

MICKIEWICZ ADAM BERNARD – poeta, dramaturg, tłumacz, filolog klasyczny, historyk literatury, wykładowca literatur słowiańskich, działacz społeczno-polityczny, publicysta, ur. 24 XII 1798 w Zaosiu na Ziemi Nowogródzkiej (wówczas w zaborze ros., obecnie Białoruś), zm. 26 XI 1855 w Konstantynopolu (Turcja).

M. pochodził z drobnej szlachty pol.; ojciec, Mikołaj, był komornikiem w Mińsku i adwokatem w Nowogródku, matka, Barbara z domu Majewska, była córką ekonoma. W Nowogródku M. ukończył szkołę powiatową prowadzoną przez dominikanów. W 1815 rozpoczął studia na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Wileńskiego; tu uzyskał stopień kandydata filozofii w zakresie nauk fizycznych i matematycznych i po roku przeniósł się na Wydział Literatury, na którym wykładano grekę, łacinę, ros., franc., ang., niem., literaturę pol., gr., rzymską, ros., historię, gramatykę, poetykę, retorykę. Na Uniwersytecie Wileńskim wykładali wówczas: L. Borowski (teoria wymowy i poezja), J. Lelewel (historia) oraz znawca kultury starożytnej – G. E. Groddeck, który w sposób metodyczny i dogłębny wprowadził M. w historię i kulturę świata starożytnego (G. Pianko, *M. a świat starożytny*, 464). Po ukończeniu studiów jako magister artium liberalium M. otrzymał w 1819 nakaz pracy w gimnazjum w Kownie; nauczał tam (do 1923) języków i literatury klasycznej oraz literatury pol., historii i prawa. Za działalność w okresie studenckim w tajnych organizacjach samokształceniowych i patriotycznych (Tow. Filomatów i Filaretów) M. był przez władze ros. więziony (23 X 1823–21 IV 1824) w zamienionym na kazamaty w wileńskim klasztorze bazylianów. Skazany został na zesłanie do centralnych guberni cesarstwa ros. W 1824 (X) opuścił ziemię rodzinną na zawsze. Przez 5 lat przebywał w Rosji. Nawiązał kontakty z ros. elitą intelektualną w salonach Petersburga, Odessy i Moskwy. W 1829 opuścił Rosję, udając się w podróż po Europie (Berlin, Drezno, Weimar, Praga, Florencja, Rzym, Neapol, Genewa, Paryż). Po wybuchu powstania listopadowego udał się do Wielkopolski, ale w powstaniu udziału nie wziął; po jego upadku wyjechał do Drezna (tu spotkał J. W. Goethego) i Bonn (poznał A. W. Schlegla).

W 1832 przybył do Paryża, w którym osiadł na stałe. W 1839 otrzymał stanowisko prof. literatury łac. na uniwersytecie w Lozannie (Szwajcaria).

Nawiązał tam kontakt ze specjalistą w zakresie filozofii niem. – A. Lèbre. W 1840 wrócił do Paryża, by objąć posadę prof. literatur słowiańskich w Collège de France („Będę ją musiał przyjąć, żeby Niemiec jaki nie wlaź i na nas stamtąd nie szczekał [...]” – *List do Bohdana Zaleskiego*, 2.07.1840). Wykłady prowadził przez 4 lata, do chwili ich zawieszenia przez władze uniwersytetu, choć stanowisko prof. zachował do końca życia. W 1841 związał się z A. Towiańskim, założycielem sekty „towiańczyków” („prorokiem Sprawy Bożej”), głoszącym wejście świata w nową epokę chrześcijaństwa, który skupił wokół siebie wielu pol. emigrantów. Po zawieszeniu w 1844 wykładów w Collège de France kontynuował działalność w gronie towiańczyków, choć od 1845 coraz bardziej dystansował się od Towiańskiego; był aktywny na polu politycznym (w 1848 założył w Rzymie Legion Polski) i publicystycznym (założył i kierował pismem „Trybuna Ludów”). Idea utworzenia Legionów Polskich do walki z Rosją w celu odzyskania przez Polskę niepodległości zawiodła go do Turcji (wojna krymska), gdzie w nie do końca wyjaśnionych okolicznościach zmarł.

Dzieła M. wydano m.in. pt.: *Dzieła wszystkie Adama M.* (I–XII, Lw 1907); *Dzieła* (wydanie jubileuszowe) (I–XVI, Wwa 1955, I: *Wiersze*, II: *Powieści poetyckie* (zawiera: *Grażyna*, *Konrad Wallenrod*), III: *Utwory dramatyczne* (zawiera m.in. *Dziady*), IV: *Pan Tadeusz*, V–VII: *Pisma prozą*, VIII–XI: *Literatura słowiańska*, XII: *Trybuna Ludów*, XIII: *Pisma różne*, XIV–XVI: *Listy*); *Dzieła. Wydanie rocznicowe 1798–1998* (I–XVII, Wwa 1993–2001). Bibliogr. prac M. znajduje się w: A. Semkowicz, *Bibliografia utworów Adama M. do roku 1855* (Wwa 1958); I. Śliwińska, W. Roszkowska, S. Stupkiewicz, *Adam M. Zarys bibliograficzny* (Wwa 1957).

