

Wacław Kubacki

Legenda o rzymskim pielgrzymie

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 42/3-4, 647-699

1951

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WACŁAW KUBACKI

LEGENDA O RZYMSKIM PIELGRZYMIE¹

1

Rzymska legenda Mickiewicza?

Właściwie to jest ich aż trzy. Jedna, że Mickiewicz przeżył przełom religijny w Rzymie. Druga, że w Rzymie powstały tzw. liryki rzymskie jako wyraz nawrócenia poety czy ożywienia jego uczuć religijnych. I trzecia, że te wiersze rzymskie należą do najgłębszych utworów lirycznych Mickiewicza.

Legenda zdradza wyraźny cel polityczny. Mickiewicz, pobożny pielgrzym, miał w historii literatury usunąć w cień Mickiewicza buntownika i działacza z epoki wiosny ludów.

Współcześni nie mieli wątpliwości co do turystycznego charakteru jego włoskiej podróży. Legenda religijna powstała później. Nawet Przegląd Poznański, który zaraz po śmierci poety starał się zaanektować go dla katolicyzmu, o rzymskim okresie pisał powściągliwie:

Pamiętki chrześcijańskie miasta wiecznego przemówiły silnym głosem do serca przygotowanego cierpieniem na przyjęcie wielkich i świętych wrażeń, do myśli wstrząśniętej i przejednanej wymownym słowem autora dzieła *O obojętności w rzeczach wiary*. Mickiewicz wszedł na drogę pojęć chrześcijańskich.

Nawrócenie nie było jeszcze zupełne.

W *Dziadach*, w trzeciej części, po raz pierwszy napotyka się chwilami przejęcie religijne i proste wyobrażenia katolickie... Zapewne odzywają się miejscami mistyczne pojęcia, o które później oparł się towianizm, ale w ogóle poeta wiarę prostą i pokorę sławi.

¹ Studium z książki *Żeglarz i pielgrzym*, która wyjdzie nakładem „Czytelnika”.

Ten nekrolog, można powiedzieć, zainicjował modę badania życia i dzieł Mickiewicza jako rytmu odchodzenia i zbliżania się do katolicyzmu. Nekrolog gościł *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, które „wiele złego zrobiły”, i rozumiał powody, dla których Stolica Apostolska je potępiła. Wysławiał natomiast działalność Mickiewicza w okresie zakładania polskiego bractwa religijnego w Paryżu, z którego powstał zakon zmartwychwstańców:

Wpływ jego pod względem religijnym był wielki. On pierwszy miłujące i pragnące poświęceń serce Jańskiego na drogi boże naprowadził, on wpłynął przeważnie na nawrócenie Kajsiewicza, Semeneńki, Duńskiego, Hubego, on, kiedy im Pan Bóg natchnął zbawienną myśl oddania się wyłącznie na służbę Jego, nie szczędził zachęty, nie szczędził pomocy, z radą przyjazną się kwapił.

Wyprawę do Włoch w 1848 r. przedstawił Przegląd Poznański jako próbę dogmatycznego pogodzenia się z Kościołem, a zataił zupełnie cel polityczny, jaki przyświecał poecie w rozmowach z Watykanem!

Po wstąpieniu na tron Piusa IX — czytamy — Mickiewicz złagodniał dla Kościoła i co pierwaj na próżno go błagano, aby do Rzymu pojechał, udał się tam pod koniec r. 1847 [w rzeczywistości przybył poeta do Rzymu w lutym 1848 — przyp. mój] w zamiarze poddania nauki Towiańskiego i pism swoich pod sąd Kościoła.

W Rzymie widział Ojca ś., zbliżył się na nowo z księżmi zmartwychwstańcami, swymi starymi przyjaciółmi, i matkę Makrynę Mieczysławską pokochał. Zdawało się, że już Pan Bóg wysłuchał tyłu modlitw w całej Polsce wznoszonych, zdawało się, że nawróceniu nie przeszkadza; tymczasem wybuchła rewolucja lutowa w Paryżu i prąd wyobrażeń, pozornie urzeczywistniająjący prorocтва Towiańskiego, odciągnął daleko i porwał poetę.

Wiedział, bo miał sposobność dowodnie się przekonać, że Kościół i pisma Towiańskiego *Biesiadę*, i kurs literatury słowiańskiej nagania; nie wstrzymało go to jednak w zapędzie. Utworzył legion polski, stanął na czele i ten mały zastęp z Rzymu wyprowadził.

Później wrócił do Paryża, gdzie w r. 1849 pisywał w dzienniku *La Tribune des peuples*.

Wreszcie zbliżamy się do zgonu poety:

Z innej strony do dziennika *Univers* doniesiono z Konstantynopola: „Adam Mickiewicz, sławny poeta polski, czując, że śmierć nadchodzi, kazał przywołać księdza polskiego i przyjął sakramenta. Umarł jak gorliwy chrześcijanin”.

Ta ostatnia wiadomość — czytamy dalej — wielką pociechę w żalobie przynosi.

Skończył tedy prawdziwy mistrz słowa, wieszcz gorąco natchniony, wytrwały miłośnik ojczyzny, a skończył w służbie krajowej. Cnoty jego były znamienite, zasługi ogromne, a więc Pan Bóg pozwolił, zawsze On nad Polakami to miłosierdzie pokazuje, że przed śmiercią żałował za swe błędy.

Teraz jeszcze raz powtórzmy własnymi słowami poety:

Panie on zgrzeszył przeciwko Tobie, zgrzeszył on bardzo;

Lecz on szanował imię twej rodzicielki.

On kochał naród, on kochał wiele, on kochał wielu.

— Niech się więc modlą w Polsce wszystkie dusze pobożne; to dziś najlepszy sposób okazania zmarłemu czci i pamięci. Miłosierdzie boskie jest nieskończone, a kto dużo cierpiał i dużo kochał, ten go najprędzej dostąpi².

Miał głęboką rację Teofil Lenartowicz, gdy powiedział: „Owóz w konkluzjach wszyscy nasi poeci są chrześcijanami, a zgonem katolikami”. O koniunkturze na „religijność” pisarzy polskich świadczy też ciekawe zdanie o Mickiewiczu Alojzego Ligenzy Niewiarowicza: „Nawet bluźnierstwa, gdy o nich pisze, w jego ustach tehną bogobojnością”³.

Za prawdziwego twórcę rzymskiej legendy Mickiewiczowskiej należy uważać Lucjana Siemieńskiego, autora pracy *Religijność i mistyka w życiu i poezjach Adama Mickiewicza*. Zaraz na początku tego studium wychodzi polityczne sztychło z konserwatywnego worka: „Nie pogańską teorią demokracji, lecz przez wiarę podnosił poeta maluczkie, uszlachetniał ich i równał z wyższymi stanami skuteczniej, niż najliberalniejsza konstytucja mogła tego dokonać”. Program romantyczny pojmował Siemieński po myśli obozu zachowawczego: „Najgorliwsi katolicy... w rozwijaniu się szkoły romantycznej upatrywali zwrot do średnich wieków”. O religijności i mistyce Mickiewicza pisał „tak z faktycznych jak psychologicznych względów”. „Faktycznych względów” wołał jednak nie ruszać i wyminał tę niebezpieczną sprawę prostym stwierdzeniem, że Mickiewicz nie musiał się nawracać w Rzymie, bo zawsze był katolikiem! Zawsze wygodniejsze są „psychologiczne względy”, ale i te w jego pracy przedstawiają się kiepsko! Cała legenda religijna opiera się na miłości poety do Ewy Ankiewiczówny (przedstawianej w duchu romantycznego uwznioślenia i w sposób pochlebny bohaterce rzymskiego epizodu) i na wspomnieniach strojącego się w Mickiewiczowską glorię Odyńca.

² Przegląd Poznański, 1855, t. XXI, s. 450—451, 452—453, 457, 458.

³ T. Lenartowicz, *Listy o A. Mickiewiczu*, Paryż 1875, s. 48. — A. Ligenza Niewiarowicz, *Wspomnienia o A. Mickiewiczu*, Lwów 1878, s. 67.

Siemieński wydrukował w aneksie do swego studium list Odyńca nie spostrzegłszy, że pismo to podważa podstawy legendy. Odyniec przyznawał się w tym liście, że do 1832 r. (Drezno) niewiele słyszał od Mickiewicza o jego religijnych uczuciach i wyobrażeniach i że Mickiewicz odnosił się żartobliwie do pobożnych praktyk Ewy i jej towarzyszk, Marceliny Łempickiej, które pragnęły go „nawrócić”. Odyniec opowiedział również o śnie Ewy, która rzekomo miała w noc przed spowiedzią Mickiewicza ujrzeć go w bieli, jak piastował w objęciach baranka. Jest to rys hagiograficzny, który nie dziwi nas w hagiograficznej partii życiorysu Mickiewicza. Jak wiemy z piśmiennictwa starochrześcijańskiego, katechumena po chrzcie oblekano w białą szatę, która oznaczała niewinność. Chodzenie za barankiem i bawienie się z barankiem, było, według *Apokalipsy* św. Jana, przywilejem dziewic i czystych młodzieńców. Z tych źródeł motyw ten przeszedł do literatury. Bartłomiej Zimorowicz wspomina w sielance *Truźnicy* rajskie kraje

Gdzie z Barankiem niewinnym nasze niewięta
Odprowadzą wesoło nieskończone święta.

W *Zjawieniu Emilki* Woronicza czytamy o chwale niebieskiej wybranych:

Światłością Niebieskiego Baranka odziani

oraz

W jakąż go jaśniejącą szatę przyodziały
Wierność, prawda i w nocie statek niezachwiały!

Podobny obraz w *Widzeniu ks. Piotra* w III części *Dziadów*:

Ku niebu, on ku niebu, ku niebu ulata!
I od stóp jego wionęła
Biała jak śnieg szata.

I w wierszu *Widzenie*:

Dusza w niej białą odziana sukienką.

Domysłem Odyńca było, że bezpośrednim powodem „nawrócenia” Mickiewicza były wypadki w kraju i wpływ ks. Chołoniewskiego⁴. Mówiąc o wypadkach w kraju Odyniec ma na myśli powstanie

⁴ L. Siemieński, *Religijność i mistyka w życiu i poezjach Adama Mickiewicza*, Kraków 1871, s. 13, 19, 132–139, 141–143. — O szacie katechumena Dionizy Areopagita, *O hierarchii kościelnej* II 7.

listopadowe. Tu jednak zaczynają się nowe trudności. Do wyjaśnienia jednej hipotezy trzeba zaraz postawić parę następnych i tak dalej. Bo jakże to było z wpływem powstania narodowego na ożywienie uczuć religijnych poety w Rzymie?

Powstanie listopadowe zaczęło się po roku wojażu włoskiego, a kiedy dogasało, Mickiewicz był w Wielkopolsce i — jak wiemy — bynajmniej nie zdradzał wówczas nastrojów religijnych. Stosunki zaś Mickiewicza z ks. Chołoniewskim są bardzo niejasne; często cytowane, jako ważny argument „nawrócenia”, zdanie z listu Mickiewicza, że zawdzięczał temu rzymskiemu znajomemu „wiele pociechy, wiele chwil szczęśliwych, nowy widok świata, ludzi i nauk”, niekoniecznie oznacza „nawrócenie” i wcale nie musi być rozumiane jednoznacznie, jak uważało wielu uczonych. Do ks. Chołoniewskiego wrócimy we właściwym miejscu.

Na takich kruchych podstawach wspomnień, domysłów, przypuszczeń i pobożnych fantazji zbudowano legendę biograficzną i historycznoliteracką. Wokół okresu rzymskiego jak wokół osi obracały się odtąd różne polonistyczne konstrukcje psychologiczne, moralne i artystyczne, nie mówiąc już o społecznych i politycznych. Piotr Chmielowski pisał:

Pod względem religijnym Mickiewicz, który podczas studiów uniwersyteckich i w latach następnych zobojeźniał dla zewnętrznych obrządków i tylko w nadzwyczajnych wypadkach, jakby nałogowo je wypełniał, teraz znajdując się pod działaniem wspaniałych uroczystości katolickich, wśród otoczenia bogobojnego, zwłaszcza w domu Ankwiczków, przestając nieraz z księżmi polskimi, dość licznie wówczas w Rzymie zebranymi, powoli zaczął uznawać znaczenie form religijnych. Z początku występował w obronie modlitwy, spowiedzi, postu, życia zakonnego więcej może z ducha przekory, gdy słyszał wygłaszane, zwłaszcza wobec kobiet, zdania przeciwne; ale ze wzmagającymi się wpływami na jego wrażliwy umysł, przenikał się sam tym, co mówił, i zazdrościł pobożnym ich naiwnej a gorącej wiary.

