

# Barbara Szotek

---

## Marian Massonius o litewskich źródłach polskiego romantyzmu

---

Folia Philosophica 14, 127-137

---

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pisząc o „filozofii francuskiej XIX wieku”, Barbara Skarga formułuje opinię, że do dzisiaj „trwają nieustannie spory, czy filozofia może mieć jakieś cechy narodowe, czy przeciwnie, niejako ze swej istoty wznosi się ponad narodowe ograniczenia. Czy można więc mówić sensownie o filozofii francuskiej, czy tylko o filozofii we Francji”<sup>1</sup>. I zaraz też zaznacza swoje stanowisko w tych dyskusjach stwierdzając, że właściwie byłaby skłonna opowiedzieć się za istnieniem pewnych specyficznych cech, które pozwalają wyodrębnić z „całości” filozofii europejskiej filozofie poszczególnych narodów.

Można zatem — powołując się na opinię autorki — podobnie jak o filozofii francuskiej czy niemieckiej mówić o filozofii polskiej i wskazywać pewne jej odrębne, rodzime cechy. Rzeczywiście trzeba przyznać, że właściwie wszyscy historycy filozofii piszący dzisiaj o filozofii polskiej takie cechy wskazują. Trzeba nawet powiedzieć więcej, że w zasadzie zgodni są co do tego, że chyba najbardziej charakterystyczną cechą filozofii polskiej jest jej praktyczny charakter. Juliusz Domański pisze, że praktycyzm, wyrażający się w żywym zainteresowaniu potrzebami życia społecznego i państwowego, a także w samym rozumieniu filozofii, będący cechą swoistą myśli polskiej XV wieku, zapowiada i początkuje coś w myśli polskiej trwałego i dominującego<sup>2</sup>. Andrzej Walicki z kolei, chociaż nie opowiada się za poszukiwaniem jakiegoś barwika narodowego, tak jak Wiktor Wąsik, to jednak charakteryzując



BARBARA SZOTEK

Marian Massonius  
o litewskich źródłach  
polskiego romantyzmu



<sup>1</sup> B. Skarga: *Przeszłość i interpretacje*. Warszawa 1987, s. 155.

<sup>2</sup> J. Domański: *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*. W: *700 lat myśli polskiej*. Wybrał, oprac., wstępem i przypisami opatrzył J. Domański. Warszawa 1978, s. 37.

filozofię międzypowstaniową, pisze, że „zjawiskiem specyficznym polskim było zogniskowanie wszystkich wątków filozoficznych wokół problematyki praktyki — czynu, pracy, twórczości”<sup>3</sup>. Także Władysław Tatarkiewicz kreśląc *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, nie ma wątpliwości, że zainteresowanie zagadnieniami praktycznymi i łączenie teorii z potrzebami życia narodu to, poczynając od Petrycego z Pilzna, „był rys wspólny z myślicielami późniejszych epok” filozofii polskiej<sup>4</sup>.

Charakterystyczne jest jednak, że Tatarkiewicz nie ogranicza się tylko do wskazania najogólniejszej tendencji, jaka zaznacza się w rozwoju filozofii polskiej. Interesuje go głębszy problem istotnych cech znamionujących myśl polską i dość jasno przedstawia swoje stanowisko w tej kwestii. Nie bez sympatii akcentuje te etapy polskiej myśli, o których może powiedzieć, iż filozofia była w nich traktowana „prosto, rzetelnie i trzeźwo”. Empirystyczne i pozytywistyczne nastawienie filozofii polskiej jest — jego zdaniem — właściwym wyrazem umysłowości polskiej. Daje o sobie znać najpierw w empirycznym przyrodoznawstwie XV wieku i nauce Mikołaja Kopernika. Potem uwidacznia się w oświeceniu i działalności Jana Śniadeckiego, a następnie w trzeźwej myśli i pracy nad realnymi celami w okresie pozytywizmu polskiego drugiej połowy XIX wieku. W tym ostatnim okresie Tatarkiewicz szczególnie docenia filozoficzną i pedagogiczną działalność Adama Mahrburga. I wreszcie wyraźnie przejawia się — jego zdaniem — w empirycznym myśleniu o podstawach filozofii i jej pozytywistycznym rozumieniu u takich myślicieli, jak: Heinrich, Twardowski i Petrażycki.