OŚWIECENIE A ROMANTYZM. M. wyrażał negatywny stosunek do programu oświeceniowego w twórczości poetyckiej. Wychowany w tradycji pol. szlachty kresowej, wśród podań i legend ludu, ojczystej przyrody i tragicznych dziejów ojczystych, dla ich poetyckiego wyrażenia nie znajdował środków, którymi operowały poetyki klasycystyczne. Dlatego włączył się w nurt zw. romantyzmem. Identyfikacja romantyzmu z kultem uczucia przeciwstawionego rozumowi jest uproszczeniem – romantykom chodziło głównie o krytykę racjonalności oświeceniowej, a nie rozumu w ogóle. Romantyzm M. wyrósł w tradycji kultury klasycznej; struktura, a nawet tematyka wielu jego wierszy

nawiązywała do wzorców antycznych (G. Pianko, *M. a świat starożytny*, 463–481). Zwracając się do Puszkina mówił: „[...] wiedza konieczna jest dla poety; dowodem tego Goethe i Byron; w nich erudycja przebija we wszystkich utworach, bez niej nie byliby stworzyli i połowy dzieł tych, które im sławę zapewniają. Należałoby Panu znać łacinę, ale na to już za późno” (relacja J. Przecławskiego, *Rozmowy...*, 41). Romantyzm M. nie jest kultem uczucia przekreślającego rozum, tradycję i racjonalną kulturę zachodnią, jest raczej negacją ideologii oświecenia deformującej rzeczywistość i racjonalność.

EDUKACJA FILOZOFICZNA MICKIEWICZA. Pierwsze zetknięcie się M. z filozofią miało miejsce w szkole w Nowogródku, gdzie uczono logiki i teorii poznania z podręcznika É. Bonnot de Condillaca (*La logique ou les premières développements de l'art de penser*, P 1780), propagującego sensualizm i materializm. Podczas studiów M. na Uniwersytecie Wileńskim Katedra Nauk Moralnych i Politycznych (najbardziej filozoficzna) była nieobsadzona, elementy filozofii wykładano natomiast w ramach logiki (ks. A. Dowgird), która zawierała elementy teorii poznania Condillaca oraz I. Kanta (poglądy Kanta dyskutowano w wileńskim środowisku uniwersyteckim). Filozofię włączali do kręgu swych zainteresowań studenci zgromadzeni w Tow. Filomatów. W kontekście studiów nad literaturą antyczną poznał M. filozofię gr., co pozwoliło mu później w Kownie w ramach lekcji z literatury klasycznej omawiać twórczość filozofującego Hezjoda, presokratyków, a także Platona, Cyserona, Seneki i Lukrecjusza (P. Chmielowski, *Filozoficzne poglądy M.*). W Kownie kontynuował M. lekturę dzieł Kanta (oprac. na temat *Krytyki czystego rozumu* i estetyki), C. A. Helvétiusa (*De l'esprit*), F. W. J. Schellinga (prawdopodobnie *System idealizmu transcendentalnego*) i podręcznik estetyki J. A. Eberharda (*Handbuch der Aesthetik*). Będąc w Moskwie przeciwstawiał się M. Rosbergowi (późniejszemu prof. Uniwersytetu Dorpackiego), pozostającemu pod wpływem niem. panteizmu. Przebywając w Berlinie (VII 1829) słuchał wykładów G. W. F. Hegla (z fenomenologii ducha o różnicy między „Verstand” i „Vernunft”). We Francji nawiązał kontakt z filozofami franc. i pol. Wśród lektur znalazły się nośne wówczas dzieła mistyczno-teologiczne takich autorów, jak L.-C. de Saint-Martin, J. Böhme, Anioł Ślżak (których frg. tłumaczył na pol.), oraz J.-M. de Maistre, F. R. de Lamennais, L. G. A. de Bonald, F. X. B. von Baader, A. K. Emmerich, L. Oken, Ph. J. B.

Buchez, P. Leroux, R. W. Emerson, J. Kerner, a także filozoficzne czasopisma niem. i historia filozofii K. Micheleta (*Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, I–II, B 1837–1838). Zachwyił się pismami Pseudo-Dionizego Areopagity i *Wyznaniami* św. Augustyna, projektował ich przekład na pol. W swoich wykładach literatur słowiańskich wiele miejsca poświęcił filozofii, uznając ją za niezbędną dla zrozumienia ducha słowiańszczyzny.

Gdy M. znalazł się na Zachodzie, hasła oświeceniowe już przeminęły, a ich miejsce zajął heglizm. Wykłady Hegla, których M. słuchał w 1829 w Berlinie, nie zrobiły na nim dobrego wrażenia; miał stwierdzić: „mąż, który tak niejasno mówi i tak się męczy caluteńką godzinę, by rozjaśnić znaczenie dwóch pojęć, pewnie się sam nie musi rozumieć” (P. Chmielowski, *Filozoficzne poglądy M.*, 10). Do systemu Hegla wracał wielokrotnie w wykładach literatur słowiańskich i w listach. Język Hegla uważał za „ciemny i zawity” (*Literatura słowiańska*, I 41), a poglądy w kluczowych dla filozofii kwestiach niedopowiedziane: nie wiadomo czy Bóg jest osobowy, czy dusza ludzka jest indywidualna i nieśmiertelna, czy istnieją byty niematerialne (świat niewidzialny). Dowodem na brak precyzji w poglądach Hegla jest fakt, że jego najbliżsi uczniowie na różne sposoby rozumieli swego mistrza, skoro założyli przeciwstawne sobie szkoły (tamże, III 18). Z ironią M. wskazywał, że Bóg Hegla nie jest Bogiem transcendentnym, lecz immanentnym, bo wciela się w wybranych ludzi, narody lub państwa. Za czasów Hegla takim państwem – wcieleniem bóstwa miały być Prusy („Hegel nie powiada wyraźnie, w którym królestwie Bóg przebywa obecnie; ale według jego systematu politycznego nie trudno odgadnąć, że przebywa teraz w Prusiech. Bóg polityczny stał się Prusakiem” – tamże, I 41). Niewykluczone, że w przyszłości wcieli się w narody słowiańskie, zwł. w Rosję. Intelktualistyczna filozofia polityki Hegla sankcjonowała rozbiory Polski, co dla M., wobec tragicznych doświadczeń pol. narodu, było nie do przyjęcia (B. W. Januszewski, *Problematyka filozoficzna w wykładach paryskich Adama M.*, Wr 1986, 12). Genezy germańskiego panteizmu M. dopatrywał się w filozofii B. Spinozy, który utożsamił Boga z naturą (ze stworzeniem). M. wyjaśniał, że skoncentrowanie się na naturze prowadziło do naturalizmu i odrzucenia Boga (tamże, 13). Uleganie

