwik Mikusiński: *Sądy Niemców o Mickiewiczu*. [W:] Przegląd Zachodni nr 11. Poznań, listopad 1949, s. 5. [443].

¹⁷¹ *Dokumente zur Geschichte der deutsch-polnischen Freundschaft 1832-1839*, Berlin 1982, s. 98 cyt. za Piotr Roguski, *Mickiewicz*, s. 149-212.

¹⁷² Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 59.

¹⁷³ Nawet jeśli uznać część spekulacji Stefanii Skwarczyńskiej, która przypisuje Mickiewiczowi jedną z kluczowych ról w „przedsięwzięciu[u], jakim było przygotowanie rewolucji w Niemczech na wiosnę 1833 roku”, za idące zbyt daleko, to sugestie autorki, potwierdzają tezę, iż *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* adresowane były do szerszego kręgu odbiorców, których można określić jako środowiska demokratyczne i liberalne, dążące do konsolidacji (Józefowi Mazziniemu udało się w 1834 roku założyć Młodą Europę), a także sympatyków i członków europejskich ruchów karbonarskich, które dokładnie w pierwszej połowie lat trzydziestych XIX wieku przekształciły się w tajną, scentralizowaną organizację, działającą na wzór łóż masońskich, przygotowującą ogólnoeuropejską rewolucję. Por. Stefania Skwarczyńska: *Mickiewicz a rewolucja* s. 150-153.

¹⁷⁴ „Romantyczny styl myślenia i mówienia o zjawiskach *narodowych* cechuje (...) idiosynkrazyczne przeciwstawienie wszelkich form władzy duchowej wspólnocie narodu. To właśnie pojawienie się opozycji *narody – rządy*

I Wolność w Europie rozszerzała się powoli, ale ciągle i porządnie, od królów szła Wolność do panów wielkich, a ci, będąc wolnymi, rozlewali Wolność na szlachtę, a ze szlachty szła Wolność na miasta, i wkrótce miała zniść na lud, i całe, Chrześcijaństwo miało być wolne, a wszyscy Chrześcijanie, jak bracia, równi sobie. /Ale królowie zepsuli wszystko¹⁷⁵.

Odwołując się do niepodważalnego prawa jednostki do wolności oraz swobody działania, głos profety dopomina się w *Księgach* o analogiczne prawo do wolności i swobodnego rozwoju dla narodu. Świat musi zapewnić narodom dokładnie takie samo niezbywalne prawo do wolności, jakie narody mają zapewnić jednostkom. Naród dla polskich romantyków (nie tylko dla Mickiewicza) to „indywiduum złożone z ciała i duszy, mające swe własne myśli, swego ducha, naturę, uczucia”¹⁷⁶. Nowy, wolny świat powstanie dopiero wtedy, gdy zasada prymatu wolności jednostki zostanie rozszerzona na narody. Dlatego potrzebne jest zwanie szeregów, „przymierze ludów”¹⁷⁷, gdyż tylko zjednoczenie wszystkich narodów i natychmiastowe pójście w ślady Polski-Wolności może doprowadzić do rozstrzygnięcia walki z „despotyzmem”. Stąd wołanie: „O wojnę powszechną za Wolność Ludów!”¹⁷⁸. Demonstrując równorzędności indywidualizmu jednostki i narodu, Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* ostentacyjnie nie przyjmował pozy geniusza-indywidualisty, lecz wcielał się w natchnionego poetę-medium wielkiego narodu, gotowego – w imię niezakłóconego przekazu – do rezygnacji ze swojej osobowości – jej uchylenia:

Czy czujecie, że każde moje słowo jest dobyte z mego wnętrza? Skoro wasz duch odpowie wam: tak, wtedy będziecie zobowiązani poświęcić temu całą waszą uwagę, ja zaś użyję wszelkich sposobów, aby ją wzbudzić i przykuć: choćbym musiał zadać gwałt nawykniom mych słuchaczy, choćbym musiał na koniec krzyżeć, nie cofnę się przed krzykiem. Krzyki te nie dobywają się z mej osobowości, tę gotówem poświęcić; krzyki te wydzierają się z głębi ducha wielkiego ludu. Z głębi całej jego tradycji, przebiwszy się przez mą duszę, upadną pomiędzy was tak jak strzały dymiące jeszcze krwią i znojem¹⁷⁹.