Istotne jest, że nie są to wszystkie dominujące cechy filozofii polskiej, na które wskazuje Tatarkiewicz. Trzeźwa bowiem i empiryczna postawa tej filozofii musiała się — zdaniem autora — przeciwstawiać temu, co mgliste, fantastyczne i marzycielskie, czyli mówiąc wprost — wszelkim spekulacjom filozoficznym i metafizyce. Dopiero tak scharakteryzowana umysłowość polska pozwala Tatarkiewiczowi na sformułowanie tezy, iż rozwijana właściwie przez jedno pokolenie filozofia w Polsce, zamykająca się okresem między dwoma powstaniami, którą nazywa „metafizyką mesjanistyczną”, nie była wytworem swoiście polskim ani wyrazem umysłowości polskiej. Stąd nie ma powodu, by uważać ją za właściwą filozofię Polaków<sup>5</sup>.

W opinii tej Tatarkiewicz dotyka problemu, który był bardzo aktualny i wokół którego toczyły się gorące, burzliwe spory oraz polemiki już znacznie ponad pół wieku wcześniej. Chodzi tu bowiem o zagadnienie, najogólniej mówiąc, stosunku do filozofii międzypowstaniowej po przełomie romantycz-

<sup>3</sup> A. Walicki: *Czyn, praca i twórczość w polskiej filozofii epoki międzypowstaniowej. Próba rewaloryzacji*. W: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*. Red. J. Legowicz. Wrocław 1979, s. 147.

<sup>4</sup> W. Tatarkiewicz: *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Kraków 1948, s. 9.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 24.

nym, a szczególnie o prowadzone wówczas dyskusje dotyczące miejsca i znaczenia tej filozofii w dziejach myśli polskiej. Można dodać, że dyskusje te miały uzasadnienie przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszy z nich wiązał się z generalnie antymetafizycznym nastawieniem przedstawicieli filozofii pozytywistycznej w Polsce. Drugi był konsekwencją podejmowanych prób rozrachunku z przeszłością, z tym wszystkim, co epoka przedpowstaniowa przyniosła i po sobie pozostawiła<sup>6</sup>.

Stanowisko pozytywistów polskich wobec myśli romantycznej nie było oczywiście niezmiennie, a więc jak się twierdzi, mocno uogólniając, negatywne. Szczególnie od opublikowania w 1876 roku przez Franciszka Krupińskiego artykułu *Romantyzm i jego skutki* pojawiła się świadomość konieczności podjęcia rzetelnych badań nad romantyzmem i filozofią międzypowstaniową.

Potrzeba taka stawała się tym pilniejsza, że poczynając od mniej więcej połowy lat osiemdziesiątych XIX wieku, rozbudziła się popularność (obok oczywiście cały czas aktywnej opozycji polskich zwolenników, ogólnie mówiąc, filozofii tradycyjnej<sup>7</sup>, takich jak: Struve, Dębicki czy Morawski) także poglądów filozoficznych Hartmana, Schopenhauera czy Nietzschego<sup>8</sup>. Sytuacja ta zmuszała przedstawicieli filozofii pozytywistycznej do poszukiwania znaczących naukowo w ich rozumieniu, argumentów, które mogłyby służyć przeciwstawieniu się wszelkim próbom odradzania się idealizmu w Polsce.

Dodatkowo problem ten stawał się ważny z powodu — jak pisał Mahrburg — podkopania około połowy bieżącego stulecia zaufania do fabrykacji systemów (*Systemmacheret*) i wydobyciu historii filozofii na plan pierwszy<sup>9</sup>. Ta ogólnoeuropejska tendencja do odchodzenia od uprawiania filozofii teoretycznej, utożsamianej z bezpłodnym marzycielstwem, na rzecz historii filozofii dała o sobie znać także w Polsce. Widomą jej oznaką było pojawienie się prac mających ambicję objęcia całości dziejów filozoficznej myśli rodzimej, których pierwszymi autorami byli Krupiński, Struve, a także Massonius<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> B. Skarga: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 2. Red. B. Skarga. Warszawa 1975, s. 17.

<sup>7</sup> Reakcję przeciw filozofii pozytywistycznej omawia A. Hochfeldowa w części pt. *Antypozytywizm i obrzeża metafizyki*. A. Hochfeldowa: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *700 lat myśli polskiej*. Cz. 1. Warszawa 1980, s. 58 i nast.

<sup>8</sup> M. Brykańska: *Problemy nauki i filozofii w „Prawdzie”*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Wrocław 1972, s. 165.

<sup>9</sup> A. Mahrburg: *Historia filozofii*. W: *Poradnik dla samouków*. Cz. 2. Warszawa 1899, s. 595.