Dalej dowiadujemy się, że uczuciowość, znana z młodzieńczych utworów poety, „trzymaana na wodzy rozumu lub wrażeń życia rzeczywistego podczas pobytu w Rosji”, wzięła górę nad tym nieznośnym rozumem pod wpływem włoskich dzieł sztuki, natury i sentymentu do Ewy Ankwiczówny.

Znalazłszy zaś w wierze — ciągnie Chmielowski swą analizę — wyznawanej zarówno przez wielkie masy narodu własnego i obcych jak i przez koło wykształconych, wśród którego się Mickiewicz obracał, zaspokojenie wątpliwości, uczuciowość przybrała cechy silnej religijności. Wpływ oso-

biśty ks. Chołoniewskiego, dla którego wyznawał poeta „wdzięczność i uwielbienie”, któremu zawdzięczał „wiele pociechy, wiele chwil szczęśliwych, nowy widok świata, ludzi i nauk”, nadał jej formy określone, dogmatyczne. Wiersze pisane w tym czasie: *Aryman i Oromaz*, *Rozmowa wieczorna*, *Mędrce*, *Arcymistrz*, *Rozum i wiara* — wskazują nam wyniki tej wewnętrznej przemiany...

Powtórzył też pozytywista bezkrytycznie opowieść Odyńca o śnie, jaki miała Ewa w noc przed spowiedzią Mickiewicza⁵.

Jako na pewne i udowodnione fakty powoływał się na Ewę i na wpływ ks. Chołoniewskiego Walery Gostomski w szkicu *O liryce religijnej Mickiewicza*. Bardzo zabawnie odtworzył sobie rozwój poety ks. R. Koppens. Jakby nawiązując do myśli Nowosilcowa, był on zdania, że wolterianizm i masonstwo profesorów wileńskich ujemnie wpływały na kierunek i ducha wykładów uniwersyteckich:

Gdyby tego wpływu nie było osłabiała filareckie grono, ożywione jak najczystszy duchem, a pełne idealnego poletu, to Mickiewicz byłby może wyszedł z akademii takim skrajnym liberałem i wolnodumcą jak w kilka lat po nim, w gorszych już znacznie warunkach odbywający w Wilnie swe studia młody J. Słowacki.

Podczas pobytu w Petersburgu, w Odessie i w Moskwie umilkły w duszy śpiewaka *Dziadów* nie tylko anielskie odgłosy wiary dziecinnej, lecz także one górne hasła ideałów filareckich; choć bowiem geniusz twórczy poety i w tych latach objawił się szeregiem dzieł niezrównanych, to jednak nie kroczył już prosto po owej świetlanej drodze najczystszych wzlotów, gdyż zwraca się albo ku mętnym uczuciom rozigranej zmysłowości (np. w *Sonetach* odeskich), albo ku ideałom bardzo rozerwanym w sobie (w *Konradzie Wallenrodzie*), albo bardzo nieokreślonym i mglistym, jak w *Farysie*.

Z kolei obiecuje autor zająć się „radykalną przemianą Mickiewicza odeskiego i moskiewskiego, a więc światowca i spiskowca, w Mickiewicza rzymskiego, w którego duchowym obliczu obaczymy najczystsza ekstazę wiary...” Niestety, to, co następuje, to znane nam już komunały o pobożnej rodzinie hrabstwa Ankiewiczów, o Marcelinie Łempickiej, której autor przypisuje wskrzeszenie w Mickiewiczu zmarłego od paru lat natchnienia poetyckiego, a wreszcie o ks. Chołoniewskim⁶.

⁵ P. Chmielowski, *Adam Mickiewicz*, 1886, II 64—65, 99—100.

⁶ W. Gostomski, *Z przeszłości i terażniejszości*, Warszawa 1904, s. 67, 71. — Ks. R. Koppens, *Okres rzymski w twórczości Mickiewicza*, Przegląd Powszechny, 1906, II.

„Nawróceniem” Mickiewicza zajmował się również Manfred Kridl:

W każdym jednak razie rozpocząć trzeba od przełomu religijnego i ugruntowania się katolickiego poglądu na świat, jakie się dokonały w Mickiewiczu za jego pobytu w Rzymie, a w jakich niemałą rolę odegrały pisma Lamennais'go... Dopiero Rzym wstrząsa nim silnie, wydobywa z niego utajone, chwilowo przygłuszone wierzenia i uczucia i nadaje im formę określoną, dogmatyczną.

Zacytowałszy różne relacje Odyńca (m. in. bardzo niejasną i wątpliwą o uwagach Mickiewicza przy grobie Galileusza) Kridl powiada zupełnie nieoczekiwanie: „Te same tony brzmią również w utworach poetyckich powstałych w owym czasie, jak *Rozum i wiara*, *Arcymistrz*, *Mędrcy*, *Rozmowa wieczorna*, *Aryman i Oromaz!*” Nie dosyć na tym. Kridl brnie dalej:

Do krystalizacji poglądów katolickich Mickiewicza, do wytworzenia z nich całokształt zadań i obowiązków obejmującego, w skończoną całość zamkniętego poglądu na świat, przyczyniły się niewątpliwie i w znacznej mierze jego stosunki z Ankwiczami, a przede wszystkim z ks. Chołoniewskim, jakkolwiek bliższa zażyłość i znajomość z tym ostatnim przypada dopiero na drugi pobyt poety w Rzymie, od października 1830 r. Rodzina Ankwiczów, a zwłaszcza towarzystwo Henryki (Ewy) i Marceliny Łempickiej musiało oddziaływać na uczucie i fantazję poety; wzruszała go ich naiwna, gorąca wiara, imponowała ufność i spokój, „przerażała pokora”.

Kridl mówi jeszcze o „odrodzeniu katolicyzmu rzymskiego w poecie, przyjęciu go w całości i bez zastrzeżeń” i utrzymuje, że „Mickiewicz jako człowiek rzeczywiście odradza się i w niesłychany sposób potężnieje w epoce towianizmu”.

Domysły poprzedników Kridl powtórzył jako pewniki i dorzucił nowe fantazje o zamkniętym, katolickim poglądzie na świat Mickiewicza. W pracy jego pojawił się nadto nowy ojciec duchowy poety: Lamennais. O nim wiemy wprawdzie trochę więcej niż o ks. Chołoniewskim, ale to, co wiemy, nie skłania nas do uwierzenia, żeby właśnie pod jego wpływem Mickiewicz przyjął katolicyzm „bez zastrzeżeń”. Lamennais buntował się zarówno przeciw rewolucji mieszczańskiej jak przeciw klerykalno-feudalnej Restauracji. Jako orędownik kwestii robotniczej i zwolennik radykalnych reform, był już wówczas w konflikcie z episkopatem francuskim i zerwał z Kościołem, gdy papież sprzymierzywszy się z absolutyzmem potępił postępowe ruchy społeczne i walkę o wyzwolenie uciskanych narodów. Kridl widocznie czuł, że Lamennais niewiele mu pomoże,

bo w dalszym toku czyni rozpaczliwe wysiłki, aby jakoś pozszywać rozlatujące się dowody. Czytamy tedy:

Mickiewicz od najwcześniejszej młodości, z wyjątkiem krótkiej i przejściowej „epoki wolterianizmu”, jest szczerze religijny i pobożny. Zwątpień religijnych, w właściwym znaczeniu słowa, nie przechodzi nigdy. Znać w nim tylko pewne ostygnięcie uczuć, a raczej, jakieś już zaznaczyli, nie określone ściśle zubożenie religijne w czasie pobytu w Rosji i podróży przez całą Europę. Wiara, rozbudzona i skryształizowana w Rzymie, jakkolwiek pod silnym wpływem Lamennais'go, nie ma jednak w sobie jego wojowniczości i egzaltacji. Przeciwnie, ma charakter raczej rezygnacyjny i spokojny, poddańczy, zupełnie lojalny.

Do tego rodzaju nie troszczących się o chronologię i biografie „dowodów” uciekała się apologetyka historycznoliteracka! Kridl powtórzył swój apodyktyczny sąd w powojennej *Literaturze polskiej*, formułując go nieco ostrożniej, lecz w podobnie ogólnikowy, nie uściślony datami i faktami sposób:

Powoli, pod wpływem różnych czynników, zaczął w pocie dokonywać się przełom religijny, który miał na całe życie ugruntować jego wiarę, uczynić ją niezachwianą, jakkolwiek podlegającą różnym fluktuacjom i przybierającą różny charakter⁷.

Józef Kallenbach pisał od początku do końca legendę. Wierzył bez zastrzeżeń Odyńcowi i Siemieńskiemu, powoływał się na świadectwo Wł. Zamoyskiego, na którego miał działać „widok wiary i pobożności” Mickiewicza, i nie pominął niczego, co jego zdaniem mogłoby poprzeć opowieść o „nawróceniu”:

Nastąpiła wiosna w Rzymie, wiosna w sercu poety. Miasto Wieczne przystroili się w zieleni świeżą, wonną, powietrze balsamiczne pieściło miękkim swym powiewem zmysły. Rozpoczął się szereg wycieczek w okolice: do Albano, Tivoli, Subiaco, Genzano. Poeta rozczytaniem się w Liwiuszu i historiach włoskich podniesiony w nastroju duchowym, łącząc wielką przeszłość historyczną Romy z nowożytnym duchowym jej światowładztwem, pod wpływem otoczenia na wskroś religijnego, zaczął z wolna wracać do młodzieńczej wiary. Tajęła pod słońcem południa powłoka zubożenia religijnego, nabytego w ciągu tułaczki po Rosji. Poeta ogarniać począł myślą szersze i coraz szersze widnokreśli, począł łączyć je jednym, wspólnym ogniwem wiary. Zawiazki tego nastroju kielkowały w Petersburgu pod wpływem obcowania z Oleszkiewiczem, ale zamierały pod technieniem kosmopolitycznym salonów petersburskich.

⁷ M. Kridl, *Mickiewicz i Lamennais*, Warszawa 1909, s. 3—7, 19, 147, 195. — *Literatura polska (Na tle rozwoju kultury)*, New York 1945, s. 225.

Po tych uwagach o wpływie wiosny rzymskiej na Mickiewicza zaskakuje nas nowy „argument”: „Bądź co bądź, sam fakt, poświadczony przez Cybulskiego, że poeta woził ze sobą *Biblię*, dowodził wzrostu uczuć religijnych”. Kallenbach wie — nie podając jednak, skąd — że „Ks. Chołoniewski wpływem osobistym przyczynił się ostatecznie do skryształowania w umyśle poety tych pojęć ściśle katolickich, które dogmatycznie wyjrzą niebawem z III części *Dziadów*”. I dalej pisze, że dzieło Lamennais'go o obojętności w przedmiocie religii „mogło utwierdzić poetę w wielu dogmatycznych kwestiach”, nie dodając przezornie, czy rzeczywiście utwierdziło i w jakich to kwestiach.

A oto wiązanka dalszych wypowiedzi Kallenbacha o przeżyciach religijnych poety:

Wiara, niegdyś tak silnie rozbrzmiewająca w *Hymnie do Matki Boskiej*, narażona została na ciężkie próby w więzieniu filareckim, w więzieniu zmysłowym odeskim, wśród liberalnego otoczenia inteligencji rosyjskiej w Moskwie i w Petersburgu.

(Wiemy od Lelewela, że na odwrót Nowosilcow obwiniął profesorów wileńskich jako materialistów i masonów o zły wpływ na młodzież...).