heglizmowi uznawał M. za największą słabość współczesnych mu pol. filozofów.

Filozofią Kanta zainteresował się M. pod koniec studiów uniwersyteckich, kiedy przygotowywał recenzję zawierającą rozdz. *Wiadomość o Kancie i rys głównych zasad jego filozofii* (1819). W wykładach paryskich podważył trafność porównania roli Kanta do roli M. Kopernika (tzw. przewrót kopernikański). Mówił: „Musimy z całych naszych sił zaprotestować przeciwko temu porównaniu. Przeciwnie, filozofia niemiecka dąży do tego tylko, aby zatrzymać ruch około słońca i zepchnąć duszę ludzką w ziemię” (*Literatura słowiańska*, III 22). Porównanie Kanta z Kopernikiem zamazuje istotną różnicę, polegającą na tym, że Kopernik wywyższa Słońce, Kant natomiast przez subiektywizm odcina człowieka od rzeczywistości transcendentnej (symbolizowanej przez Słońce), na pierwszym miejscu stawiając człowieka, wokół którego kręcić się ma rzeczywistość. M. krytykował Kanta także za zredukowanie moralności do porządku prawa stanowionego, co było zresztą charakterystyczne dla myślicieli niem., gdyż podobnie postępował Hegel (B. W. Januszewski, *Problematyka filozoficzna [...]*, 17).

FILOZOFIA A PRAWDA. Do współczesnej sobie filozofii (oświeceniowemu racjonalizmowi) odnosił się M. z rezerwą. Zarówno w twórczości poetyckiej, jak i w wykładach akademickich występował przeciwko kantyzmowi i heglizmowi; dystansował się od filozofii Kanta: „Co się tycze Kanta czy Kantu – nie umiem go nakłonić [deklinować] – przypominam ostrzeżenie [Jana] Śniadeckiego, że ten Kant wiele głów zawrócił, a chociaż z tej strony nic się nie lękam, według tej maksymy starożytnej, że pewni ludzie nie boją się rozboju, wszakże Kant zawsze niebezpieczny” (*List do Franciszka Malewskiego*, 14/26.07.1824). Podobnie wnioski wyciągnął po wysłuchaniu wykładów Hegla („Filozofia tu pozawracała łby” – *List do Franciszka Mickiewicza*, 12.06.1829). Uprzedzenie do filozofii brało się stąd, że ówczesna filozofia albo zawężała pole racjonalności (racjonalizm oświeceniowy), wyrzucając poza nawias poznania bogactwo życia osobowego człowieka (uczucia, wyobraźnię, tradycję, wierzenia), albo odcinała poznanie od rzeczywistości (Kant, Hegel) i od moralności oraz religii objawionej (heglizm). Przejawem tak pojętej filozofii są, zdaniem M., doktryny i systemy

filozoficzne zawężone do punktu widzenia jednostki lub jakiegoś grona, skostniałe bądź zdezaktualizowane („Doktryny [filozoficzne] niczego nie budują; doktryna jest to sposób widzenia jednego człowieka. Szkoły nie trwają długo; szkoła przedstawia tylko sposób widzenia pewnego grona. Doktryna, skoro tylko się sformułuje, staje się rzeczą martwą. Tym, co nie może się sformułować, tym, co jest, co trwa, co działa – jest sam człowiek, słowo wcielone” – *Literatura słowiańska*, II 32).

Człowiek żyje w perspektywie prawdy, zróżnicowanej pod względem obszaru i jej źródeł. M. wielokrotnie podkreślał, że poznanie prawdy nie jest dziełem samego intelektu, lecz jest uwarunkowane moralnie i religijnie, zwł. gdy w grę wchodzi prawdy wyższe. Na takie ujęcie filozofii wpływ miał katolicyzm („[...] naszemu dążeniu należałoby nadać charakter religijno-moralny, różny od finansowego liberalizmu Francuzów, i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć” – *List do Joachima Lelewela*, 23.03.1832), ale także lektura pism neoplatonickich (w których podkreśla się znaczenie odpowiedniego udysponowania podmiotu do ujęcia prawdy), a zwł. nośnych wówczas pism ezoterycznych z pogranicza filozofii, mistyki, a nawet teozofii (J. de Maistre, E. Swedenborg, K. W. F. Solger). Przyznawał, że wkracza na teren filozofii, aby zwalczać błędne poglądy głoszone przez filozofów, zwł. pozostających pod wpływem filozofii niem. (*Literatura słowiańska*, III 1).