pozwała dość wyraźnie określić początek dyskursu romantyków o narodzie. Jeszcze Naruszewicz twierdzi, iż »duszą narodu jest państwo i rząd«, podczas gdy od wileńskich wykładów Lelewela przez publicystykę Mochnackiego, aż do prelekcji paryskich Mickiewicza rozbudowuje się przekonanie o fundamentalnej sprzeczności między żywym ciałem czy duszą narodu a wszelkimi formami politycznej zwierzchności o dowolnym czasowo bądź ideologicznie kolorycie (*króle, carowie, rządy, gabinety* – wymieniani są na równi). Źródło tej myśli jest przejrzyste, materię istotową oddziela się tu od przypadłościowej, atrybutywnej. U polskich autorów romantycznych działa także pewien resentyment, wyrażający się w stwierdzeniach, iż rządy i władcy rzadko stanowią wolną, organiczną ekspresję narodowego ducha. «Ludy czują, gabinety rachują» - stwierdzenie Mochnackiego z *Powstania narodu polskiego w r. 1830 i 1831* jest tu modelowe.” Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s. 116-117.

¹⁷⁵ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 8-9.

¹⁷⁶ Grażyna Królikiewicz: *Tajemniczy jeździec*, s. 116.

¹⁷⁷ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 16.

¹⁷⁸ Tamże, s. 55.

¹⁷⁹ *Z wykładu I. Kurs czwarty (grudzień 1843 – maj 1844)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t.2, s. 248.

Na uwagę zasługuje, poddana analizie przez Marcina Króla, funkcja mesjanizmu – w kontekście znaczenia doświadczenia Rewolucji Francuskiej – dla romantyków. Mesjanizm pozwolił Mickiewiczowi na:

sformułowanie jedynych możliwych zasad przemiany starego świata. To właśnie poczucie, że świat zachodni czy europejski lat 30., 40. lub 50. XIX wieku jest stary, odgrywało zasadniczą rolę. Mickiewicz był podobny innym romantynom, którzy porażkę Rewolucji Francuskiej, porażkę moralną, tragedię Wielkiego Terroru i podważenia słusznych idei, w imię których rewolucja ta została wywołana, przeżywali bardzo głęboko. Romantycy angielscy, francuscy, niemieccy, a tym bardziej polscy przenieśli zatem ideę rewolucji w sferę duchowości. Decyzja była spowodowana nie tylko obawami przed rewolucją niszczącą, całkiem słusznymi, ale także przeświadczeniem, że rewolucja duchowa musi poprzedzić rewolucję materialną i społeczną. Innymi słowy, że prawdziwie polityczna jest tylko rewolucja duchowa¹⁸⁰.

Kluczowe stało się więc w *Księgach* dążenie do tego, by Powstanie Listopadowe odświeżyło, czy wręcz zastąpiło¹⁸¹ doświadczenie Rewolucji Francuskiej: pozostawienie Polski i Polaków samym sobie, będzie – tak jak w przypadku rewolucji 1789 roku – moralną porażką całej Europy. Tak wówczas, jak i w trakcie trwania polskiego powstania, podmiotem historii był naród-suweren, a mocarstwa europejskie, zwróciły się przeciwko niemu. Polskie powstanie zostało wywołane w imię obrony najwyższych, niepodważalnych wartości, stąd opowiedzenie się za lub przeciw powstaniu stało się jednoznaczne z opowiedzeniem się za ‚wolnością‘ (za wartościami) lub za ‚despotyzmem‘ (przeciwko wartościom).

Podwaliną mesjanistycznej „poezji czynów” stało się połączenie eschatologicznie zabarwionej nadziei z wyobrażeniem powszechnym na początku XIX wieku (w przypadku Polski i Mickiewicza utrwalonym z dużą dozą prawdopodobieństwa w epoce napoleońskiej), że historię można tworzyć. Jak pisze Reinhart Koselleck:

[To], że ktoś tworzy historię, jest zwrotem nowożytnym, którego *nie dałoby się sformułować przed Napoleonem*, a tym bardziej przed rewolucją francuską. Podczas gdy w ciągu dwóch tysięcy lat do dziedzictwa kultury zachodnio-śroziemnomorskiej należało przekonanie, że historie są opowiadane, ale także badane i spisywane, o tyle dopiero od około 1780 roku było do pomyślenia, że *historię można tworzyć*. Ta formuła jest wskaźnikiem nie tylko nowoczesnego doświadczenia, ale co więcej – nowoczesnego oczekiwania: że *człowiek w coraz to większym stopniu zdolny jest do planowania i realizacji historii*. [...] Rozważając ten problem pod względem historii społecznej, stwierdzić trzeba, że na możliwość tworzenia dziejów powołują się przede wszystkim *aktywne grupy, które pragną zrealizować coś nowego*. Przekonanie, że jest się w sojuszu z dziejami o specyficznym przebiegu,

¹⁸⁰ Marcin Król: *Religijny socjalista*. [W:] Apokryf nr 14 w Tygodniku Powszechnym 1998/51-52, s. 8. [Podkreślenie M. Z.]