W czasie pisania III cz. *Dziadów*: „subiektywizm” Mickiewicza „nosił wówczas piętno gorącej wiary, niemal średniowiecznej ortodoksji katolickiej”!

[Pisząc *Improwizację z powodu wysłania filaretów na linię kaukaską* (1824), Mickiewicz] dał się opanować temu prądowi religijnemu, który go i w r. 1832, i w 1824 na wskroś ożywia!... Nie była bowiem młodzież wileńska pozbawiona uczuć religijnych, ale gorzkniała wskutek niesprawiedliwego ucisku, wierzyła w głębi duszy, ale jakby wstydziła się okazać swą wiarę wobec tak smutnej rzeczywistości.

Pomimo żarliwości religijnej, obudzonej w Rzymie dzięki otoczeniu pobożnemu i silnemu wpływowi ks. Chołoniewskiego, poeta popadł w Poznaniu w stan niepokoju moralnego po niewczesnych romansach.

W Rzymie nastąpił przełom. Poeta upokorzył się, wyspowiadał i doznał nadzwyczajnych wzruszeń.

Płomień wiary, przygasły od lat kilku, wybucha znowu silnie, doprowadzając poetę chwilowo do ekstazy...⁸

⁸ J. Kallenbach, *Adam Mickiewicz*, wyd. III, 1923, I 432—433, 442; II 7, 15, 21—22, 33, 57, 90.

I tak — w koło, Macieju — gorliwość religijna przeplata się z wpływem liberalnej inteligencji rosyjskiej, nie wygasła nigdy uczucia religijne ze wstydem ujawniania tych uczuć z powodu ucisku politycznego, subiektywizm z piętnem ortodoksji średniowiecznej i ekstazy religijne z popadaniem w niewczesne romanse!

Józef Ujejski przeliczył swych poprzedników; zawierzywszy chronologii Odyńca sądził, że wiersz *Rozum i wiara* w swej treści mógł być gotowy już przy grobie Galileusza we Florencji:

Teraz też już, nie w Rzymie dopiero, ureligijnia poeta swą myśl w sensie chrześcijańskim. [Sam pobyt w Rzymie] ten ugruntowany już sposób myślenia i to gotowanie się do roli wieszcz-proroka skierował tylko na czas pewien w łóżysko ortodoksji i praktyki katolickiej.

W porównaniu z przytoczonymi badaczami krytyczniejszy okazał się syn poety. Władysław Mickiewicz zacytował słowa wiersza *Do Marceliny Lempickiej*:

Ty spuszczasz oczy, które bóstwem gorą,
Jak ty mnie swoją przerażasz pokorą!

— pytał retorycznie:

Czyż w tym wyznaniu widzieć trzeba oznakę jakiejś rewolucji wewnętrznej i przypisać wpływowi Marceliny Lempickiej i Henriety Ankwi-czówny skruchę poety i zwrot ku Kościołowi? Henrieta działała bardziej na wyobraźnię Adama, niż na jego serce, a nie mogła mu udzielić, czego sama nie posiadała, to jest ognistej wiary. Płytki katolicyzm panny Henriety nie zasługiwał na chwilę zastanowienia się ze strony Adama. Uderzyć go owszem musiał poważny nastrój jej towarzyszki. Ale silniej jeszcze niż szczerą religijność Marceliny Lempickiej Rzym sam przez się podziałał na ożywienie wiary Mickiewicza, pobudzając potężny jego umysł do zgłębienia tajemnicy upadku pogaństwa.

Wł. Mickiewicz przyjmował rzymską legendę. Nie usiłował jednak udowodnić tego, co się badaniu wymykało. Poprzestawał zwyczajnie na tradycji:

Szczególnej opieki boskiej potrzebowała Polska w nowych niebezpieczeństwach nierównej walki. I Mickiewicz szukał w religii podpory w tym strasznym zamięcie. Pod wpływem księdza Chołoniewskiego i wzruszenia wywołanego powstaniem poszedł do spowiedzi i na pamiątkę dnia tego i jako wiatyk na drogę dostał *Naśladowanie Chrystusa*.

Niewiele lepiej wypadł też ustęp o lirykach rzymskich:

W owym czasie pisali też tylko na tle religijnym. Wiersze: *Rozum i wiara*, *Arcymistrz*, *Mędrcy*, *Rozmowa wieczorna* i tłumaczenie z *Zend Awesty*, *Aryman i Oromaz*, techną silną wiarą połączoną z głębokim bólem.

Jak widzimy, nie interesuje autora ani chronologia, ani wartość artystyczna tych wierszy. Rezygnacja badawcza, żalostwo ubóstwo legendowej tradycji i naiwność psychologicznej interpretacji doszły do głosu najpełniej w *Żywocie Adama Mickiewicza*, napisanym przez syna⁹.

Stanisław Windakiewicz pisał o „wpływie moralnym Rzymu chrześcijańskiego na jego [Mickiewicza] życie duchowe, które wyraziło się w wierszu do panny Łempickiej, we wzmiankach serdecznych o ks. Chołoniewskim, w czytaniu i przejmowaniu się płomienną rozprawą Lamennais’go, a ostatecznie skupiło się w wiązance wspólniały wierszy religijnych, pisanych w okresie przygotowawczym do *Książki pielgrzymstwa*”. Ciekawy jest stosunek Windakiewicza do samego „przełomu”: „Pomijamy oczywiście ważny przełom duchowy, który równocześnie przechodził i którego bliżej omawiać nie mamy zamiaru”¹⁰. Przełom ważny, a badacz nie ma zamiaru bliżej go omawiać, woli szerzyć legendę!

Juliusz Kleiner w swej monografii po raz pierwszy opracował szczegółowo pod względem chronologicznym okres włoski Mickiewicza. Z półtorarocznego pobytu we Włoszech prawie rok przypada na Rzym. W pierwszym, prawie sześciomiesięcznym etapie mamy w rosyjskim towarzystwie poety (ks. Wołkonska Zeneida, ks. Gagarin, Chlustinowie) „niby bezpośrednią kontynuację życia towarzyskiego w Moskwie i Petersburgu”. Później odpowiednikiem domu Szymanowskiej stanie się salon Ankwiczów. W tym okresie umieszcza Kleiner „nawrócenie”, które przyjmuje jako fakt oczywisty i udowodniony. Krytyczniejszy od poprzedników, uważa atmosferę rzymską oraz towarzystwo Ankwiczów, ks. Chołoniewskiego i Overbecka za okoliczności tylko sprzyjające: „Decydowała logika własna osobistości wsparta tradycjami Rzymu”. Jest to jednak zastąpienie jednej niewiadomej przez drugą.

Znowu mamy do czynienia z wiarą i legendą. Autor starał się nadać tej legendzie prawdopodobieństwo przez przemilczenie pewnych niewygodnych dla legendy faktów, o czym będzie mowa później, i przez odpowiednią interpretację metafory Mickiewicza z listu do Malewskiego:

⁹ J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931, s. 261–263. — Wł. Mickiewicz, *Żywot Adama Mickiewicza*, Poznań 1931, II 107, 142, 143.

¹⁰ St. Windakiewicz, *Włoszczyzna Mickiewicza*, Przegląd Współczesny, 1931, czerwiec.

Rzym mię zagłuszył i kopuła świętego Piotra nakryła wszystkie pa-
miątki włoskie.

Ten zwrot z epoki, w której nic jeszcze nie słyhać o „nawróceniu”
(zima 1829), dał Kleinerowi asumpt do fideistycznego wywodu:

Miała [kopuła] nad nimi górować trwale nie tyle ekspresją dzieła
architektury, ile walorem ideowym. Stała się znakiem dokonanej osta-
tecznie przemiany wewnętrznej, religijnej. Wrażenia rzymskie dały tej
ewolucji stanowcze piętno katolicyzmu. [I dalej:] Po długiej przerwie
w praktykach religijnych spowiedź i komunja kończą drogę zaczęta reli-
gijnym odczuwaniem przyrody krymskiej.

Te sugestie nie mają żadnego znaczenia wobec znanego faktu,
że zachwyty nad kopułą św. Piotra od czasu renesansu stanowi *locus
communis* relacyj z odwiedzin wiecznego miasta. Można sobie wyo-
brazzić, w jakim tonie pisaliby polscy historycy literatury o rzym-
skim okresie Mickiewicza, gdyby to on, a nie protestant Fr. Schiller,
zostawił następujący dystych o kopule św. Piotra:

Suchst du das Unermessliche hier, du hast dich geirret;
Meine Grösse ist die, grösser zu machen dich selbst.

Drugi etap rzymski Mickiewicza to krótki wypoczynek między
wycieczką na południe i podróżą do Szwajcarii. W trzecim, znowu
blisko półrocznym okresie rzymskim, od jesieni 1830 do wiosny 1831,
występują nowi znajomi: Henryk Rzewuski i Sergiusz Sobolewski.
W tym okresie historyk znowu nie omawia żadnych konkretnych
faktów, tylko snuje ogólne rozważania:

Rozwój, jak świadczą niedokładne, a mimo to wyraziste echa jego
wynurzeń w relacjach obcych, szedł szybkim tempem w dwu kierunkach:
religijności pogłębionej i realizmu. Rok 1830 przyniósł stanowcze zwy-
cięstwo katolicyzmu nad tendencjami wolnomyślnymi, masońskimi, które
pomimo dokonanego już dawniej przełomu trwały w okresie rosyjskim
i w początkach okresu rzymskiego, skoro zaciekle liberal, wróg wszelkiej
przemocy i wróg namiętny kleru, Szymon Chlustin, brat Anastazji, mógł
uważać Mickiewicza za bliskiego mu ideowo i oburzać się w r. 1831 z po-
wodu wieści o nawróceniu poety¹¹.

Nie to nie wyjaśnia, a budzi nowe wątpliwości (Kleiner mówi
o jakimś dawniejszym „przełomie”!) i gmatwa ostatecznie całe za-
gadnienie w stylu tradycyjnej rzymskiej legendy.

Tylko dwaj historycy literatury odnosili się z pewną ostrożnością
do rzymskiej hipotezy: Stanisław Pigoń i Stanisław Łempicki. Sta-

¹¹ J. Kleiner, *Mickiewicz*, Lublin 1948, t. II, cz. 1, s. 190—199.

niślaw Pigoń przyznawał, że nie ma dostatecznych faktów dowodowych, i dlatego mówił tylko o „tonie”, o pogłębieniu się etycznym i o przybliżaniu się do ideału chrystianizmu¹².

Stanisław Łempicki zaś wahał się między tradycją i krytycyzmem i w rezultacie nie był przekonany co do przełomu rzymskiego:

W Rzymie burzyły się długo w Mickiewiczu moce prometejskie, poeta był tam zrazu poganinem, dalekim od katolicyzmu, nawet potępiającym katolicyzm; takie świadectwo wystawia mu Szymon Chlustin w liście z 31 listopada 1831. Stopniowo jednak zaczynają działać wpływy inne: wpływ ks. Stanisława Chołoniewskiego, poznanie pism ks. Lamennais'go, religijna atmosfera domu Ankwiczów, budujący przykład Marceliny Łempickiej... Nie ulega wątpliwości, że już w Rzymie zaszły w duszy poety ważne zmiany, że już tutaj budziły się w nim tęsknoty religijne, odżywała dawna wiara, znaczył się nadchodzący przełom w dziedzinie religijno-moralnej. Takie utwory, jak wiersz *Do Marceliny Łempickiej* lub *Arcymistrz*, są niewątpliwym dowodem takiego stanu ducha. W chwili opuszczenia Włoch nie była to jednak dla Mickiewicza sprawa definitywnie załatwiona¹³.

2

Przegląd głosów, omawiających przełom religijny Mickiewicza w Rzymie, prowadzi nieubłaganie do wniosku, że wśród historyków literatury było wielu zwolenników rzymskiej legendy, lecz żaden z nich nie potrafił nic pozytywnego i jako tako udokumentowanego na ten temat powiedzieć. Budowano wszystko na domysłach i pobożnych życzeniach. Z fikcjami bywa jak z lawinami: zaczęto od ogólnikowego „ożywienia” uczuć religijnych, potem mówiono o katolickim poglądzie na świat (Kridl), a skończono na katolickiej prawowierności dogmatycznej (Ujejski i Kleiner).