<sup>10</sup> Krupiński, Struve i Massonius to właściwie wyczerpująca lista pisarzy, którzy do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku podjęli się przedstawienia zarysu całej historii filozofii polskiej. F. Krupiński: *Dodatek „Filozofia w Polsce” do „Historii filozofii w zarysie Schweglera”*.

Przedstawienie z kolei w jednym opracowaniu całej historii filozofii polskiej oznaczało jednocześnie, co trzeba mocno podkreślić, konieczność jasnego określenia w niej miejsca i znaczenia myśli romantycznej, a więc *de facto* wyartykułowania przez autora własnego do niej stosunku. Oczywiście, dwaj pierwsi autorzy — Krupiński i Struve — nie mieli wątpliwości co do tego, że o właściwej filozofii polskiej, czyli także o jej cechach odrębnych, można mówić dopiero w XIX wieku. Wynikało to z faktu, że Krupiński pisał zarys historii filozofii polskiej w okresie, kiedy pozostawał pod wpływem filozofii Hegla. Struve natomiast, opowiadający się w swojej filozofii „idealizmu” za krytyczną kontynuacją niektórych idei filozofii romantycznej, odwoływał się niejednokrotnie do takich wielkich jej przedstawicieli, jak Kremer czy Libelt.

Tymczasem w 1890 roku ukazał się dodatek do rosyjskiego przekładu VII wydania *Historii filozofii* Ueberwega-Heinza pt. *Filosofija u Poljakov* autorstwa młodego, wykształconego głównie na niemieckich uniwersytetach filozofa nowokrytycyzmy<sup>11</sup> Mariana Massoniusa. Opracowanie to w odniesieniu do przedstawianego zagadnienia zawierało jasno sformułowaną opinię, przeciwstawiającą się stanowisku Krupińskiego i Struvego. Podważało zatem ich tezę, że filozofia międzypowstaniowa stanowi „najdonioślejszy i najświetniejszy” okres w rozwoju myśli rodzimej, że dopiero od tego etapu można mówić o właściwej filozofii Polaków.

Nie sposób jednak nie zauważyć w tym miejscu, iż tak wyrażony pogląd Massoniusa miał swoje źródło w znacznie szerszym zamierzeniu autora, będąc jednocześnie owego zamierzenia konsekwencją. Chodziło mu przede wszystkim o włączenie się w dyskusję dotyczącą miejsca i znaczenia tej filozofii w dziejach myśli rodzimej po to głównie, by — jak należy sądzić — przeciwstawić się wszelkim „rehabilitacjom” idealizmu w Polsce.

Równoległym wszakże i nie mniej istotnym zadaniem było odczytanie filozofii polskiej, w jej dotychczasowym rozwoju, oparte na rzetelnych badaniach, wynikających z własnych analiz i przemyśleń autora. A to w przypadku Massoniusa oznaczało przecież zastosowanie pozytywistycznych dyrektyw metodologicznych uprawiania historii filozofii, czyli tzw. postulatu „bezzstronnego obiektywizmu”<sup>12</sup>. I można sądzić, że chociażby z tego powodu fakt ten jest godny odnotowania. Rzeczywiście bowiem — jak trafnie stwierdza Borzym — pozytywiści polscy właściwie nie byli

Warszawa 1863; H. Struve: *Wykład systematyczny logiki*. Warszawa 1870; M. Massonius: *Filosofija u Poljakov*. V: Ueberweg-Heinz: *Istorija novoj filosofiji*. S-Petersburg 1890.

<sup>11</sup> Terminem „nowokrytycyzm” albo „filozofia nowokrytyczna” posługiwał się zarówno Massonius, jak i Mahrburg, a także „Przegląd Filozoficzny” na oznaczenie szeroko rozumianej filozofii naukowej końca XIX wieku.

<sup>12</sup> Postulat ten wymienia Mahrburg jako najważniejszy w badaniach historycznofilozoficznych. A. Mahrburg: *Historia filozofii...*, 573—574.

zainteresowani uprawianiem historii filozofii, w tym także historii filozofii polskiej<sup>13</sup>.

Podjęte więc przez Massoniusa badania nad dziejami myśli rodzimej, w tym także nad myślą romantyczną, okazywały się niejako z konieczności reprezentatywne dla przedstawicieli nowokrytycyzmu, a nawet można zaryzykować tezę, że dla szerzej rozumianej filozofii pozytywistycznej drugiej połowy XIX wieku. To, co jest interesujące w tym miejscu, to próba ustosunkowania się filozofa, już w tej pierwszej pracy, do problemu rodzimości czy narodowości filozofii i jego związku z ujawniającymi się w toku rozwoju filozoficznej myśli polskiej charakterystycznymi czy specyficznymi jej cechami.