¹⁸¹ Por. Zofia Stefanowska: *Historia*, s. 74.

dynamizowanym tylko przez nie, jest zarówno samousprawiedliwieniem, jak i *tubą ideologiczną, za pomocą której dotrzeć można do innych i porwać ich za sobą*¹⁸².

Właśnie z tego przekonania wynika scedowanie w *Księgach* siły sprawczej w dziejach narody i przypisanie roli kluczowej narodowi polskiemu, któremu pozostaje jedynie „porwać za sobą”¹⁸³.

Postawa wyczekiwania i gotowości, podobnie, jak i wiara w „słowo”, za którym pójdzie „czyn”, widoczne są u Mickiewicza ciągle jeszcze w 1833 roku, gdy nie wystarcza już ani poezja, ani „poetycka publicystyka”, sięga więc po „zwykłą” publicystykę. W *Pielgrzymie Polskim*, z maja 1833 roku pisze: „«Pielgrzym» czeka wiatru przeciwnego wszystkim rządóm [...]. Ale polityką, działaniem, nazywamy tylko czyny albo słowa i myśli, które rodzą czyny. Takimi czynami jest walka, zwycięstwo lub męstwo”¹⁸⁴. Wyrazem załamania się tej postawy jest narastające rozgoryczenie i uczucie niespełnienia, wyrażone w liście do przyjaciela Aleksandra Chodźki z 1842 roku: „Czyż to nasza poezja ma być w książkach, a w nas ma zostać proza [...]? Mamyż obmalować życie dziełami pięknymi zewnątrz, a wewnątrz być grobami pełnymi kości spróchniałych? Czas, [...] *robić poezję!* Tym tylko zwyciężymy wszystkich poetów, a o ile zrobim, o tyle tylko zdołamy zaśpiewać!”¹⁸⁵. Działalność poetycka oraz publicystyczna traci wg niego sens, jeśli nic z niej nie wynika, gdy nie przynosi żadnych wymiernych efektów. Odbiciem powyższego jest kryzys twórczy Mickiewicza, którego najdobitniejszym wyrazem jest „prawdziw[e] *autodafè* dużej części gromadzonych przez całe życie [...] zapisków”¹⁸⁶.

Prelekcje paryskie, których „elita intelektualna słuchała [...] z zainteresowaniem”¹⁸⁷, przypadają już na okres, kiedy – paradoksalnie – Mickiewicz wydaje się być co prawda tym, który „posiadł prawdę i odsłania ją światu”¹⁸⁸, jednak jego wiara w siłę perswazji dostępną literaturze zaczyna wydawać się słabnąć. Temu należy przypisać znaczącą modyfikację

¹⁸² Reinhart Koselleck, *O dysponowalności*, s. 288 i 296.

¹⁸³ Mickiewicz nie bez powodu odwoływał się do wyobrażeń liberalnej opinii publicznej, gdyż właśnie na przychylność z jej miał największe szanse i na aprobatę z tej właśnie strony najbardziej liczył. Por. Marta Piwińska, *Dzieje*, s. 8. Por. też: *Prelekcje o Polsce dla Zachodu. Mickiewicz – Miłosz*. [W:] Mickiewicz. *W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej, Białystok, 2-4 grudnia 1988*, pod red. H. Krukowskiej. Białystok 1993.

¹⁸⁴ Artykuł Mickiewicza opublikowany w *Pielgrzymie Polskim* 19 maja 1833, tu cyt. za Stefanią Skwarczyńska: *Mickiewicz a rewolucja frankfurcka w 1833 roku (O nowe oblicze Mickiewicza w latach 1832-1833)*. [W:] *też: W kręgu wielkich romantyków polskich*. Warszawa 1966, s.149-212, s.189n.

¹⁸⁵ Adam Mickiewicz, *Dzieła* (list do A. Chodźki z dn. 8 lutego 1842), Warszawa 1955, t. 11, s. 460. cyt. za: Andrzej Walicki: *Adama Mickiewicza*, s. 216.

¹⁸⁶ Bojan Biłczew: *Po drugiej stronie mitu*, s.115, por. także 110nn.

¹⁸⁷ Marta Piwińska: *Dzieje*, s. 5.