Poważnych podstaw, jak widzieliśmy, do tego nie było, więc żadnej wartości biograficznej te wszystkie rozważania nie miały. Co my bowiem wiemy konkretnego o rozwoju duchowym Mickiewicza mimo biograficzno-psychologicznych przerostów naszej mickiewiczologii? Na czym polegała religijność Mickiewicza w chwili przyjazdu do Wilna? Jak dojrzewał młody poeta? Czym był dla niego racjonalizm, promieniejący z uniwersytetu wileńskiego? Jak się odbyły poszczególne fazy emigracyjnej ewolucji Mickiewicza? Rzecz prosta, tych wszystkich kapitalnych zagadnień nie można

¹² St. Pigoń, *O Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza*, Kraków 1911, s. 37–49.

¹³ St. Łempicki, *Tak zwany „Heinrech” w autografie „Książ pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Pamiętnik Literacki, 1948, s. 210.

rozwiązać przy pomocy formułki o okresowym „oziebianiu się” i „ożywianiu” uczuć religijnych. Nie trzeba dodawać, że nikt ze zwolenników legendy nie starał się dokładnie wyjaśnić, co ma na myśli pisząc o uczuciach religijnych. Np. J. Tretiak określał „religijność” młodego Mickiewicza, jak następuje: „ale jego religijność, którą przywiózł był z Nowogródka słodką i naiwną, była już inną, była raczej tęsknotą serca, potrzebą uczucia i fantazji, aniżeli bezpieczną wiarą w dogmaty objawienia”. O przełomie zaś rzymskim J. Tretiak pisał w stylu homiletyczno-anakreontycznym: „A promień ten, promień łaski, trącającej serce poety i ożywiającej w nim wiarę, padł nie ze wspaniałych pomników stolicy świata chrześcijańskiego, ale z oczu pobożnych i czystych dziewic polskich, z którymi się poeta poznał w Rzymie”¹⁴.

Pobożność rodziny Ankwiczów to ważny składnik rzymskiej legendy. A co my naprawdę o pobożności Ankwiczów wiemy? Z dziełka ks. Jana Siemieńskiego wynikałoby, że ważną pozycją w dochodach pielgrzymującej po Włoszech rodziny Ankwiczów były wpływy z gorzelnii. Szlachecka propinacja i romantyczne wojaże!

Mimo woli przypomina się niedawno ogłoszony list Czeczota do Konstantego Tyszkiewicza:

Ubogi człowiek nie jest w stanie dokupić się książki, choćby chciał a przedsiębiorstwo obywateli ogranicza się najpowszechniej do browarów nie do drukareń i księgarni. Owszem, zamki dawne, w których były w wieku XVI drukarnie i dawne pałace, poprzeksztalały się na browary, jak na przykład za świadectwem Bandtkiego zamek niegdyś Sieniawskich w Brzeżanach, przerobiony przed r. 1826 na browar; w nim oglądał jeszcze Bandtkie wiele typów ołowianych [czcionek], które, jak powiada, były zabytkiem drukarni prywatnej, jakie nieosobliwością było utrzymywać dawnym panom. My zaś widzimy w Wilnie piękny pałac Słuszczyński, który zwojował wszystkie cztery elementy, nim stanął, i tym się chlubił w pompatycznym nade drzwiami napisie, dziś także dostarczający do licznych szynków piwka, a może i zabójczej wódeczki. *Tempora mutantur et nos mutamur in illis*, szkoda tylko, że z taką szkodą wyrażną!

Niewiele też wiemy o samej Ewie, z której oczu miał paść promień łaski bożej na Mickiewicza. Nie bardzo zgadza się z legendą Mickiewiczowską relacja ks. Jana Siemieńskiego:

Religijność jej opierała się na wyobraźni i uczuciu, a nie woli; zdawała się należeć do dziedziny poezji i muzyki, a ponad wszystkim górowała

¹⁴ J. Tretiak, *Kto jest Mickiewicz?* Kraków 1921, s. 39, 45.

bajronistowska chęć coraz nowych wrażeń i stąd podróžomania posunięta do przekwit¹⁵.

Odyniec swą mistyfikację literacką, która przez długie lata uchodziła za ważne źródło do mickiewiczologii, zreszcie uzgodnił z różnymi przekazami historycznymi, znaną sobie korespondencją i materiałami pamiętnikarskimi. Historia stanowiła jedyne wędziłło jego legendowej fantazji, nie zawsze zresztą skuteczne. Nieraz wspomina Odyniec, że zaczynali z Mickiewiczem zwiedzać miasta od kościołów, aby się pomodlić. Ani słowa, że kościoły były głównymi zabytkami i muzeami sztuki. W ten sposób z Mickiewicza turysty Odyniec usiłował zrobić Mickiewicza pielgrzyma. Warto zestawić z relacją Odyńca list Mickiewicza z Rzymu do Lelewela, z 6 lutego 1830: „Gniję tu już trzeci miesiąc, bo ustawiczne deszcze nie pozwalają nic widzieć prócz kościołów i galerii. Tych znowu liczba niezmierna zaczyna mordować... Czekam niecierpliwie wiosny, ażeby kiedy niekiedy odświeżyć imaginację widokiem żywej natury”. W liście do Ankwiczowej, pisanym z Genewy w sierpniu 1830, żartował poeta: „błogosławiłem zamiar jechania do Paryża, gdzie szczęściem nie ma gór, kaskad, jam wilgotnych, kościołów zimnych i tym podobnych pokus”. Ani śladu stylu nabożno-pielgrzyskiego!

Zwolennicy legendy o „nawróceniu” nie troszczyli się wcale, jak pogodzić z przełomem, ożywieniem i pogłębieniem się uczuć religijnych Mickiewicza lekki, sąlonowo-wolnomyślny ton, którego używał w tym czasie poeta mówiąc o sprawach wiary lub przedmiotach kultu religijnego. Świadectwo Chlustina przeważnie pomijano milczeniem albo nie zabierano wobec niego żadnego stanowiska. Ale co zrobić z listami samego Mickiewicza? W liście do Ankwiczowej z Neapolu, z dnia 13 czerwca 1830, chwalił poeta opis kaskady pióra Ewy w słowach: „Oprócz wdzięku i naturalności, które z duszy pochodzą i jak Duch Święty wszystkimi językami zarówno przemawiają, znajdujemy w stylu naszej podróžnej Pani całą ścisłość i poprawność starego pisarza”. Duch Święty w komplemencie! W cytowanym liście z sierpnia 1830 z Genewy do Ankwiczowej czytamy:

Zstępując z góry przypominałem, co tu Panie dokazywały mimo chłodu i bólu zębów, błogosławiłem zamiar jechania do Paryża, gdzie szczęściem nie ma gór, kaskad, jam wilgotnych, kościołów zimnych i tym

¹⁵ List Czeczota, *Pamiętnik Literacki*, 1948. s. 513–514. — Ks. Jan Siemieński, *Ewunia*, Lwów 1888, s. V–VI.

podobnych pokus. Cóż, kiedy z drugiej strony przejażdżki w pyłe i gorącu, teatru nabite, muzea dostarczyłyby materiałów na całą litanię, którą myślę ułożyć, dodając do każdej strofy: „Zachowaj nas, Panie!” Zapomniałem donieść, że po drodze odwiedziłem Assisi czy też Assigi, stolicę franciszkanów, i widziałem samo źródło, skąd ci ojcowie rozeszli się po świecie. Niech Panie napomną Odyńca, że do tej pielgrzymki nie dał się namówić. Chciałem ją opisać, ale że Asyż ma odpusty i leży na przykłej górze, nie wątpię, że Panie musiały tam zajrzeć.

Tak pisał świeżo nawrócony poeta do pobożnej rodziny Ankiewiczów, których córki czyste oczy wybrała, według Tretiaka, łaska boska do rzucenia promienia wiary na serce Mickiewicza!

We francuskim liście do Szymona Chlustina z Genewy w sierpniu 1830 zapewniał go poeta: „Powie Panu w tajemnicy, że klniemy trzy razy co dzień z całym zapalem kapłana katolickiego tych zbójów niemieckich, którzy Pana zagarnęli”. A znów w liście francuskim z tego samego czasu do Anastazji Chlustin donosił poeta: „Przedwczoraj dzwoniłem u drzwi Pani z całą wytrwałością rosyjskiego diaka, ale na próżno”. Jak widzimy, nie oszczędzał dla konceptu ani swej ani adresatów wiary!

Nad tymi faktami łatwo przechodzili do porządku badacze religijności Mickiewicza. Kleiner zbierając wszystkie możliwe szczegóły do legendy nawrócenia uwzględnił nawet malarstwo Overbecka. Nie zajął natomiast stanowiska wobec takich drastycznych lektur rzymskich Mickiewicza, jak Gibbon i Niebuhr, którzy byli surowymi krytykami chrześcijaństwa i przeciwnikami Kościoła.

Filologów i formalistów niewiele obchodził ideologiczny sens lektur poety. Tymczasem to rzecz podstawowa. Weźmy np. Liwiusza, którego Mickiewicz studiował z zapalem w Rzymie. Już dawniejsze prace A. Baroniego (*Libio nel rinascimento*) i G. Voigta (*Wiederbelebung des klassischen Altertums*) oraz nowsza Toffanina (*Machiavelli e il „Tacitismo”*) pokazały, że Liwiusz, jako historyk idealizujący republikański Rzym, cieszył się wielką popularnością w epokach ruchów rewolucyjnych: w bojowej fazie renesansu, w dobie rewolucji francuskiej i w postępowym nurcie romantyzmu. Na odwrót reakcja feudalna (kontrreformacja i oświecony absolutyzm) z zasady forytowała Tacyta, jako dziejopisa cezarianizmu.

Jak nadmieniałem na początku, współcześni patrzyli trzeźwiej na tzw. nawrócenie Mickiewicza. We wspomnieniach pocziwego Bohdana Zaleskiego Mickiewicz zawsze trącił herezją, nawet w okresie drezdeńsko-paryskiego „ożywienia” religijności:

Adamowi, pamiętam, pierwszej godziny powiedziałem, że przyjdą nowi święci i nowi prorocy. W następnych latach często mu powtarzałem swoje przecucia, którym on potakiwał z dodatkiem, że będzie nowe objawienie. Zaszlepiiony miłością do niego, nie przywiązywałem wcale wagi do tych jego słów; owszem, słuchałem z lubością różnych mistycznych parabol, które on ubierał w najponętniejsze barwy katolickie. Później w Molsheim czy Endoume, przy czytaniu *Ksiąg narodu* przypominałem sobie różne słówka i myśli pachnące herezją i przeraziłem się niewymownie w duszy na kilka dni¹⁶.

Dodajmy, że już Walery Gostomski zdawał sobie sprawę, że w okresie rzymskim napisał Mickiewicz pewien wiersz „daleki od religijności prawowiernie chrześcijańskiej”. Był to *Ormuzd i Arjyman*¹⁷. A znów Waclaw Borowy w innym wierszu rzekomego cyklu rzymskiego, *Do Marceliny Łempickiej*, trafnie widział nie nawrócenie, lecz zazdrość grzesznika, a co więcej, był zaskoczony „jakąś salonowością” i „czułościowością” tego utworu¹⁸.

3

Legenda o nawróceniu w Rzymie zrodziła legendę o napisaniu w okresie rzymskim, oprócz wiersza *Do Marceliny Łempickiej*, czterech innych wierszy religijnych: *Arcymistrz*, *Rozmowa wieczorna*, *Mędrcy* i *Rozum i wiara*. Przez dłuższy czas uchodziło to za pewnik, choć nie było ku temu żadnych poważnych powodów. M. Kridl twierdził, że powstały one, za wyjątkiem *Mędrców*, w r. 1830, jako „owoc poetycki” przemiany religijnej¹⁹. Dziś są zdania podzielone, albowiem odnalezienie autografu jednego z tych „rzymskich” wierszy obudziło krytycyzm.