Tzw. filozofia szkolna, nauczana w czasach M., zawierała elementy filozofii klasycznej, ale była to scholastyka, która uległa daleko posuniętej abstrakcji i schematyzacji, co sprawiało, że była to myśl oderwana od rzeczywistości, niezdolna zaspokoić pragnienie poznania prawdy. Tym bardziej nie mogła to być autonomiczna dziedzina kultury na wzór gr. θεωρία [theoria]. Obraz Arystotelesa był uformowany jeszcze przez filozofów reformacji – nie jako filozofa gr., ale jako podpora dla (znieawidzonej wręcz) scholastyki. Właściwa filozofia ma pomóc poznać całościową i ostateczną Prawdę, ale nie jako cel sam w sobie, lecz by wcielić tę Prawdę w życie, by człowiek, narody i ludzkość uzdolnić do czynu. Szczytem filozofii jest czyn posiadający wymiar społeczny. Filozofia musi być zaangażowana w sprawy społeczne i otwarta na religię. Prawda nie jest dziełem ludzkiego rozumu, lecz wypływa z religii i objawienia Bożego (tamże, 1–2). Warunku tego nie spełnia ani filozofia oświeceniowa, występująca przeciwko religii, ani heglizm, który ma ambicję

dotarcia do pełnej prawdy wyłącznie za pomocą ludzkiego rozumu, ani tzw. filozofia szkolna, skupiająca się – od czasów Arystotelesa aż po Hegla – na metodzie, która nie uczy myślenia ani nie dociera do rzeczywistości. M. twierdził, że filozofia, która pretenduje do ujęcia całej Prawdy tylko za pomocą rozumu (intelektualizm), jest fałszerstwem objawienia (*Literatura słowiańska*, III 2). Nastawienie takie pojawiło się już w szkole Pitagorasa, a w czasach M. charakteryzowało heglizm. Jest ono wyrazem pychy, której owocem są różne systemy filozoficzne, które „powstają i znikają jak bańki na wodzie”, zaś filozofia, jako nauka, zawsze będzie jedynie zwierciadłem, które „odbijając blask słońca, może puszczać zajączki” (A. E. Odyniec, *Listy z podróży*, Wwa 1961, II 219). Prawda całościowa i ostateczna wymaga predyspozycji ze strony podmiotu, gdyż zdolność do jej przyjęcia nie jest natury czysto intelektualnej, lecz nade wszystko moralno-religijnej. Istotną rolę w tym procesie odgrywa cierpienie i gotowość do ofiar („[...] pierwszym warunkiem otrzymania nowej prawdy jest pełnić poprzednio prawdę dawną, działać, cierpieć w jej obronie, jednym słowem, złożyć dla tej prawdy ofiary” – tamże, 1). Prawdę odkrywają wybrane jednostki lub narody, zwł. te, które niezasłużenie cierpią. Ważne miejsce w odkrywaniu prawdy zajmuje natchnienie, któremu M. przypisywał znaczenie ponadpoetyckie. Uważał, że „w natchnieniu jest pierwsze ziarno, pierwsza iskra, pierwsze słowo wszelkiej mądrości i prawdy” (tamże, II 220). To Bóg ostatecznie przemawia do ludzi natchnieniem. Otrzymana przez jednostkę lub naród Prawda może być przekazana innym ludom i narodom. Miarą prawdziwych objawień jest objawienie Chrystusa. Na to objawienie musi być otwarta filozofia, której zadaniem jest rozwój chrześcijaństwa i zachowanie Kościoła powszechnego (*Literatura słowiańska*, III 1).

KRYZYS CYWILIZACJI ZACHODNIEJ. Poetycko-filozoficzny obraz kryzysu, w jaki popadała ludzkość na przestrzeni dziejów, zawierają profetyczne *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Głównym źródłem kryzysu ludzkości była, zdaniem M., utrata wiary w jednego Boga na rzecz politeizmu (bałwochwalstwo) i wynikająca stąd demoralizacja zwł. w życiu społecznym. Doprowadziło to do zniewolenia jednych ludzi przez drugich. Apogeum zniewolenia miało miejsce w czasach cesarstwa rzymskiego. Cesarz dokonał aktu swojej deifikacji, przyznając swej woli moc stanowienia prawa. Autodeifikacja i woluntaryzm prawny leżą u źródeł zniewolenia ludzkości.

Wyzwoleniem z tego stanu było przyjście Jezusa Chrystusa, który ukazał, że wszyscy jesteśmy równi i wolni jako dzieci Boże. Chrystus otworzył w dziejach nową wizję człowieka (dziecko Boże – personalizm). Czyn odkupieńczy Chrystusa zdolny jest przywrócić na ziemi wolność i sprawiedliwość, a ludy, które uwierzyły w Niego, stały się jednym narodem chrześcijańskim. Władcy europejscy, w obawie przed utratą władzy, skłócili ze sobą narody. Wrócono do politeizmu, który stworzył nowe bożki: Honor (Francuzi), Preponderencja polityczna (Hiszpanie), Równowaga polityczna (Włosi), Panowanie na morzu i Handel (Anglicy), Dobrobyt (Niemcy), Zaokrąglenie polityczne (Prusy). Nowe bożki stały się bogami wojen prowadzonych pod ich hasłami. Apogeum bałwochwalstwa przeżyła Europa za panowania Fryderyka II pruskiego, ros. carycy Katarzyny i austr. cesarzowej Marii Teresy, którzy określając się mianem świętego Trójprzymierza, byli faktycznie trójcą szatańską („były to trzy bluźnierstwa, a ich życia trzy zbrodnie, a ich pamięć trzy przekleństwa” – *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wwa 1982⁶, 218). Wynaleźli nowego bałwana – Interes, którego zaczęły czcić wszystkie narody, co doprowadziło do zdżiczenia życia społecznego („I znaleźli się Filozofowie, którzy pochwalili wszystko co wymyślili królowie” – tamże, s. 216). Wyjątkiem, zdaniem M., był naród pol., który zachował wierność jednemu Bogu. W Polsce zamiast zniewolenia trwał proces poszerzania wolności, która obejmowała coraz szersze kręgi społeczeństwa: Konstytucja 3 maja miała uczynić wolnymi wszystkich (po wolnej już szlachcie, najpierw mieszczaństwo, a potem włościan). Ten proces monarchowie absolutni panujący w Europie i carowie Rosji odczytali jako zagrożenie dla ich władzy; troje z nich, za milczącą zgodą pozostałych, postanowiło dokonać rozbiorów Polski, by narodowi pol. odebrać wolność, a następnie go zniszczyć. Ale naród pol., głosił M., zmartwychwstanie jak Chrystus i przyniesie wolność innym narodom. Aby Polska zmartwychwstała, musi zachować moralność i wiarę, nie idąc za nowymi bożkami, którym kłania się Europa. W ten sposób Polska staje się Mesjaszem narodów.