¹⁸⁸ Danuta Dąbrowska: *Sny słowiańskie*, s. 114.

poglądów na możliwość doprowadzenia do „zwrotu dziejowego”¹⁸⁹. Centralnym motywem przewodnim *Prelekcji paryskich* jest swoisty nietzscheanizm¹⁹⁰ – kult genialnej jednostki o cechach przywódczych. W wykładach z lat czterdziestych przeważa przekonanie, iż wszystko zależy od pojawienia się w dziejach ludzkości „jednostki wyższej”¹⁹¹, czyli wielkiego człowieka, dzięki któremu rozstrzygną się „największe zagadnienia ludzkości, zagadnienia polityczne, społeczne”¹⁹², a które nie mogą zostać „rozwiązane i urzeczywistnione przez masę bezgłową, to jest przez jednostki rozproszone”¹⁹³ („bezsztatną masą” był dla Hegla naród pozbawiony przywódcy). Skoro „przymierze ludów”¹⁹⁴, do którego wzywał głosem profety w *Księgach*, ciągle jeszcze nie doszło do skutku, w *Prelekcjach* rewolucja duchowa uzależniona zostaje od „wpływ[u], jaki czasem jeden duch potężny może wyrzucić na cały naród, o wpływie, którego nie sposób wyjaśniać wpływem, jaki mogą mieć doktryny i poglądy; o wpływie natychmiastowym, mającym niemal cechy fizyczne”¹⁹⁵. Mimo, że „bardziej rozwinięty duch”¹⁹⁶, będący w *Prelekcjach paryskich* jedyną szansą na dokonanie „zwrotu dziejowego”, ma swoich – ustalonych już w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* – adwersarzy, to w *Prelekcjach* mamy do czynienia z odmiennie rozłożonymi akcentami. Oś polemiki, stanowią już nie rządzący, lecz doktryny filozoficzne:

Wróćmy teraz do zagadnienia mesjanizmu. / Wiemy już, że Polska poetycka i literacka, która może uchodzić za organ Polski politycznej, oczekuje zwrotu dziejowego, przyszłości, nowego stanu rzeczy. Oczekiwanie to zgodne jest z oczekiwaniem wszystkich ludów europejskich. Zasadnicza różnica, jaka zachodzi między Polską a wszystkimi filozofiami Zachodu, polega – jak to niedawno powiedzieliśmy – na tym, że *filozofia europejska mniema, iż postęp wiedzy, ustanowienie jakiejś nowej doktryny, upowszechnienie pewnych poglądów sprowadzi nowy i szczęśliwy stan rzeczy, Polska natomiast wierzy, że taki skutek wywołać może tylko zjawienie się jednego człowieka, jednej osoby*¹⁹⁷.

W próbach zaadaptowania idei mesjanistycznej do nowych warunków i w jej ewolucji, jaka zachodzi między powstaniem *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* a *Prelekcji pary-*

¹⁸⁹ Z wykładu XXXIII. *Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t.2, s. 198.

¹⁹⁰ Nazywam to w ten sposób za Marcinem Królem, por. tenże, *Religijny socjalista*, „Apokryf” nr 14 w „TP” nr 51-52/1998, s.8, tenże, *Romantyzm, burżuazja i klasa średnia*, w: tenże, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków. Polskie obrachunki na koniec milenium*, Warszawa 1998, s.27-41.

¹⁹¹ Z wykładu XXXIII. *Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t.2, s. 168.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Tamże.

¹⁹⁴ Adam Mickiewicz: *Księgi*, s. 16.

¹⁹⁵ Z wykładu XXXI. *Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t.2, s.160.

¹⁹⁶ Tamże, s.159.

¹⁹⁷ Z wykładu XXXIII. *Kurs drugi (grudzień 1841 – lipiec 1842)*. [W:] Adam Mickiewicz: *Prelekcje*, t. 2. s. 198.

skich, uwidacznia się nadal dochodząca do głosu olbrzymia determinacja Mickiewicza, która nie pozwala na rezygnację z niezachwianego przekonania o „dyspozycyjności” historii dla „człowieka czynu”¹⁹⁸. Zmiana jest jednak fundamentalna, gdyż *Księgi* zostały napisane w planie dyspozycyjności historii dla jego podmiotu, którym jest naród. To „wojna powszechna ludów” – narody połączone jedną ideą – miały radykalnie zmienić oblicze świata. Natomiast w *Prelekcjach paryskich* wszystko zostało uzależnione od prawdziwego człowieka czynu – człowieka „wzoru”, który połączy cechy „wymagane od woźdza wyprawy duchowej: czystość zamiarów, siłę, śmiałość i wytrwałość”.