Mówi się — pisał St. Łempicki — jak o czymś pewnym, o całym cyklu „rzymskiej liryki religijnej” Mickiewicza. Czy słusznie? Utwory te są nie datowane, brak dotąd pewnych wiadomości o czasie ich powstania, brak autografów; a kiedy jeden autograf się odnalazł (*Mędrcy*), pokazało się, że wiersz ten „myślany był we Francji, a pisany w Dreźnie”. Zapytać można, czy i dwóch innych ważnych utworów tego cyklu „rzymskiego”, tj. wierszy *Rozmowa wieczorna* i *Rozum i wiara*, nie należałoby przenieść do czasów drezdeńskich...²⁰

¹⁶ *Korespondencja J. B. Zaleskiego*, Lwów 1900—1904, II 10.

¹⁷ W. Gostomski, *op. cit.*, s. 98.

¹⁸ W. Borowy, *O wierszach religijnych Mickiewicza*, Znak, 1949, gruzdzień.

¹⁹ M. Kridl, *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, Kraków 1936, II 43.

²⁰ St. Łempicki, *Pamiętnik Literacki*, 1948, s. 210—211.

Wspomniany nekrolog Przeglądu Poznańskiego miał co do tego dość pewne zdanie: „Do owej epoki [drezdeńsko-paryskiej] odnoszą się, jeśli się nie mylimy: zbyt dumny wiersz *Rozum i wiara*, ogromnej siły ustęp *Arcymistrz* i poezje pod napisem *Mędrcy*, tudzież *Rozmowa wieczorna*, będąca piękną modlitwą”. Współcześni nieźle dawali sobie radę bez autografów!

W. Borowy który ostatnio pisał *O wierszach religijnych Mickiewicza*, w ogóle nie zajmował się ich chronologią. Nie pomogło to, rzecz prosta, autorowi przy ideologicznej i artystycznej charakterystyce tych wierszy.

J. Kleiner stara się utrzymać legendę o powstaniu w Rzymie, jeśli już nie można wszystkich wierszy religijnych, to przynajmniej „trylogii rzymskiej” (*Arcymistrz*, *Do M[arceliny] E[mpirycznej]* i *Rozmowa wieczorna*):

Zarówno motyw naśladowania Boga, łączący *Rozmowę z Arcymistrzem* i ze strofami *Matki Polki*, i wspólny im ton bolesny świadomości religijnej, jak pokrewne liryce religijnej baroku zespolenie kontrastów, w poezji polskiej spopularyzowane przez pieśń Karpińskiego *Bóg się rodzi moc truchleje*, jak bliski *Arcymistrzowi* paralelizm strof, jak wreszcie powiedzenie: „Gdy mnie spokojnym zowią dzieci świata”, salonową atmosferę Rzymu przywodzące na myśl — wszystko to zdaje się przemawiać za przynależnością lirycznej trylogii do okresu rzymskiego raczej, niż do utworów drezdeńskich²¹.

Według tego trybu dowodzenia, trzeba by do okresu rzymskiego zaliczyć także III część *Dziadów*. Trudno też pojąć, dlaczego zdanie: „Gdy mnie spokojnym zowią dzieci świata” — ma koniecznie przywołać na myśl salonową atmosferę rzymską. Przecież korespondencja poety świadczy, że po wyjeździe z Włoch nie przestał on prowadzić towarzyskiego życia i bywał zarówno w salonach w Genewie, Paryżu i Dreźnie, jak w bawialniach wielkopolskich dworów.

Na tej drodze do niczego nie dojdziemy. Sama chronologia również nie odpowie na wszystkie interesujące nas pytania. Oprócz chronologii filologicznej, czysto materialnej (data i miejsce napisania utworu), niemniej ważna jest „chronologia” ideologiczna, czyli krąg ideowo-literacki, do którego należy dzieło. Legenda nawrócenia i legenda chronologiczna nie dały badaczom żadnych korzyści interpretacyjnych. Omawiane wiersze religijne służyły za

²¹ J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, cz. 1, s. 219.

dowód „przełomu”, obsypywano je z tego powodu nadmiernymi pochwałami i wysnuwano z nich materiał do legendy żywotopisarskiej.

Mimo hojnych pochwał należą te wiersze do najmniej zbadanych w dorobku Mickiewicza. St. Pigoń nazywał je „perłami w liryce Mickiewicza”. I. Chrzanowski pisał o „szczytach polskiej liryki religijnej”. St. Windakiewicz mówił o „wiązance wspaniałych wierszy religijnych”. J. Kleiner — superlatywy. M. Kridl: „...należą do arcydzieł poezji polskiej i zajęłyby z pewnością poczesne miejsce w liryce światowej, gdyby — jak wszelka poezja — były w ogóle możliwe do przetłumaczenia na inne języki”²².

W. Gostomski uważał *Hymn na dzień Zwiastowania N. P. M.* za zimny, natomiast liryki „rzymskie” są dla niego ciepłe, bo słyszał, że powstały po nawróceniu! Tymczasem W. Borowy i częściowo Kridl podkreślają intelektualistyczny charakter większości tych wierszy. Jak dalece sugestia legendy rzymskiej działała na badaczy, świadczy ich stosunek do *Rozmowy wieczornej*. W. Gostomski, przytoczywszy początek wiersza zbudowanego na wymyślnych, mistycznych antytezach, unosi się nad jego prostotą:

Poeta używa tu możliwie najprostszyc wyobrażeń, swojskich nam od dzieciństwa i zawierających się w odwiecznej tradycji całego chrześcijaństwa. Tylko takie wyobrażenia żyją w nas prawdziwie i odżywiają nasz organizm duchowy, jak krew odżywia nasz organizm cielesny, z serca pochodzą i do serca trafiają. Wyobrażenia ukształtowane z efektów krasomowczych mogą się nam podobać, ale nie nam nie mówią, wysnute z idei oderwanych mogą nas wiele nauczyć, ale do serca nie sięgną i w krew duszy nie przejdą. [Podobnie o następnych zwrotkach:] Z tą samą prostotą i żywą prawdą serca... określa poeta w dwóch następnych zwrotkach swój stosunek do Boga w dodatnim i ujemnym kierunku...²³

Niedaleko odbiegł od tego tonu „formalista” M. Kridl:

Jeżeli można w ogóle mówić o „czystych” uczuciach i o „czystej” poezji (w znaczeniu nie moralnej, ale gatunkowej czystości), to chciałoby się o nich mówić właśnie w zastosowaniu do tego wiersza. Rzadko kiedy w poezji wyraziło się uczucie religijne w takiej prostocie, w takiej krystalicznej czystości, tak odciążone od wszelkiej materialności i od wszelkiej koncepcji intelektualnej²⁴.

²² St. Pigoń, *O Księgach narodu*, s. 40. — Ign. Chrzanowski, *Literatura a naród*, Lwów 1936. — St. Windakiewicz, *Przegląd Współczesny*, 1931, czerwiec. — J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II cz. 1. — M. Kridl, *Literatura polska*, (1945), s. 226.

²³ W. Gostomski, *op. cit.*, s. 77.

²⁴ M. Kridl, *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, II.

W. Borowy podzielał bez zastrzeżeń zachwyty Gostomskiego i Kridla nad „prostotą” tego barokowo-konceptualnego utworu i dodał nowe.

Ale raz po raz w prostych słowach — pisał — jakież się przed nami kształtują niezwykle obrazy, i jak przejmujące! Ten choćby z początku:

Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie
I czuwa tylko zgryzota i skrucha!

Bóg raczy wiedzieć, czego „niezwykłego” i „przejmującego” dopatrył się ten subtelny i jakże nieraz wymagający badacz w tych abstraktach, użytych osobowo, według najpospolitszej manieri pseudoklasycznej! A jakie głębokie pomysły kompozycyjne odkrył w tym wierszu! Posłuchajmy tylko:

Niezwykła jest kompozycja tego utworu. Jego podział na trzy części uwydatnia rozgraniczenie (Bóg — bliźni — ja). Wszystkie części są zwrotkowe, ale liczba zwrotek się zmniejsza równomiernie o jedną w każdej następnej. Zwrotki przy tym części poświęconej Bogu są dłuższe — jak gdyby chodziło w tej strukturze nie tylko o wyodrębnienie, ale o znaczenie hierarchicznej ważności każdego rozdziału.

I pomyśleć, że tak scholastycznie wykoncypowana i stroficznie zhierarchizowana robota — gdyby przyjąć, że Mickiewicz istotnie bawił się w poetycką rabulistykę — płynie badaczom „z serca do serca”, zachwyca „prostotą” i jest „czystym uczuciem” i „czystą poezją”!

Weźmy jeszcze jeden przykład. H. Życzynski wyłożył sens *Rozumu i wiary* w taki sposób:

W utworze Mickiewiczowskim *Rozum i wiara* treść filozoficzna i poetycki kształt stapiają się w jednolitą i harmonijną całość. Myśl poety, dążąc do zewnętrznego wyrazu i uzmysłowienia, stwarza piękne symbole, które, raz powołane do życia, dają tej myśli więcej, aniżeli ona od nich oczekiwała, bo nawet moc dowodową. W ten sposób myśl poety, ubrana w piękną szatę symbolu, zyskuje w jego własnych oczach na jasności i sile przeświadczenia o jej prawdzie, potęguje napięcie władz umysłowych i wyzwala bogatą skalę uczuć, które tę filozofię podnoszą do znaczenia prawdziwego aktu wiary²⁵.

Nic dziwnego, że zaprzątanie uwagi fikcyjnym problemem rzymskim i prowadzone pod kątem „nawrócenia” badania nad religijnymi wierszami Mickiewicza nie mogły przyczynić się do roz-

²⁵ H. Życzynski, *Poezja i filozofia w utworze Mickiewicza: „Rozum i wiara”* *Ruch Literacki*, 1928, czerwiec.

światlenia zagadki, która przede wszystkim na zajęcie się i rozwiązanie zasługiwała: drezdeńskiego okresu twórczości Mickiewicza.

4

W studium moim zajmuję się tylko czterema wierszami Mickiewicza, których tematyka religijna nie ulega wątpliwości: *Arcymistrz*, *Rozmowa wieczorna*, *Mędrcy* oraz *Rozum i wiara*.

Te cztery wiersze zaliczam do epoki parysko-drezdeńskiej, czyli do epoki III części *Dziadów* oraz *Książ narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Nie będę dodawał, że nie mam na myśli określonego miejsca i roku (do czego brak dowodów materialnych), lecz krąg ideowo-literacki. Upoważnił nas do takiego stawiania sprawy sam Mickiewicz, umieszczając na autografie *Mędrców* notatkę: „Myślano we Francji, pisano w Dreźnie”.

Mówiąc o jednym, bliżej nam znanym kręgu ideowo-artystycznym nie zamierzam brać tych czterech utworów pod strychulec. Przeciwnie, każdy z nich traktuję oddzielnie i bronię ich przed takimi próbami zbliżania, jak przytoczona J. Kleinera (motyw naśladowania Boga w *Arcymistrzu* i *Rozmowie wieczornej*). Przynoszą one nikły pożytek, a zacierają różnice ideologiczne: w *Arcymistrzu* jest to wątek pochodzenia prometejskiego, a w *Rozmowie wieczornej* pochodzenia mistycznego.

Tok myślowy *Arcymistrza* wygląda w skrócie mniej więcej tak: pochwała nieograniczonej i zapoznanej twórczej potęgi Boga, porównanie z nią ograniczonej twórczości artysty, stąd pociecha dla ziemskiego sztukmistrza, wzgardzonego przez świat. Na przesłankę większą *Arcymistrza* (twórcza moc Boga) składają się dwie różne myśli: jedna zaczerpnięta ze stoicko-chrześcijańskiej teodycei (dowód istnienia Boga z harmonii, piękności i celowości świata), a druga z rozwiniętej przez Shaftesbury'ego platońskiej myśli o Bogu jako twórcy-artyste, z którym może współzawodniczyć człowiek-twórca. Obie znane w XVIII wieku. Pierwsza była popularna, prawowierna i służyła nauce o Opatrzności. Druga była elitarna, buntownicza i prometejska. Pierwsza należała do wstecznego nurtu racjonalizmu, a druga do rewolucyjnego.