Otóż charakteryzując filozofię międzypowstaniową, którą nazywa „okresem polskiego heglizmu”, z jej głównymi przedstawicielami Kremerem, Libeltem, Cieszkowskim i Trentowskim, jako główne znamię tej filozofii wskazuje zamiar stworzenia polskiej, albo inaczej narodowej, filozofii<sup>14</sup>. Zgodnie z założeniami jej przedstawicieli miała ona być „polskiego ducha wyrazem”. Dla Massoniusa oznaczało to możliwość połączenia w jednej idei „narodowej filozofii” dwóch charakterystycznych cech polskiej umysłowości: dążności syntetycznych, prowadzących do wytworzenia zasadniczo jednolitego poglądu na świat, oraz dążenia do nieodrywania się od rzeczywistości.

Ta ostatnia tendencja, którą mocno podkreślał filozof, pozwoliła — jego zdaniem — na przezwyciężenie abstrakcyjnego i kontemplacyjnego charakteru „spekulacyjnej metafizyki” niemieckiej. Dzięki temu uutorowana została droga do tłumaczenia „tego, co jest”, czyli rzeczywistego świata<sup>15</sup>.

Massonius musiał jednak krytycznie odnieść się do tak pojętej „narodowej filozofii”, jako do — jeśli tak można powiedzieć — problemu zadanego. Stwierdzał więc, że faktycznie każdy wytwór ducha danego społeczeństwa, wraz z filozofią, jest nieuchronnie narodowy, bo tworzony przez Greków, Francuzów czy Anglików, nosi piętno ich sposobu myślenia i rozumowania. Cecha narodowości filozofii stanowi zatem — jak pisał — cechę mimowolną, a nie zamierzoną. Żaden, na przykład, z filozofów angielskich nie tworzył swojej filozofii po to, by była ona dobra dla Anglików, a niedobra dla Francuzów. Jeśli więc o filozofii Locke’a czy Berkeley’a mówi się, że jest filozofią angielską, to tylko dlatego, że tworzona przez Anglików, ma cechy charakterystyczne dla myśli angielskiej<sup>16</sup>. Dlatego też wysiłki tworzenia „filozofii narodowej” przez polskich myślicieli wydawały mu się niemal zabawne<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> S. Borzym: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 22.

<sup>14</sup> M. Massonius: *Filosofija u Poljakov...*, s. 515.

<sup>15</sup> Idem: *Karol Libelt*. W: M. Chełmońska: *Album zasłużonych Polaków i Polek XIX wieku*. T. 2. Warszawa 1903, s. 444; M. Massonius: *Filosofija u Poljakov...*, s. 517.

<sup>16</sup> M. Massonius: *Filosofija u Poljakov...*, s. 515.

<sup>17</sup> Idem: *Rozdwojenie myśli polskiej*. W: *700 lat myśli polskiej*. Cz. 2..., s. 495

Właściwe jednak ostrze krytyki wymierzone było głównie w „spekulatywną metafizyczność” tej filozofii, której źródło i wzór stanowiła — zdaniem autora — filozofia mędrca berlińskiego. U progu lat dziewięćdziesiątych zatem Massonius przyłączał się do upowszechnionego w epoce pozytywizmu mniemania, że wszyscy filozofowie polscy w okresie międzypowstaniowym byli heglistami, stawiając tym samym znak równości między maksymalistycznymi, spekulatywno-systemotwórczymi aspiracjami tych filozofów a heglizmem. Wymaga natomiast podkreślenia, że nie był skłonny — jak inni polscy pozytywiści — określać ich mianem mesjanistów<sup>18</sup>.

Termin ten rezerwował dla twórców wielkiej poezji romantycznej, na czele z Adamem Mickiewiczem, i tylko do nich go odnosił. Trzeba też dodać, że źródeł przyjętego przezeń kryterium, przesądzającego o stosowności terminu „mesjanizm”, a sprowadzającego się do: stosunku do filozofii w ogóle, należy szukać w twórczości Mickiewicza.