Obecna od przełomu wieku XVIII i XIX aż do połowy lat czterdziestych XIX wieku romantyczna wiara w siłę poezji oraz geniusz poety, który będzie w stanie ponownie z czarować otaczający świat¹⁹⁹ oraz toczący się od 1789 roku dyskurs o wolności (podsycany niewątpliwie przez kolejne ruchy rewolucyjne i niepodległościowe) załamują się w momencie klęski Wiosny Ludów w 1848 roku. Wyraz radykalnej deziluzji i rozgoryczenia znajdziemy w wierszu *Uczta na obczyźnie* Seweryna Goszczyńskiego. Pozostający pod dużym wpływem Mickiewicza oraz – ewidentnie – wrażeniem lektury *Ksiąg* poeta, żegna się z ideą „wojn[y] powszechn[ej] za Wolność Ludów”²⁰⁰.

Słuch w górę, bracia! / Kogut Gallów śpiewa... / Zapewne świata swoboda!... / Cha, cha! Krew Gallów dla Gallów – nie woda. / Ten śpiew do warsztatów wzywa./ Frank, frank tam dzisiaj i sercem, i głową... / Zresztą rocznicę lipcową / Niech oświecą fajerwerkiem - / Mniejsza o Bastylę nową... / Hej, zdrowie Gallów – szwajcarskim serkiem! / Cóż to! Od Niemców i dymy, i wrzawa!... / Pewnie królów swych już młóć!... / Cha, cha! To Kanty i Hegle się kłóć, / To w najlepsze wre rozprawa, / Który systemat Germanów skupi... / Niechaj bije się, kto głupi! / Z kufla bucha ten wrzask dziarski, / A ten dym z fajek się słuپی!... / Zdrowie Germanów! Jedz ser szwajcarski!²⁰¹

Rozziew między światem kreowanym przez poetów, który można nazwać światem postulowanym, a otaczającą rzeczywistością okazuje się już niemożliwy do zasypiania. Ta istotna cezura, jaką jest – dla całej Europy – historyczna klęska Wiosny Ludów, to „kapitulacja przed empiryczną rzeczywistością, rezygnacja z jej przetworzenia i podporządkowanie się jej uniwersalizowanym zasadom”²⁰². Wtedy zaczynają się załamywać

¹⁹⁸ Reinhart Koselleck: *O dysponowalności*, s. 287.

¹⁹⁹ Por. Agata Bielik-Robson: *Duch powierzchni*, s. 47-53.

²⁰⁰ Tamże, s. 55.

²⁰¹ Cyt. za Maria Janion / Maria Żmigrodzka: *Romantyzm*, s. 523.

²⁰² Andrzej Mencwel, *Kultura*, s. 341.

koncepcje Mickiewicza związane z oczekiwaniem radykalnej odnowy, wielkiej przemiany na miarę ,trzeciej eksplozji chrześcijaństwa‘, nadziei na „ponowne zaczarowanie świata”:

Z punktu widzenia świadomości oświeceniowej romantyczność to postawa, której ewolucja zatrzymała się w pół drogi: choć bowiem z zasady łączy się ona z oświeceniem w radykalnej krytyce «horyzontu teistycznego», to idea pełnej sekularyzacji i odczarowania budzi w niej stanowczy sprzeciw. Romantyczność jawi się wówczas jako figura przejściowa, a zarazem niemożliwa w swej przejściowości: akceptując oświeceniową krytykę religijności tradycyjnej [...], nie godzi się na całkowite «ulotnienie» pierwiastka duchowego. [...] W istocie wątek ponownego zaczarowania jest tak istotny, że wyznacza on definicję wszystkich pozostałych pojęć, które składają się na konstelację romantyczną: charakterystycznie ugina i odmienia interpretację tradycyjnych kategorii filozoficznych, jak choćby podmiotu. Dla romantyzmu podmiot to instancja, która służy obronie przed światem odczarowanym, stawia opór wobec postępu redukcji.²⁰³

Wyjazd Mickiewicza do Rzymu w 1848 roku, w celu stworzenia tam Legionu Polskiego, a potem przemarsz na jego czele, następnie napisanie programowego *Składu zasad*, to nic innego, jak ostatnia desperacka próba nieprzyjęcia do wiadomości konieczności kapitulacji przed empiryczną rzeczywistością. Należy przy tym dodać, że spalenie manuskryptów przez Mickiewicza, które poprzedziło jego wyjazd z Paryża, wskazuje dość wyraźnie na wyczerpanie się formuły ,poezji czynów‘²⁰⁴.

²⁰³ Agata Bielik-Robson: *Duch powierzchni*, s. 51 nn. [Podkreślenia autorki]

²⁰⁴ Por. Bojan Biolczew: *Po drugiej stronie mitu*, s. 208-209.