Teodycea XVIII wieku kształtowała poetykę. L'abbé Batteux uczył: „Są ody święte, które się zowią hymnami albo kantykami: to wypowiedź serca, które podziwia z uniesieniem wielkość, wszechmocność, nieskończoną dobroć najwyższej Istoty i wykrzykuje:

Coeli enarrant gloriam Dei et opera eius anuntiat firmamentum” (Niebiosa rozpowiadają chwałę Boga, a dzieła jego głosi firmament. *Psalm 18*)²⁶. Marmontel pisał o hymnie świętym jako o wyrazie uroczystego entuzjazmu ludu, który wznosi serca do Boga bądź podziwiając piękności przyrody, bądź uwielbiając cuda łaski, bądź w zgodnym zapale wypowiadając swą wdzięczność i miłość czy lęk, zadziwienie i uszanowanie²⁷. Nasz Dmochowski przytaczał jako przykłady pieśni religijnej psalmy opiewające „wieczność twórczej prawicy” i cuda świata.

Estetyczny argument należał do stoickiej nauki o Opatrzności. Stoicy bronili przeciw epikurejczykom Opatrzności boskiej, powołując się na piękno i ład świata. Ileż razy przy czytaniu dzieła Cyce-rona *O naturze bogów* przychodzi na myśl Opatrznościowe wątki Mickiewicza! Nie brak tam nawet popularnej w XVIII wieku analogii zegarowej! W rozprawie *O wróżbach* dowodził Cycero, że opatrzność bogów „rządzi światem i że ich troskliwość o sprawy ludzkie nie tylko do wszystkich w ogólności, ale i do każdej w szczególności się rozciąga”. W dochoowanym fragmencie *O przeznaczeniu* zwalczal determinizm („konieczność”) stoików i „przypadkowość” epikurejczyków, starając się uratować wolę ludzką. Nawiazywali potem nieraz do jego wywodów pisarze chrześcijańscy. W polemikach Opatrznościowych XVIII wieku, u nas np. u Karpińskiego i Woronicza, często pojawia się ten cyceroński problemat; Mickiewicz poruszył go w wierszu *Rozum i wiara*. Innym sławnym stoickim obrońcą Opatrzności był Seneka. „Boska moc — pisał — boska mądrość i razem mistrzuje około wszystkiego świata, i z osobna około każdej świata części”²⁸.

W XVIII wieku rolę epikurejczyków grają materialści („filozofowie”, „mędrcy”). Rolę zaś stoików przejęli, wraz z ich arsenalem dowodów, apologetci chrześcijańscy. Zuchwałemu rozumowi „filozofów” i „mędrców” przeciwstawiają oni rozum upokorzony w służbie wiary. Oto początek medytacji filozoficzno-poetyckiej Racine’a młodszego, *Religia*, przełożonej przez St. Staszica:

²⁶ Batteux, *Principes de la littérature*, Lyon 1802, I 263.

²⁷ Marmontel, *Éléments de littérature*, art. *Hymne*, Paris 1854, II 252.

²⁸ Cicero, *O naturze bogów*, I 36, II 5—8, 30—35, 38—62. (W sprawie analogii zegarowej por. W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza*, Kraków 1951, rozdz. V); *O wróżbach*, I 51. — Seneka, *O dobrodziejstwach*, tłum. Ł. Górnicki, I, IV 6—7. — Por. także T. Sinko, *Polski Anty-Lukrecjusz*, Rozpr. Wydz. Filol. P. A. U., t. 49, Kraków 1911.

Rozum w wierszach moich człowieka do wiary prowadzi; on oświecając zachęca do szukania najistotniejszej w życiu dla człowieka pomocy. On poznawać ją uczy i małą czyni.

Fałszywi filozofowie! obłudni mędracy! wy zbytniego o sobie rozumienia śmiertelnicy! wstrzymajcie na chwilę waszą dla religii wżgardę. Rozum, mówicie, być powinien jedynym człowiekiem rządzą; przestrzegam: rozum każdego kroku mego jest przewodnikiem. On mnie zniewalać, on do wszystkich serc mówić będzie, wzywając, by się poddały boskiemu prawu, z którego tylokrotnie wasza zuchwałość urągać się śmiała²⁹.

Przyjrzyjmy się z kolei paru próbom apologetycznej poezji. Anioł Ślązak, bardzo poczytny w XVIII i na początku XIX stulecia, uczył:

Die Schöpfung ist ein Buch: Wer's weislich lesen kann,
Dem wird darin gar fein der Schöpfer kundgetan.

(*Cherubinischer Wandersmann*)

(Twór boży — księga Stwórcy; kto mądrze ją odczyta,
Temu się Stwórca jawi i cała jego świta).

Albrecht Haller:

Lehrt schliessen, wie die Welt, so muss der Schöpfer sein.
(*Über den Ursprung des Übels*)

Gellert napisał pieśń *Die Ehre Gottes aus der Natur*, którą umuzycznił sam wielki Beethoven. J. B. Rousseau słauił Boga w podniosłych i groźnych zjawiskach natury. Kajetan Węgierski (czy może Jakub Jasiński?):

Cheesz poznać Boga, nie idź do księgi
Szukać tam jego istoty;
Patrz na te wielkie światów okręgi,
Osądź o Mistrzu z roboty.

Ten, co bieg równy słońcu naznaczył,
Co gwiazd tysiące szykował,
Nie jest tak mały, byś go obaczył
Lub jego dzieła taksował.

(*Rozum bez przesądów*)

Franciszek Karpiński chętnie i często opiewał cuda Opatrzności, tym się różniąc od współczesnych, że większy nacisk kładł na dobroć i opiekę boską (*O Opatrzności boskiej, Przeciwno deistom, O wielkości Boga, rozmowa pierwsza O Bogu w dziele Rozmowy Platona z uczniami swoimi*).

²⁹ Dzieła St. Staszica, Warszawa 1816—1820, V 4.

Ludwik Spitznagel:

Tysiąc światów rzuconych z potężnej prawicy
 Połyska na przestrzeni, co nie ma granicy.
 Tam synowie Tyndara, tam jest szereg błady
 Okręgów niezmiernych, tam mokre Hiady...
 W tej chwili wielkość Boga stawia mi się w oczy.
 (*Dumania nocne Ateńczyka*)

Łomonosow napisał *Ode według księgi Hioba*, wierszując najwspanialszą z ksiąg *Starego Testamentu* pochwałę twórczej mocy boskiej. U Puszkina mamy pochwałę Opatrzności w *Naśladowaniu Koranu*. Słowacki w *Beniowskim* widział wielkość Boga w polach i stepach Ukrainy.

Mickiewicz sławiąc w *Arcymistrzu* wielkość i potęgę Stwórcy przedstawił Boga jako malarza, rzeźbiarza i poetę, nawiązując w ten sposób do Shaftesbury'owskiej koncepcji. Stara to myśl platońska i stoicka. Nie przypominam sobie, czy zwrócił uwagę któryś z mickiewiczologów na Cyncerona, który jako przedstawiciel średniej szkoły stoickiej kojarzył pierwiastki filozofii platońskiej i stoickiej. Ten głośny rzymski eklektyk mógł być źródłem pośrednim Mickiewicza, jak był nim dla humanistów wszystkich czasów. W *Rozmowach tuskulańskich* znajdujemy myśl „Shaftesbury'owską”, którą przeoczył Walzel w swym studium o *Symbolu prometejskim*:

Ktokolwiek odkrył różne gwiazd obroty, ten okazał, że umysł jego podobny do tego, który je stworzył i na niebie osadził. A kiedy Archimedes połączył w sferze obroty słońca, księżyca, pięciu planet, tak iż za jednym korby pokręceniem wszystkie te ciała niebieskie obracały się jedne szybszym, drugie powolniejszym biegiem, wykonał plan tego boga, który w *Tymeuszu* Platona świat zbudował. Jak obroty niebieskie bez Boga odbywać się nie mogą, tak Archimedes nie mógłby bez geniuszu boskiego w sferze ich naśladować.

A dalej dowodzi Cyncero, że dzieła natury są doskonalsze od dzieł sztuki³⁰.

Giordano Bruno nazwał Boga „budowniczym” świata. Shaftesbury rozwijając ten pomysł mówił już o Bogu-Artyście i w micie prometejskim wskazał twórcom drogę do rywalizacji z Bogiem. Żywe są w XVIII wieku analogie między twórczością organiczną i artystyczną, „twórczością” natury i twórczością człowieka. Shaftesbury nazywał naturę artystką działającą celowo. W pismach

³⁰ Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. E. Rykaczewski, I 24, II 34, 57.

Kazimierza Brodzińskiego znajdujemy ciekawe dla naszego zagadnienia notatki:

Rozkosz z piękności natury pomnaża się szczególnie przez uwagę na ich Stwórcę. Rozkosz ateisty, który tylko samymi utworami cieszyć się musi, jest zimną. Dlatego geniusz więcej nas zachwyca, niż pilność najtroskliwsza.

Artysty żadne wyższe cele do zboczeń nie zmuszają; dlatego prędkiej idealną piękność osiągnąć może. Tak on tworzyć musi, jakby tworzył Bóg, gdy ten miał zamiar, co on.

Doskonalej, idealnej piękności nigdy w naturze w całości nie znajduje, w dziełach zaś sztuki nigdy zupełnej.

Ci, co nie mają dość geniuszu piękność idealną z natury czerpać, więcej zyskują rozważając antyki, niżeli naturę³¹.

Zasługują tu na uwagę myśli, z którymi nieraz spotykamy się w preromantyzmie i romantyzmie. Pasował się z nimi Mickiewicz w drezdeńskim okresie twórczości: analogia Boga i artysty, tragizm artysty nie mogącego zrealizować ideału sztuki oraz wiązanie geniuszu z idealizmem i fideizmem (czyli z romantyzmem). Na odwrót, brak geniuszu twórczego, naśladownictwo, słowem pseudoklasycyzm łączono z ateizmem (czyli z Oświeceniem).

Mickiewicz z Shaftesbury'owskim problemem mógł się też spotkać u chrześcijańskich neoplatoników. Pseudo-Dionizy Areopagita budując drabinę „hierarchii niebieskiej” pisał:

Otóż udoskonalenie każdego członka hierarchii polega na tym, że się wznosi do naśladowania Bóstwa i co jest jeszcze bardziej boskim, jak piszą pisma, do pewnego współdziałania z Bogiem i ujawniania boskiej energii, która się w nim odbija³².

Stoicko-plotyńską analogię Bóg — artysta popularyzował także Boecjusz:

Podobnie bowiem jak artysta urzeczywistnia formę, którą w myśli powziął dla przyszłego swego dzieła i stopniowo w określonym czasie dokonuje tego, co w sposób prosty w swej wyobraźni dostrzegł, tak też i Bóg przez swoją Opatrzność rozrządza tym, co się ma stać, w sposób szczególniejszy i bez odmiany; dokonuje jednak tego wszystkiego w wyrokach swoich w wieloraki sposób i w kolejności czasu³³.

³¹ Por. O. Walzel, *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe*, II Aufl., München 1932, s. 14—15. — E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1928, s. 24. — K. Brodziński, *Pisma*, Poznań 1873, VI 190.

³² Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, III 2.

³³ Boecjusz, *O pociechach filozofii*. Tłum. ks. T. Jachimowski, Poznań 1926, VI 6, s. 126. •

Religijna twórczość Mickiewicza znajduje się w tym stoicko-plotyńskim kręgu, którego wariant chrześcijański nazywa się potocznie „teozofią” (określenie to przez swój niehistoryczny charakter oraz obciążenie „okultyzmem” stało się przyczyną mnóstwa nieporozumień w badaniach nad Mickiewiczem). Nie ma żadnych poważnych powodów, żeby *Arcymistrza* łączyć z jakimś jednym wzorem, jak to uczynił St. Szpotański:

Arcymistrz nosi na sobie silne piętno nauki Saint Martina. Według tej doktryny, Bóg ukazał symbolicznie siebie i myśl swoją w naturze, aby istota rozumna pojawiając naturę podniosła się do poznania i ukochania go³⁴.