Argumentem potwierdzającym trafność wyrażonego przypuszczenia, dotyczącego Mickiewiczowskich źródeł przyjętego przez Massoniusa narzędzia klasyfikacyjnego w odniesieniu do mesjanizmu, może być gorąca obrona Mickiewicza-mesjanisty przed próbami ufilozoficznienia jego poglądów. Stanowisko swoje filozof przedstawił na łamach „Kuriera Warszawskiego”<sup>19</sup>. Była to odpowiedź na artykuł Piotra Chmielowskiego pt. *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, opublikowany w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1899 roku. Myśl tę rozwinął także Massonius w 1902 roku w artykule pt. *Rozdwojenie myśli polskiej*, w którym stwierdza, że Mickiewicz nazwał naukę „rzeczą czcigodną”, a metafizykę — „nieczcigodną”<sup>20</sup>.

Można na tej podstawie stwierdzić, że w początkowym okresie swojej twórczości autor nie odszedł jeszcze od heglowskiej optyki w ujmowaniu tej filozofii. Nie podjął także próby wykazania całej specyficzności pojawienia się i oddziaływania wielkiej poezji romantycznej, z Mickiewiczem na czele, na filozoficzną myśl polską.

Wprawdzie dokonał utożsamienia romantyzmu polskiego, wraz z funkcjonującą w nim ideą mesjanistyczną, z wielką poezją romantyczną i dzięki temu odróżnił go od spekulacyjnej, poheglowskiej filozofii narodowej. Nie przedstawił jednak głębszej analizy relacji, jakie zachodziły między romantyzmem a filozofią. Ograniczył się jedynie do ogólnikowego stwierdzenia, że między romantyzmem a filozofią zachodzi „osobliwy związek”, który właś-

<sup>18</sup> Idem: *Filosofija u Poljakov...*, s. 514.

<sup>19</sup> Massonius sformułował tam tezę, że nieporozumieniem jest imputowanie poecie jakiegś rzekomej filozofii czy nawet tylko przypisywanie mu zajmowania określonego stanowiska filozoficznego wobec zagadnień do filozofii należących, tak jak to właśnie uczynił Chmielowski. M. Massonius: *Filozofia Mickiewicza*. „Kurier Warszawski” 1900, nr 70, s. 3.

<sup>20</sup> Idem: *Rozdwojenie myśli polskiej...*, s. 498.

ciwie wyraża się w tym, że u filozofów wiele miejsc nie można inaczej nazwać jak „wierszami w prozie”.

Zadanie takie podjął Massonius dopiero w dwanaście lat później, we wspomnianym już artykule *Rozdwojenie myśli polskiej*. Tekst ten w całości wypełnia argumentacja na rzecz sformułowanej tam tezy, iż źródłem i istotną racją bytu metafizyki polskiej była polska poezja romantyczna, której twórcą był Adam Mickiewicz, a z nim i za jego pośrednictwem Litwa<sup>21</sup>. Zanim przedstawiony zostanie rodzaj argumentów, które posłużyły mu do próby uzasadnienia tej tezy, trzeba koniecznie zasygnalizować zmiany, jakie dokonały się w czasie dzielącym obie prace filozofa, a więc odwołać się do obrazu filozofii polskiej lat dziewięćdziesiątych XIX wieku.

Można bowiem twierdzić, że artykuł Massoniusa był nie tylko, jak w przypadku *Filosofiji u Poljakov*, chęcią włączenia się w dyskusję dotyczącą miejsca i znaczenia filozofii „okresu polskiego heglizmu” w dziejach rodzimej myśli. Był chyba czymś więcej, a mianowicie apelem do umysłów i sumień ludzi współczesnych w kształtowaniu polskiej kultury, w tym także nauki i filozofii, w imię dotychczas — jak sądził — cechującego myśl polską realizmu, którego podstawę stanowiła empirystycznie i pozytywistycznie zorientowana filozofia. Wyrażał zatem — jak można dalej sugerować — protest autora przeciw odejściu od rzeczywistości, którą właśnie reprezentowała pozytywistyczna linia rozwoju filozofii polskiej, i o powrocie do marzeń, a więc spekulacji metafizycznych.

Jeśli bowiem weźmie się pod uwagę fakty wynikające z tzw. przełomu antypozytywistycznego, dokonywanego pod hasłem odrodzenia metafizyki, czy dalej założenia programowe modernizmu, to szybko się okaże, że niepokój Massoniusa był uzasadniony. A dodatkowo jeszcze, gdy uwzględni się zgłaszaną przez samych pozytywistów nieufność wobec własnego programu, to tym bardziej jasne się staje, że narastało, w odczuciu filozofa, poważne zagrożenie dalszego rozwoju filozofii naukowej w Polsce.