GRANICE PATRIOTYZMU: WALLENRODYZM. Wobec nieszczęść, jakie spotkały Polskę, M. – jak wielu jego rodaków dręczyło pytanie, co robić, aby ojczyzna odzyskała wolność? Trud odzyskiwania niepodległości stał się głównym

motywem życia i moralnym obowiązkiem wszystkich patriotów. Problem ten znalazł poetycki wyraz w *Konradzie Wallenrodzie*, dziele, którego fabuła umiejscowiona w odległej przeszłości, miało dać odpowiedź jak najbardziej współczesną. Miłość ojczyzny jest wielką i ważną cnotą („Słodszy wyraz nad wszystko, wyraz miłości, któremu / Nie masz równego na ziemi, oprócz wyrazu – ojczyzna”, *Konrad Wallenrod*, IV 384–385). Ale czy jest to miłość, której spełnienie dokonać się może za wszelką cenę? Aby uratować ojczyznę – Litwę – przed zagładą ze strony Krzyżaków, Litwin Konrad Wallenrod, zatajając swe pochodzenie i swe zamiary, został mistrzem Zakonu, by doprowadzić do utraty politycznego znaczenia Zakonu i oddalić w ten sposób niebezpieczeństwo od swojej ojczyzny. Ceną była utrata szczęścia osobistego, a w końcu życia („Jam miłość, szczęście, jam niebo za młodu / Umiał poświęcić dla sprawy narodu, / Z żalem, lecz z męstwem”, tamże, III 286–288). Konrad nie potrafił znaleźć osobistego szczęścia w sytuacji nieszczęść dotyczących Litwę („Szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie”, tamże, IV 419). Zakon za jego panowania rzeczywiście poniósł klęskę, a gdy spisek został odkryty, Wallenrod odebrał sobie życie. Postawa Wallenroda, określona mianem wallenrodyzmu, stała się przedmiotem dyskusji o charakterze moralnym, budząc wątpliwości do dziś. W utworze sposób postępowania Wallenroda jest określany jako typowy dla niewolników ([Wajdelota]: „Wolnym rycerzom, powiadał, wolno wybierać oręż / I na polu otwartym bić się równymi siłami; / Tyś niewolnik, jedyna broń niewolników – podstęp”, tamże, 341–343). Porównany też został do metod stosowanych przez muzułmanów w walce z chrześcijanami. Arab, król Almanzor nasączył swe usta trucizną, aby poddając się zwycięskim hiszpańskim giaurom, w braterskim pocałunku uśmiercić ich, samemu ginąc. Wreszcie sam Wallenrod sposób ten potępia („Lecz nie pytaj, dla Boga! stokroć przeklęta godzina, / W której od wrogów zmuszony chwycę się tego sposobu”, tamże, 491–492). M. po latach wyznał, że gotów byłby wykupić cały nakład *Konrada Wallenroda*, by spalić go na stosie, ponieważ „[...] w nim, chwając zdradę, podniosłem tę szkaradną myśl w narodzie moim” ([relacja W. Wielogłowskiego] *Rozmowy z Adamem M.*, oprac. S. Pigoń, Wwa 1933, 285). Droga zdrady i podstępu, nawet dla najwznioślejszych celów budziła wątpliwości natury moralnej, zwł. w

światle etosu zachodniego (Grecja i Rzym), jaki ukształtował się wśród ludzi wolnych oraz w chrześcijaństwie („dobro należy czynić dobrze”).

MESJANIZM A POEZJA. *Dziadów Część III* to poetycki wyraz poszukiwania głębszego sensu historycznej tragedii, jaka dotknęła naród pol. Ale walka o wolność nie może przebiegać drogą zemsty i podstępu. Jest to inna perspektywa niż ta, jaka dominowała w *Konradzie Wallenrodzie* (w czasach pogańskiej Litwy) – tym razem dotyczy narodu chrześcijańskiego. W sercu Europy zlikwidowano najpierw państwo pol. (rozbiory), a następnie przystąpiono do unicestwienia pol. narodowości. Prym wiodła Rosja („[...] całą przestrzeń ziemi od Prosny aż do Dniepru i od Galicji do Bałtyckiego morza zamknięto i urządzono jako ogromne więzienie” – *Dziady, Część III* [Przedmowa]). Rosyjski senator, Novossiltzoff, „za cel położył zniszczenie polskiej narodowości”. Europa patrzyła na te cierpienia obojętnie.