Przedstawiony krąg ideologiczny tłumaczy w sposób naturalny, bez potrzeby uciekania się do hipotezy „nawrócenia” w sensie ściśle religijnym, poruszanie przez Mickiewicza w okresie drezdeńskim typowych zagadnień Oświecenia, w typowym dla tej epoki konflikcie myśli postępowej z konserwatywną, materialistyczną, naukowej z fideistyczną. Tłumaczy w sposób naturalny takie zdawałoby się niespodzianki w lekturach Mickiewicza, jak estetycy i etycy angielscy z Shaftesburym na czele i Dionizy Areopagita, Schiller i Boehme, Goethe (autor *Dywanu*) i Anioł Ślżak, Petrarca (stoicyzm i platonizm) i Tomasz à Kempis, Byron i Saint Martin. Ten krąg wyjaśnia jeszcze jedną sprzeczność. Jak wiadomo, Mickiewicz, wbrew narzuconej mu przez badaczy katolickiej obserwacji dogmatycznej, pochłaniał kościelnych i świeckich, często heretyckich mistyków, a stronił od dzieł teologicznych i patrystyki. Wzmiankowany nekrolog Przeglądu Poznańskiego nie bawił się w wykręty:

Już to wspomnieć należy, że Mickiewicz i w owych czasach [rzekomego nawrócenia], i później, zawsze więcej miał skłonności do prawowiernych i nieprawowiernych mistyków, do św. Jana od Krzyża, do św. Teresy, do Jakuba Bema, Saint Martina i Baadera, jak do św. Augustyna, ojców Kościoła i pisarzy prostą mądrość ewangeliczną uprawiających.

5

Rozmowa wieczorna składa się z trzech luźnych fragmentów. Uwagę badaczy przyciągał szczególnie fragment pierwszy, zawierający ideę „bożoczłowieczeństwa”, czyli mistyczną paralełę Boga stającego się człowiekiem i człowieka wchodzącego w rolę Boga.

³⁴ St. Szpotański, *Adam Mickiewicz i jego epoka*, Warszawa 1921, I 235.

Mickiewicz pokazał ideę zbliżenia człowieka z Bogiem przy pomocy tradycyjnych motywów mistycznych: kontrastu stwórcy i stworzenia, symbiozy bóstwa i człowieka wyrażanej przy pomocy tzw. metafizyki świetlnej i myśli o zależności Zbawiciela od grzesznika. Są to typowe motywy mistycznej dumy i mistycznego okrucieństwa. Nic dziwnego, że w kołach wierzących przyjmowano te „religijne” strofy Mickiewicza z pewnym lękiem i zakłopotaniem. Ludzie nie spoufaleni z pismami mistyków nie zdają sobie sprawy z szablonowego charakteru tego wiersza. Badacze powołują się przy tej okazji na mistyczne paradoksy kolędy *Bóg się rodzi*, czyli na utwór, który jest tylko przejawem pewnego stylu. Osiemnastowieczny czytelnik dziełek dewocyjnych był oswojony z większymi finezjami barokowo-retorycznymi niż kolęda Karpińskiego. Weźmy choćby taki ustęp z księgi II *Pieśni sobie śpiewanych* Konstancji Benisławskiej (1776):

O Błogosławion!... O dziwna odmiana!
Z Słowa niemowle, a sługa Pan z Pana...

— — — — —
Jezus w stajence — Światłość z światła w śmieniu.
Jezus w kolebce — niezmierność w zamknięciu.
Jezus w pieluchach — Samson skrepowany.
Jezus przy żłobie — w nędzy Pan nad Pany!

Światłość zaćmiona, by nas oświeciła.
Niezmierność w kresie, by nas rozszerzyła.
Za wszystkich jeden Samson skrepowanem.
Pan w nędzy, aby ubogi był Panem!

Przecież to jest o wiele kunsztowniejsze od Karpińskiego i od Mickiewicza! I tak samo nieoryginalne, szablonowe!

Bardziej znane są, dzięki niektórym starym arcydziełom literatury pięknej, jak *Boska komedia* Dantego lub *Canzoniere* Petrarcki, obrazy tzw. metafizyki świetlnej. Z tego powodu Ign. Chrzanowski i W. Lutosławski dopatrywali się wpływu Dantego na Mickiewicza. Tymczasem to wspólne dobro twórczości świeckiej i kościelnej, mistycznej i miłosnej, dobro, które literatura zawdzięcza spekulacji neoplatonńskiej.

Najciekawszy jest motyw trzeci, motyw zuchwałości mistycznej. Dla mistyka świat posiada jakby dwa plany: ludzki i boski. Równość obu planów mistycy doprowadzili do ostateczności. Rzeczy ludzkie dzieją się równocześnie na planie boskim. Na odwrót, misteria boskie mają swój nieodzowny plan ludzki. Jeśli religia mówi,

że człowiek nie może istnieć bez Boga, to mistyk odwróci ten pewnik i powie, że tak samo Bóg nie może istnieć bez człowieka. Człowiek w Bogu poznaje siebie, a Bóg siebie w człowieku. Człowiek wzbogaca się łaską boską, a Bóg znów wzrasta o sumę dobra, którą zdoła wypracować w sobie człowiek. Posłuchajmy Anioła Ślązaka:

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm wie er das meine hegen.

I każda dobra chęć ciebie wzbogaca.

(*Rozmowa wieczorna*)

Jeszcze Anioł Ślązak:

• Wenn du aus dir verjagst die Sünd' und ihr Getümmel,
So wirft St. Michael den Drachen aus dem Himmel.

(*Die geistliche Drachenstürmung*)

Nie koniec na tej symbiozie. Dialektyka mistyczna nie tylko obezwładnia Boga („*Gott mag nicht ohne mich ein einzig's Würmlein machen*”), lecz także wydaje bezbronnego w ręce ludzkie; skazuje Stwórcę na łaskę i niełaskę stworzenia:

Każda myśl podła, jako włócznia nowa
Otwiera Twoje niezgojone rany;
I każda chęć zła jest gąbka octowa,
Którą do ust Twych zbliżam zagniewany.

(*Rozmowa wieczorna*)

Jako paralelę mistyczną przytaczam ustęp z dzieła Jana Taulera:

Jeśliby się mimowolnie jakie nasunęło [grzeszne życzenie lub myśl sprośna], dość wspomnieć na to, że każdy grzech jest jakby nowa rana przez ręce nasze Zbawicielowi ukrzyżowanemu zadana, a przy pomocy boskiej grzeszna myśl spełźnie na niczym. [Dalej mówi autor na temat] ogromu naszego przestępstwa, gdy przez roztargnienie przy mszy świętej dajemy służyć bezużytecznie krwi boskiej na nieczulą ziemię albo gdy grzechami naszymi rozdieramy bolejące rany Zbawiciela³⁵.

Znamy tę myśl również z dzieł literackich. W *Goffredzie abo Jerolimie wyzwolonej* Tassa Tankred tak upomina Rynalda:

Pytam cię, jeśli męstwa dokazować
Masz nad swoją krwią i nad chrześcijany
I Zbawiciela znowu chcesz krzyżować,
Do dawnych — nowe przydając mu rany...

(Pieśń V 46)

³⁵ J. Tauler, *Ustawy duchowe*, Kraków 1852, s. 85.

Spotykamy tę mistyczną myśl w *Zegarze bojaźni bożej* Jakuba Teodora Trembeckiego:

Zegar bije, ty grzesząc Jezusa krzyżujesz,
Cóż ci złego uczynił, że go tak mordujesz?

(*Wirydarz poetycki* II 313)

Mamy w tym wypadku do czynienia z wyższą postacią prymitywnej myśli religijnej o zależności bytu Bóstwa od człowieka; podtrzymywanie bytu bóstwa w Egipcie było codzienną troską liturgii, która Boga budziła, ubierała i odżywiała. Ten stosunek do Boga usprawiedliwiał pogródki, z jakimi zwracano się doń w modlitwach³⁶. Analogię mistyczno-prometejską mamy w groźbach Konrada w *Improwizacji*. Mając na uwadze tego rodzaju zuchwałe następstwa idealizmu, Trentowski widział we wszystkich jego odcieniach ateizm, a mistykę i scholastykę nazywał antropoteizmem³⁷.

Wracając do Mickiewiczowskiej symbolicznej Golgoty, trzeba stwierdzić, że jest to pospolity *locus communis* mistyki, moralistyki i homiletyki. Dopatrywanie się w tym obrazku franciszkańskiego motywu stygmatyzacji, co zrobił J. Birkenmajer, jest grubym nieporozumieniem³⁸. Z uznaniem cytowana przez W. Boro-
wego paralela z Anioła Ślązaka, którą przytoczył K. Górski:

Das Leiden Christi ist am Kreuz nicht gar vollbracht,
Er leidet heute noch bei Tag und auch bei Nacht.

— to także nie najciekawszy *locus communis*! O wiele bardziej interesujące znajdziemy w różnych rekolekcjach, kazaniach wielkopostnych i pobożnych medytacjach. Katarzyna Emmerich opowiadała w swych pasywnych widzeniach, jak wzmagały się bóle ubiczowanego Chrystusa, gdy natrzasały się zeń rozpustne dziewczęta; żalony wzrok Jezusa wyrzucał im, że to one tak mu ciało poszarpały³⁹. Znajdujemy również w kazaniach ks. Chołoniewskiego obraz duchowej Kalwarii chrześcijanina:

³⁶ Fr. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig u. Berlin 1910, s. 111—113.

³⁷ B. Trentowski, *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, Leipzig 1840, I 31, 74.

³⁸ J. Birkenmajer, *Motywy franciszkańskie u Mickiewicza i Słowackiego*, Ruch Literacki, 1927, grudzień.

³⁹ Anna Katharina Emmerich, *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi*, rozdział *Die Geißelung Jesu* i *St. Joseph als Knabe unterbricht am Vorabend seines Festes die Passionsbilder*.

W każdej duszy ponawia się historia męki i śmierci Chrystusa i Zbawiciel Jezus w każdej duszy cierpi, z początku mniejsze rany, a potem miecze i śmierć. Z początku przez powtarzane grzechy powszednie męczymy tylko Chrystusa w duszy naszej, a później, po tylu bezużytecznych i niegodnych spowiedziach i komuniach, kujemy z nich miecz straszny, którym ostatecznie śmierć Zbawicielowi zadajemy.

Najszerzej rozprowadził ks. Chołoniewski analogię pasyjną w *Głównych zarzysach pięciu nauk passyjnych*:

Póki trwa byt ten nasz ziemski, póty trwa i męka Pańska; są i między nami może występni, którzy należą do zgrai krzyżowników pańskich. [Albo:] W świetle tym ujrzymy lepiej Boga, któregośmy przebodli, jak ów nikiemnik. [Albo:] ...my sami biczujemy, my cierniem koronujemy, my Matce Bożej miecz w sercu zatapiamy... [I jeszcze raz:] Gąbka to tkanka pasożytna, co wszystko w siebie wciąga; podobną gąbką jest serce ludzkie; wszystko złe wciąga w siebie, wszystkie jady, obrzydliwości, trucizny pije. Wieleż to razy podaliśmy ją Jezusowi napelnioną octem i żółcią nienawiści, zazdrości i namiętności najobrzydliwszych — i toż ma być ochłoda dla ust jego zsiniałych, dla serca spragnionego⁴⁰.

Mędrce dają nam nową sposobność do przytoczenia paraleli z pism ks. Chołoniewskiego. W *Mędrcach* użył Mickiewicz pasyjnej stylizacji w dwu różnych funkcjach: w publicystycznej (pamflet na „filozofów”, parodystycznie przedstawionych jako ewangeliczni oprawcy Jezusa) i mistycznej (znana nam już z *Rozmowy wieczornej* myśl o znęcaniu się grzeszników nad Zbawcą). Oba pomysły nie nowe. Racjonalistów stale nazywano nieprzyjaciółmi Boga i burzycielami Kościoła. Dysputy i polemiki filozoficzne, religijne i polityczne często przedstawiano jako bitwy i wojny. Dziełka dewocyjne popularyzowały heroiczno-militarną koncepcję życia duchowego (*miles christianus*). Bezbronnej Polsce czasów saskich podarowała Elżbieta Drużbacka alegorię pt. *Forteca od Boga wystawiona, pięć bram zamknięta, to jest dusza ludzka z pięć zmysłami*.