W tej sytuacji najradykalniejszy przeciwnik wszelkiej metafizyki — jak sam siebie określał Massonius — nie mógł pozostać bierny i traktować zaistniałego stanu rzeczy jako tylko krótkotrwałej, przemijającej mody, która wyczerpie się w jałowych dyskusjach o dekadencji, degeneracji i pesymizmie. Tym bardziej, że — jak pisze Tatarkiewicz — głównie przez pogrobowca mesjanistów polskich Wincentego Lutosławskiego zaczęła się coraz bardziej w tym okresie upowszechniać teza, że myśl polska w osnowie swojej jest mesjanistyczna<sup>22</sup>. Ogólnie więc mówiąc, coraz bardziej ugruntowywało się przekonanie, że metafizyka stanowi o swoistości polskiej myśli.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 494.

<sup>22</sup> W. Tatarkiewicz: *Zarys dziejów filozofii w Polsce...*, s. 28.



Nie może zatem dziwić, że Massonius — nieugięty przedstawiciel „pozytywizmu naukowego” — wystąpił nie tylko jako obrońca, ale także jako stróż życia umysłowego kraju. Chciał, podobnie jak czynił to kiedyś J. Śniadecki, na którego się zresztą nieustannie powoływał, powstrzymać szerzącą się spekulację metafizyczną. Apelowal, jak D. Szulc, do zdrowego rozsądku rodaków, by filozofię traktować jak naukę.

Wszystkie zapewne wymienione okoliczności spowodowały, że filozof sięgnął po argumenty — jak mu się być może wydawało — najmocniejsze w uzasadnieniu swojego poglądu, że skłonność do szeroko zakrojonych spekulacji metafizycznych nie stanowi charakterystycznej, czyli — w jego rozumieniu — istotnej cechy umysłowości polskiej, a nawet więcej, jest cechą jej obcą.

W tym celu dokonał rozróżnienia dwóch typów umysłowości: teoretycznego, który koncentruje się na tym, co jest i jak jest, oraz praktycznego, który „chętniej docieka, co jest pożądane, co być powinno”. Umysłowość zaś rdzennie polska, czyli „lacka”, jest — jego zdaniem — z gruntu praktyczna. Znajduje właściwy sobie wyraz, w przypadku filozofii, w empiryzmie i indukcyjnizmie, a w sztuce — w realizmie, tzn. w obiektywizmie, czyli naturalizmie.

Za najważniejszą natomiast cechę, odznaczającą praktyczną umysłowość polską, a zatem i całą kulturę narodową, uznał „cność”, to znaczy poczucie cnoty i obowiązku obywatelskiego. Sądził, że jest to znamię przyrodzone „duszy lackiej”, które kieruje ją nieustannie ku dobru powszechnemu. Sprawia więc, że za wartościowe Polak uważa tylko to, co w jego mniemaniu jest wprost czynem obywatelskim, w przeciwieństwie do tego, co wydaje mu się wyłącznie osobiste<sup>23</sup>.

Warto podkreślić, że przeprowadzając charakterystykę umysłowości polskiej, Massonius powoływał się na Dominika Szulca i jego pracę *Rozwój zasad umysłu polskiego w piśmiennictwie* z 1846 roku. Filozof stwierdzał, że dopiero Szulc właściwie postawił zagadnienie rodzimego charakteru filozofii polskiej. Dokonał bowiem charakterystyki umysłowości polskiej nie *a priori* (czyli na zasadzie systemu metafizycznego, z którego cechy charakterystyczne umysłu polskiego „wyznaczałyby się, jak niewiadoma z równania algebraicznego”), lecz *a posteriori*, czyli wyprowadzając je z najważniejszego dokumentu życia umysłowego, a mianowicie z piśmiennictwa<sup>24</sup>. W ten sposób Szulc doszedł do wniosku, że do zasadniczych cech umysłu polskiego należy: ostrożność wnioskowania, skłonność do myślenia indukcyjnego, prawość, uczciwość, powaga i szerokość myślenia, a przede wszystkim niechęć i nieufność do wszelkiej spekulacji metafizycznej.

<sup>23</sup> M. Massonius: *Rozdwojenie myśli polskiej...*, s. 488.

<sup>24</sup> Idem: *Dominik Szulc*. W: M. Chełmońska: *Album zasłużonych Polaków i Polek XIX wieku...*, 50—51.