Kluczowe stało się pytanie z zakresu teodycei: dlaczego Bóg dopuszcza tak wielką niesprawiedliwość, pozwalając, aby wierny mu naród był okrutnie prześladowany? Okrucieństwem są kary śmierci, zsyłki na Sybir, więzienia, konfiskaty majątków, ubezwłasnowolnienie młodzieży, której odbiera się możliwość kształcenia i poznawania kultury ojczystej, a często więzi ją i katuje. Car, „jak Herod, chce całe pokolenie zgładzić” (tamże, Akt I, Scena IV, 10). Główny bohater dramatu, Gustaw, utracił wręcz wiarę („Dawno nie wiem, gdzie moja podziała się wiara” – tamże, Akt I, Scena I); za doznawane przez naród pol. krzywdy jedyną odpłatę widzi w zemście („Tak! zemsta, zemsta, zemsta na wroga, / Z Bogiem i choćby mimo Boga!” – tamże, Akt I, Scena I, 466–467); próbuje dorównać Bogu („Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę, / Cóż Ty większego mogłeś zrobić – Boże?” – tamże, Akt I, Scena II, 54–55); żąda od Boga władzy („Ja chcę mieć władzę, jaką Ty posiadasz, / Ja chcę duszami władać, jak Ty nimi władasz” – tamże, 186–187); wywyższa się ponad Boga („Ja bym mój naród jak pieśń żywą stworzył, / I większe niżli Ty zrobiłbym dziwo” – tamże, 167–168); odmawia Bogu miłości („Kłamca, kto Ciebie nazwał miłością, / Ty jesteś tylko mądrością” – tamże, 190–191); wyzywa Boga na pojedynek („Ja wydam Tobie krwawszą bitwę niżli Szatan: / On walczył na rozumy, ja wyzwę na serca” – tamże, 243–244); wreszcie jest na granicy odmówienia Bogu dobroci Boga-Ojca („Odezwij się, – bo strzełę przeciw Twej naturze; / Jeśli jej w gruzy nie zburzę, / To wstrząsnę całym

państw Twoich obszarem; / Bo wystrzeleń głos w całe obręby stworzenia: Ten głos, który z pokoleń pójdzie w pokolenia: / Krzyknę, żeś Ty nie ojcem świata, ale... / [Głos diabła] / Carem!” – tamże, 309–315).

W postawie Konrada przebija wiara w boską potęgę własnego geniuszu, a także manichejsko-gnostyckiej proveniencji pokusa uznania Boga – stwórcy świata, za Boga zła. Tragizm narodu urasta do tragizmu w skali metafizycznej, gdzie brakuje odpowiedzi na pytanie, kto ostatecznie (jaki Bóg?) i po co (w jakim celu?) godzi się na niewinną ofiarę całego narodu.

Odpowiedzią staje się mesjanizm. Konrad ulega przemianie w Gustawa; dzięki tej przemianie swoje miejsce i swoją siłę odnajduje w miłości do ojczyzny („Teraz duszą jam w moję ojczyznę wcielony; / Ciałem połknąłem jej duszę, / Ja i ojczyzna to jedno” – tamże, 259–257). Gdy odbywa się sąd aniołów nad Konradem, który nie czcił Boga i nie kochał Chrystusa, Archanioł drugi przypomina: „Lecz on szanował imię Najświętszej Twej Rodzicielki, / On kochał naród, on kochał wiele, on kochał wielu” – tamże, Akt I, Scena III, 234–235).

Odpowiedź na pytanie o ukryty cel i sens przemocy, jakiej dopuszcza się zaborca, przynosi scena Widzenia ks. Piotra (tamże, Scena V). Przez cierpienia pol. narodu zbawiona będzie Europa („Krzyż ma długie, na całą Europę ramiona”, tamże, 47), a nawet cały świat. Cierpienia narodu pol. odzyskują sens w perspektywie mesjanizmu.

MESJANIZM A FILOZOFIA. M. dołączył do XIX-wiecznych filozofów i poetów pol. i zachodnioeuropejskich, zwł. franc., którzy przejęli byli historiozoficznymi ideami mesjanistycznymi. Mesjanizm jako Boskie wybraństwo (Mesjasz – pomazaniec Boży) ma wymiar przede wszystkim religijny (pojawił się już w religii Persów i Żydów). W chrześcijaństwie Mesjaszem jest Jezus Chrystus. W dobie romantyzmu mesjanizm ma wymiar religijny, poetycki, filozoficzny i cywilizacyjny. Odnosić się może do jednostki, ale Mesjaszem może stać się też cały naród. W niektórych nurtach (rewolucyjno-socjalistycznych) mesjanizm przybrał postać zsekularyzowaną, pozbawioną znaczenia religijnego. We Francji idee mesjanistyczne głosili Saint-Martin, Fourier, de Maistre, Ballanche. Ze względu na tragiczną sytuację Polski, którą zaborcy pozbawili niepodległości, a naród pol. poddali prześladowaniom, właśnie naród pol. – wg opinii niektórych historiozofów pol.

i zachodnioeuropejskich – jest predestynowany do tego, aby wziąć na siebie rolę mesjasza. M. uważał, że mesjanizm znamionuje pol. literaturę, poezję i filozofię. Tam też znajdują się podstawowe wytyczne pol. mesjanizmu. Są nimi: konieczność ofiary (jako warunek czynu i myśli), chrześcijańskie posłannictwo (konieczność śmierci i odrodzenia), powszechność (*Literatura słowiańska*, II 32).

W Europie nastąpiła dechrystianizacja cywilizacji. Jedyne Chrystus, któremu naród pol. pozostał wierny, może przynieść odrodzenie („Ta myśl, że sprawa nasza, polska, jest częścią sprawy bożej, sprawy chrześcijaństwa. Duch Chrystusa, jedyny żywioł świata, jedyne źródło siły, najmocniej i najczyściej w duszach narodu naszego gore. [...] Z naszego tylko narodu wybić się może przyszłość” – tamże).