Znamienne jest, że wszystkie te cechy umysłowości polskiej wymienia jako istotne także Massonius. Można by więc wyrazić pogląd, podobnie jak czyni to N. Łubnicki<sup>25</sup>, że w zasadzie do przeprowadzonych przez Szulca analiz Massonius nie dodał nic nowego. Wtedy jednak pomija się kwestię zasadniczą, a mianowicie cele, którym miały służyć analizy, jakie przeprowadzili obaj filozofowie. Sięgnięcie przez Massoniusa do charakterystyki umysłowości polskiej i wskazanie jej specyficznych cech, u których podstaw znajdowała się „cność”, czyli obywatelskość<sup>26</sup>, miało być nie celem, ale narzędziem służącym do uzasadnienia jego naczelnej tezy. Ta zaś sformułowana została już na kartach jego pracy pt. *Filosofija u Poljakov* i głosiła, że wszystkie maksymalistyczne aspiracje umysłowości polskiej, w tym głównie usiłowania przedstawicieli filozofii międzypowstaniowej, są w gruncie rzeczy czymś specyficznie przyswojonym i dlatego mało znaczącym filozoficznie.

Faktycznie bowiem w *Rozdwojeniu myśli polskiej* autor stwierdzał już wprost, że przedstawiciele „okresu polskiego heglizmu” albo — jak ich teraz nazywał — „metafizycy polscy”, chcąc zrozumieć oraz wytłumaczyć rzeczywistość, której częścią był ich kraj i jego losy, niezłomnie wierząc w zrodzoną przez wielką poezję romantyczną ideę mesjanizmu, chcieli tę ideę szczególnego posłannictwa narodu polskiego uczynić przedmiotem rozumowego wywodu.

Romantyzm, rozumiany już nie tylko jako wielka faza rozwoju sztuki, ale także jako prąd w życiu estetycznym ludzkości, wyzwolił zatem w polskich filozofach potrzebę intelektualnego dotarcia, wyfilozofowania tego, co było i koniecznie powinno pozostać — zdaniem Massoniusa — tylko przedmiotem twórczości: sztuki i poezji. Metafizyka polska zatem była, transponowaną na terminy filozoficzne, poezją. Czymś, co Niemcy — jak przypomina autor — nazywają *Begriffsdichtung*, *Begriffsrromantik* i co jest dla niemieckiej filozofii dobrym porównaniem, a dla polskiej tego okresu „najściślej rzeczywistości odpowiadającym określeniem”<sup>27</sup>.

Można zatem na tej podstawie stwierdzić, iż Massonius zdołał uzasadnić tezę, że metafizyka polska nie była właściwym wyrazem umysłowości polskiej. Podkreślał jednak jej ważność praktyczną oraz zachowaną zgodność z typem polskiej umysłowości. Możliwe to było dzięki utożsamieniu romantyzmu z poezją i przyjęciu tezy, iż to poezja wytyczyła kierunek myśleniu polskich filozofów, w wyniku czego powstała metafizyka polska o „cnym”, obywatelskim charakterze. Bo trzeba jeszcze raz przypomnieć, że oprócz próby

<sup>25</sup> N. Łubnicki: „Pozytywizm nowokrytyczny” *Mariana Massoniusa*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 3. Warszawa 1977, s. 81.

<sup>26</sup> Massonius bardzo niechętnie używał terminu „patriotyzm”, podobnie jak Aleksander Świętochowski, gdyż termin ten był silnie związany z romantycznym pojęciem narodu jako całości ożywionej jednym duchem i mającej zrealizować jedną misję. Stąd pozytywiści polscy woleli mówić o obywatelstwie społeczeństwa polskiego.

<sup>27</sup> M. Massonius: *Rozdwojenie myśli polskiej...*, s. 495.

pokazania, jak romantyzm oddział na polską „praktyczną” umysłowość, Massonius podjął także zadanie przedstawienia, jak powstał.

Otóż problem początków romantyzmu w Polsce i wiązanie go z nazwiskiem Brodzińskiego wydawało mu się tylko w pewnym sensie właściwe, mianowicie jedynie jako utworzenie drogi. Natomiast początek, rozumiany jako źródło, z którego powstał romantyzm polski, Massonius widział tylko w osobie i w poezji Mickiewicza, w jego umysłowości litewskiej czy, lepiej, białoruskiej, z której zrodziła się i tak silnie oddziaływała jego wielka poezja.

Co ważne, dla filozofa powstanie wielkiej, narodowej poezji romantycznej było zapowiedzią końca kultury rdzennie polskiej. Chodziło o to, że wprowadzone zostały do niej specyficzne cechy umysłowości litewskiej, takie jak: subiektywizm, skłonność do marzycielstwa i tworzenia umysłowych konstrukcji. To zaś spowodowało w konsekwencji wzbogacenie „duszy lackiej”. Romantyzm — pisał autor — wniknąwszy w duszę polską, „zmienił i przerodził i jej wrażliwość, i jej twórczość estetyczną. Z jednostronnej uczynił ją wielostronną, nie wyniszczył w niej jej pierwotnej zdolności do twórczości obiektywnej i naturalistycznej, owszem, zdolność tę pogłębił. Na wszystkich polach sprawił on wzrost i spotęgowanie naszej siły.”<sup>28</sup>

Na podstawie dokonanej próby prezentacji stanowiska Massoniusa wobec polskiego romantyzmu, i na jego gruncie wyrosłej filozofii polskiej, można sformułować wniosek, że krytyczna ocena myśli romantycznej, dokonana przez Massoniusa, ograniczała się prawie wyłącznie do jej usiłowań spekulatywno-metafizycznych. Dotyczyła więc wiary w „możliwość zrozumienia wszech rzeczy na drodze zagłębiania się we własnych myślach”<sup>29</sup>, czyli wymierzona była w nienaukowość tej filozofii, a nie w jej ważność praktyczną. Myśliciele polscy tego czasu byli „kiepskimi filozofami, ale dobrymi obywatelami” — jak można by podsumowująco powiedzieć za autorem.

W żadnym natomiast razie krytyka ta oczywiście nie dosięgała romantyzmu, rozumianego jako wielka narodowa poezja, z jej twórcą — Mickiewiczem — na czele. Trzeba nawet podkreślić, że filozof do końca życia z niezwykle wielką atencją odnosił się do Mickiewicza.

Na jeszcze jedną rzecz warto zwrócić uwagę. Otóż stanowisko, jakie zaprezentował Massonius u progu XX wieku wobec myśli romantycznej, zarówno w odniesieniu do źródeł polskiego romantyzmu, jak i jego wpływu na filozoficzną, ale także estetyczną myśl polską, nie okazało się chyba tylko historycznym dokumentem schyłkowej fazy epoki pozytywizmu w Polsce. Jeśli bowiem weźmie się pod uwagę wypowiedzi późniejszych historyków filozofii

<sup>28</sup> Ibidem, s. 501.

<sup>29</sup> Idem: *Karol Libelt...*, s. 443.

polskiej na ten temat, to można raczej w sposób uzasadniony twierdzić, że wiele uwag i ocen Massoniusa, dotyczących myśli romantycznej, zachowało aktualność do dziś.

Barbara Szotek

#### MARIAN MASSONIUS ON THE LITHUANIAN SOURCES OF THE POLISH ROMANTICISM

##### Summary

The article presents the standpoint of Marian Massonius as regards his attitude to the Polish philosophy between the insurrections and his attempt at answering the question of whether the maximalist aspirations of the „Polish mentality” were in the history of Polish thought something radically new and, valuable, or something alien, specifically familiarised and as a matter of fact of little philosophical significance. For the Polish scholars of XIXth century this problem was the question of capital importance. Numerous philosophers and historians of Polish philosophy were trying to single out some typical features of Polish mentality which, in turn, were to condition the development of this philosophy or to influence the reception of foreign thought in Poland. Addressing this problem, Massonius advanced a hypothesis that Polish romanticism and the Polish philosophy which grew out of it have their roots in the „Lithuanian mentality” transplanted onto the Polish ground by Adam Mickiewicz and his great Romantic poetry.

Барбара Шотек

#### МАРИАН МАССОНИУС О ЛИТОВСКИХ ИСТОЧНИКАХ ПОЛЬСКОГО РОМАНТИЗМА

##### Резюме

В статье представляется положение Мариана Массониуса, касающееся отношения к польской междуповстанческой философии и его попытку ответить на вопрос: Максимальные aspirations „польского интеллекта” были ли в польской истории чем то решительно новым и ценным, или же чем то чужим, специфически присвоенным и по существу мало философски значащим? Проблема эта для польских учёных XIX века прямо выростала к основному вопросу. Много философов и историков польской философии пыталось выделить основные черты польского интеллекта, которые должны были обуславливать развитие этой философии или также влиять на критическое восприятие чужой мысли. Массониус предпринимая эту проблему, предложил гипотез, что польский романтизм и выросшая на его почве польская философия имеют свой источник в „литовском интеллекте”, который перенёс на отечественную, польскую почву Адам Мицкевич и его великая романтическая поэзия.