Efektom pol. mesjanizmu będzie zmiana, jaka dokona się w człowieku i narodzie, przez „słowo wcielone” (*Literatura słowiańska*, II 32). Będzie to wewnętrzna przemiana narodów jako skutek przemiany, jakiej najpierw doświadczy naród pol. Polska wprowadzi moralność w stosunki polityczne, które uległy demoralizacji. W obrębie narodu ważne miejsce zajmują jednostki wybitne, które są bardziej uzdatnione do przyjęcia Prawdy. Mesjanizm otwiera drogę dla nowej epoki chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo legnie u podstaw stosunków międzynarodowych, zakończone zostaną zbrodnie polityczne, w tym rozbiór Polski (A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, 46–49). Sens mesjanizmu polega na wyprowadzeniu Europy ze stanu kryzysu cywilizacyjnego oraz z ateizmu, by zbudować nowy ład społeczno-polityczny, który opierać się będzie na moralności i religii chrześcijańskiej.

SOCJALIZM. W okresie intensywnej działalności polityczno-publicystycznej (ok. 1848) M. popierał socjalizm. Był to jednak program całkowicie różny od socjalizmu, którego wcieleniem stała się ponad pół w. później rewolucja bolszewicka i ideologia Związku Sowieckiego, którego zasady opracowane przez F. Engelsa i K. Marksa opierały się na ateizmie. Socjalizm, który popierał M., nie był ani antychrześcijański, ani antypatriotyczny („Uczucia religijne i patriotyczne są podstawą socjalizmu”, a także: „Zgadamy się z socjalizmem zawsze, ilekroć ukazuje się jako rozwinięcie uczucia religijnego i [patriotycznego]. Pozostawimy teologom i zawodowym filozofom rozprawianie o teoriach”; a także: „Socjalizm jako

zasadę mogą przyjąć tylko ludzie religijni i patriotyczni” – *Socjalizm*, „Trybuna Ludów”, 34, 3 (1848)). Tak rozumiany socjalizm nie był wymierzoną w chrześcijaństwo ideologią, lecz programem społecznym wyczulonym na kryzys, u którego źródeł leżała demoralizacja, ateizm i egoizm środowisk politycznych. Socjalizm M. był zaprzeczeniem egoizmu, ale nie był ani kolektywizmem, ani tym bardziej ateizmem (por. *List do komisarza Hérberta*, 15.08.1852).

OCENA FILOZOFII POLSKIEJ. W swoich wykładach paryskich M. omawiał poglądy czterech pol. filozofów: J. M. Hoene-Wrońskiego, A. Cieszkowskiego, B. Trentowskiego i L. Królikowskiego. Interesowały go takie aspekty, jak stosunek do religii, do narodowości, do wiedzy, do czynu, do indywidualności, do spraw społecznych. Cieszkowskiego pochwalał za krytykę filozofii niem., która nie potrafi wyjaśnić kluczowych dla filozofii zagadnień, jak indywidualność, subiektywność, osobowość, nieśmiertelność duszy, transcendencja osobowego Boga. Szczególnie bulwersował M. pogląd w tej ostatniej kwestii: filozofowie niem. umieszczają Boga w ludzkiej duszy, bo w niej Bóg musi siebie sobie uświadomić. Było to wyrazem ludzkiej pychy. M. zgadzał się z Cieszkowskim, że celem filozofii nie jest stworzenie doktryny, ale zainicjowanie czynu (moralno-religijnego), który na obecnym etapie rozwoju ludzkości ma być dziełem Słowian (*Literatura słowiańska*, III 22).

Trentowskiemu zarzucał, że nie czerpie natchnienia z polskości, gdyż wówczas stworzyłby zupełnie inną filozofię („Mam zawsze nadzieję, że kiedyś zaczniesz pisać dla Polski i po polsku; myślę, że wtenczas właśnie staniesz się filozofem w całym znaczeniu” – *List do Bronisława Trentowskiego*, 9.09.1839). Dalej, że podszywa się pod chrześcijaństwo i lekceważy lud, że gloryfikuje wiedzę akademicką, która ma być zdolna do wyjaśnienia wszystkich tajemnic religii, że, wzorem Hegla, racjonalność uważa za rację istnienia (co racjonalne – istnieje), że przedstawiając historię filozofii pomija średniowiecze, zwł. św. Tomasza z Akwinu i ojców Kościoła, że nie zostawia miejsca dla modlitwy („[...] od czasów greckich aż do Kanta wszystko przeskoczyłeś i powiadasz, że po Sokratesie idzie Szeling. Cały wiek średni, który tak światem ruszał, podług ciebie nie miałby filozofii godnej uwagi, a przynajmniej godnej porównania z Sokratesa lub Szelinga teoriami” – tamże). Obu filozofów krytykował za to, że okazują brak wiary w siłę własnego

narodu, dlatego określał ich mianem „Słowian wynarodowionych”, którzy dostali się w niewolę myśli niem. M. zgadzał się z Hoene-Wrońskim, że pol. filozofia i pol. poezja zgodne są co do posłannictwa pol. narodu (mesjanizm).

Królikowskiemu, który rozwijał filozofię religijną i mesjanistyczną, M. zarzucał, że ulega filozofii niem., odcinającej życie człowieka od transcendencji, a kierującej je tylko ku życiu doczesnemu. Podkreślając znaczenie Chrystusa dla zawiązania społeczności ludzkiej, Królikowski odmawia historycznemu Kościołowi katolickiemu roli w tworzeniu takiej społeczności. Niewystarczające zrozumienie, czym jest indywidualność, osobowość i narodowość, a czego przyczyna tkwi w zbytnej uległości wobec filozofii niem., zarzucał Cieszkowskiemu, Trentowskiemu i Królikowskiemu. Zgadzał się z ich diagnozą, że źródłem konfliktów między jednostkami i narodami jest egoizm, którego trzeba się wyrzec (*Literatura słowiańska*, III 21–24).

WPLYW TOWIANIZMU. M. poznał A. Towiańskiego (1799–1878) w 1841 (być może spotkali się już wcześniej na Uniwersytecie Wileńskim) i przez kilka lat ulegał jego wpływom – bardziej w sensie osobistym niż ściśle intelektualnym. Towiański nie mógł równać się z M. pod względem wykształcenia i intelektu (nie dokończył studiów na Uniwersytecie Wileńskim, M. mówił o nim, że to człowiek „nieksiążkowy” – K. Górski, *M. – Towiański*, 18), posiadał natomiast silną osobowość, co umożliwiło mu utworzenie religijnej sekty, która najpierw zauroczyła krąg emigrantów pol., a później również Francuzów i Włochów. Poglądy Towiańskiego, inspirowane lekturą mistyczno-teozoficzną wpływowych w Rosji saint-simonistów (mistycyzm był wspierany przez cara Aleksandra), pisane były językiem ezoterycznym, formułowane w klimacie neoplatonickiej gnozy (*Biesiada, Wielki period*). Z punktu widzenia ortodoksji chrześcijańskiej znaleźć tam można herezję gnostycką (negacja boskości Chrystusa i Jego zmartwychwstania), manicheizm (ziemia opanowana przez złe duchy), pelagianizm (negacja grzechu pierworodnego), protestantyzm (odrzuć Kościół instytucjonalny). Doktryna Towiańskiego została oficjalnie potępiona przez Kościół, jak i pisma M. poświęcone towiańszczyźnie (18 IV 1848) (J. S. Pelczar, *Pius IX a towianizm i Adam M.*, *Miesięcznik Kościelny* (Pz) 6 (1914) t. 11, z. 61, 5–21). Od 1845 zaczął M. dystansować się od Towiańskiego, którego wpływ na treść

ostatniego cyklu prelekcji w Collège de France spowodował zawieszenie tych wykładów przez franc. władze.

Rola M. w kulturze pol. i europejskiej płynęła z siły i wielkości jego poezji, która zyskała znaczenie ponadczasowe. Ramy intelektualne, w tym filozoficzne jego twórczości uwarunkowane były aktualnym kontekstem dominujących prądów filozoficznych (oświecenie, kantyzm, heglizm) i parafilozoficznych (mistycyzm, gnoza, teozofia). M. nie pretendował do roli filozofa i nie zamierzał stworzyć systemu filozoficznego, ale dając wyraz swoim przekonaniom filozoficznym – czy to w swojej poezji, czy w większym stopniu w ramach wykładów uniwersyteckich z zakresu teorii i historii literatury – potrafił dostrzec zagrożenia, jakie znajdują się w filozofii minimalistycznej (oświecenie) oraz w systemach idealistycznych (kantyzm, heglizm), które ubożą bądź deformują poznanie rzeczywistości i całą ludzką kulturę. Z uwagi na wpływ M. na ówczesne środowiska pol. i zachodniej inteligencji, ocena taka odgrywała dużą rolę w kształtowaniu duchowego oblicza Europy.

P. Chmielowski, *Towiański i M.*, Ateneum (Wwa) 4 (1879) t. 1, z. 1, 23–58; tenże, *Filozoficzne poglądy M.*, PF 1 (1897–1898) z. 4, 1–43; M. Kridl, *M. i Lamennais*, Wwa 1909; Z. Niemojewska, „*Dziady*” *dreźnieńskie jako dramat chrześcijański*, Wwa 1920; S. Szpotański, *Adam M. i jego epoka*, I–III, Wwa 1921–1922; J. Kallenbach, *Towianizm na tle historycznym*, Kr 1924; *Studia mickiewiczowskie w 150. rocznicę urodzin poety*, Wwa 1948; G. Pianko, *M. a świat starożytny*, Meander 4 (1949) z. 10, 463–481; T. Sinko, *M. i antyk*, Wr 1957; *Adama M. wspomnienia i myśli* (oprac. S. Pigoń), Wwa 1958; W. Weintraub, *Literature as Prophecy*, Hg 1959; S. Pigoń, *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o M.*, Kr 1960, Wwa 1998²; Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama M.*, Wwa 1962, Kr 1998; Z. Libera, „*Konrad Wallenrod*” *Adama M.*, Wwa 1966; S. Kawyn, *M. w oczach swoich współczesnych*, Kr 1967, Wwa 2001²; A. Sikora, *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, M.*, Wwa 1967; tenże, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Wwa 1969, 1984²; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Wwa 1970; A. Witkowska, *M. Słowo i czyn*, Wwa 1975, 1998⁴; *M. Sympozjum w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Lb 1979; K. Górski, *M. –*

Towiański, Wwa 1986; A. Witkowska, *Towiańczycy*, Wwa 1989; M. Janion, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Wwa 1990; J. Łukasiewicz, *Mickiewicz*, Wr 1996; B. Urbankowski, Encyklopedia „Białych Plam”, Radom 2003, XII 75–91; J. Klechta, *Powstaniec, tułacz, kapłan*, P 2004.

Piotr Jaroszyński