Różne „refutacje” i „pogromy” błędów kacerskich opisywały wojnę intelektów w satyrycznych obrazach batalistycznych. Przedstawicielem tej tradycji apologetycznej był także ks. Chołoniewski, który w swym szkicu literackim *Drugi wieczór pani Starościny Olbromskiej* umieścił *Obrazy paraboliczne wielkich przygód chrześcijańskiego świata*. Wymowne są tytuły tych parabol: *Przygotowanie do wojny w państwie czystego rozumu*, *Pospolite ruszenie państwa czystego rozumu przeciw obskurantyzmowi* („Wojsko w nocy tylko

⁴⁰ Ks. St. Chołoniewski, *Kazania*, Kraków 1888, I 85, 322—323, 401, 404.

będzie marsze swoje odbywać z powodu, że wzrok literacki światła słonecznego znieść nie może”), *Szyk bojowy wojska czystego rozumu, Wtargnięcie wojska czystego rozumu do stolicy obyczaju chrześcijańskiego, Walna bitwa*. W walnej rozprawie prawda boska poraziła racjonalistów:

...Dziewica na tronie podniosła w górę ostrze dzidy złotej i błyskawica przeleciała pośród niesfornego tłumu. Wielki popłoch padł na filozofy, albowiem poczuli ból w oczach. Każdy z nich narzekając, że mu w źrenicy pociemniało, osłonił wzrok dłonią i trwożliwie przed siebie patrzył, i wielkie nastąpiło milczenie⁴¹.

Porażenie nieprzyjaciół wiary piorunami i oślepienie światłem prawdy to banalne motywy apologetyczne, wielokrotnie rysowane i sztychowane. Takimi ilustracjami ozdabiano dzieła polemistów chrześcijańskich, np. Bossueta. Mędracy, obsypani piorunami apologetów, siedzą na tych obrazach w bibliotekach („I na swych księgach ostrzyli rozумы” — powiada Mickiewicz).

Bardzo możliwe, że szkic ks. Chołoniewskiego powstał pod wpływem *Mędrców* Mickiewicza. Paralela nie dowodzi jednak wpływu! Świadczy tylko, że ks. Chołoniewski i Mickiewicz spotykali się w dziedzinie krytyki racjonalizmu. W pewnym sensie przeciwnikiem racjonalizmu był Mickiewicz od dawna. Do tego nie potrzebował atmosfery rzymskiej, hrabstwa Ankwiczów i ks. Chołoniewskiego. Ważne jest, jak walkę z racjonalizmem rozumiał ks. Chołoniewski, a jak Mickiewicz. Ks. Chołoniewski był katolickim apologetą, Mickiewicz zaś tę walkę pojmował nie wyznaniowo, lecz moralnie i politycznie. Epoka drezdeńska, która uchodzi za krystalizację „fermentu rzymskiego”, nie objawiła w poecie apologety religijnego i prawowiernego katolika, lecz apostoła wolności, który w symbolach religijnych głosił prawdy przeciwne duchowi i polityce oficjalnego Kościoła. W tej epoce w symbolach religijnych wypowiadała się zarówno myśl utopijno-socjalistyczna, jak rewolucyjna, węglarska.

6

W wierszu *Rozum i wiara* mamy dwa tematy, ściśle z sobą związane: antyracjonalizm i pochwałę Opatrzności. Oba znane z osiemnastowiecznej dewocyjno-apologetycznej opozycji przeciw racjonalizmowi. Powtarza się w tym utworze krytyka dumnego i ego-

⁴¹ Ks. St. Chołoniewski, *Obrazy z galerii życia mego*, Lwów 1890, s. 100.

istycznego mędrca (wraz z parodią stoickiego motywu „żeglarza”), znana nam w roli postępowej z młodzieńczych wystąpień Mickiewicza i w postaci wstecznej z licznych osiemnastowiecznych pieśni religijnych. Tradycyjnie należy tu polemika z epikureizmem, jako poprzednikiem naukowej myśli materialistycznej, i ze stoicyzmem, jako podstawą etyki laicystycznej; bóstwu — rozumowi panującemu nad światem według nienaruszonych praw przeciwstawia się Boga osobowego:

Konieczność — rzekli — wedle ślepej woli
Panuje światu, jako księżyc morzu.
A drudzy rzekli: Przypadek swawoli
W ludziach, jak wiatry w nadziemskim przestworzu.

Jest Pan, co objął oceanu fale
I ziemię wiecznie kazał mu zamącać;
Ale granice wykował na skale,
O którą wiecznie będzie się roztrącać.

Antyracjonalizm Mickiewicza tłumaczono tradycyjnie jako objaw religijności lub nawrócenia. Tak było z młodzieńczym Mickiewiczem w dobie przełomu romantycznego. I tak z Mickiewiczem w okresie rzymsko-drezdeńskim. Tymczasem są wyraźnie dwa antyracjonalizmy: jeden humanistyczny, postępowy, i drugi fideistyczny. Shaftesbury w *Listach pisanych do młodzieńca studiującego na uniwersytecie* zdaje się wpadać w styl Tomasza à Kempis:

Owa astronomia, co mierzy odległość między gwiazdami, śledzi biegi planet, określa ich kształt i doszukuje się przyczyny, która trzyma je w zawieszeniu wśród niezmiernej próżni, jednym słowem wszelkie inne części nauki, które ograniczają się do samej ciekawości, są tak oddalone od doskonałości naszego ducha, że bez pomocy największej z naszej strony uwagi mogłyby go w tym większe błędy wprowadzić.

Shaftesbury łączy tradycję chrześcijańskiej moralistyki z tradycją humanistyczną, platońsko-stoicką; skojarzenie zrozumiałe, jeśli się weźmie pod uwagę, że chrześcijańska moralistyka i ascetyka nawiązywała w tych sprawach do platonizmu i stoicyzmu. Św. Augustyn pisał w *Wyznaniach*:

I chociażby nie znał nawet obrotów gwiazdy północnej, nierozsądnie byłoby wątpić, że jednak lepiej takiemu, niż temu, kto mierzy niebo, liczy gwiazdy, waży elementy, a zaniedbuje Ciebie, który ułożyłeś wszystko wedle miary, liczby i wagi.

Już Epiktet utrzymywał, że nie obchodzi go, czy świat składa się z atomów, czy homeomerii, czy z ognia i ziemi; wystarczało mu poznanie istoty dobra i zła...

Gdy w liście Thietpalda do św. Wojciecha czytamy wyznanie, że „z powodu słodkości dziesięciu strun harfy Dawida prawie zapomniał tyłuż kategorii Arystotelesa”, to mamy do czynienia z ascetycznym lekceważeniem nauki. Kiedy św. Franciszek z Asyżu polecał swym uczniom, żeby nie troszczyli się o wiedzę, to wolno w tym widzieć bunt ludowy przeciw formalizmowi scholastyki i hierarchii kościelnej: „Nie umiejący pisma niechaj się go nie starają nauczyć, ale ponad wszystko pragnąć winni, aby mieli ducha Pańskiego i święte jego sprawy”. Analogicznie ma się rzecz z Rejem (*Zwierciadło* I 5). Podobne znaczenie miało wystąpienie św. Pawła w I liście do Koryntian przeciw „mądrości wieku”; św. Paweł nawiązywał wyraźnie do stoików, czyli do jednego z „plebejskich” nurtów filozofii starożytnej.

W apokryficznej legendzie franciszkańskiej, w *Kwiatkach św. Franciszka*, krytyka scholastyki zabarwiła się już ascetycznie i mistycznie:

Jeśli chcesz dobrze widzieć, wyłup sobie oczy i bądź ślepy; a jeśli chcesz dobrze słyszeć, ogłuchnij; a jeśli chcesz dobrze mówić, oniemiej; a jeśli chcesz dobrze stąpać, stój i stąpaj duchem; a jeśli chcesz dobrze czynić, obetnij sobie ręce i czynj sercem; a jeśli chcesz dobrze kochać, nienawidź siebie samego; a jeśli chcesz żyć rozkosznie, umartwiaj samego siebie; a jeśli chcesz wiele zyskać i być bogaty, strać i bądź ubogi; a jeśli chcesz się dobrze radować i żyć w spokoju, dręcz samego siebie i żyj zawsze w boleści; a jeśli chcesz być zawsze bezpieczny, bój się zawsze i podejrzewaj samego siebie; a jeśli chcesz być wyniesiony i mieć wielkie zaszczyty, poniżaj się i gań samego siebie...

O, jakże wielką mądrością jest umieć czynić i spełniać to wszystko!... Lecz zaprawdę, kto by badał wszystkie rzeczy wspomniane i wprowadzał je w czyn, powiadam, nie trzeba by mu iść do Bolonii ni do Paryża uczyć się innej teologii.

W tym nurcie średniowiecza nie mogłaby powstać legenda o św. Katarzynie jako sławnej dialektyczece. Zwolennik ścisłej obserwacji franciszkańskiej, Angelo Clareno, oskarżał braci, „że zaniechawszy modlitwy przenieśli nad mądrość bożą pustą i jałową wiedzę Arystotelesa, cheiwie pragnęli słuchać nauczycieli nauk przyrodniczych i dialektyki i gorąco starali się posiadać i pomnażać szkoły, poświęcone tym naukom”. Idealem był dlań asceta, który

nie znał problematów filozoficznych, dysput, subtelności dialektycznych, „złego rzemiosła Arystotelesowych sztuk lub słodkiego uwodzicielstwa Platońskiej wymowy, które na zgubę wprowadzono do naszego Kościoła, jakby jakieś plagi egipskie”. Ze słów o Platonie widać, jaki gwałt sobie zadawał występując przeciw studiom; nie dziwi nas tedy, że opowiadając o dożywotnim klasztornym więzieniu pewnego męczennika reformy zakonnej żali się, iż zostawiono go „bez wszelkiej pociechy książek” („*absque omni librorum solatio*”).

Do stoicyzmu nawiązywali nie tylko osiemnastowieczni moralści, jak Shaftesbury. Znajdowali w nim natchnienie zarówno średniowieczni asceci jak sceptycy humanistyczni: „Wolę raczej — pisał Montaigne — wyznawać się dobrze na sobie, niż na Cyceronie... Kto umiał nakreślić bieg własnego życia, dokazał o wiele więcej niż ten, który kreśli książki”⁴².

W dobie Oświecenia spotykamy się z silną reakcją fideistyczną skierowaną przeciw filozofii racjonalistycznej i naukom przyrodniczym, dwóm potężnym środkom mieszczańskiej rewolucji. Weźmy np. antyracjonalistyczne strofy poematu Racine’a syna pt. *Religia*:

— — — — —
 Słaby a pyszny rozumie! Poznają twoją zuchwałość.
 — — — — —

Próżno, pyszny mędro! chcesz rozważaniem pewnych skutków dociekać ukrytych sprężyn, rozpoznawać wiecznego zamiary. Próżno zapuszczasz się w przepaści natury. Na pierwszym wstępie ten czytaj napis: „Stój, zuchwalcze, nikt nie przedrze się w tajemnicę mej świątyni”. Tak jest, nawet przedmioty naoczne, naszym zmysłom podległe, niewidzialnymi stają się dla zbyt zaciekającego się oka. Ten, który uśmierza szaloną mórz burzliwość, ten poskramia i śmiertelników zaciekania się zuchwałość. Nikt nie przeniknie skrytości natury. Obaczy obroty, nie dociecze nigdy ruchu pierwszej siły.

— — — — —
 Na to obruszasz się, dumny śmiertelniku; szemrze twoja pycha; już o błąd mnie posądza. Lecz wstrzymaj się; zawstydzę próżność, zawrę jej usta. Krótko korzącą rozumu ludzkiego historię opowiem.
 — — — — —

⁴² List Thietpalda, *Monumenta Poloniae historica*, I 150. — Św. Franciszek z Asyżu, *Reguła Zakonu Braci Mniejszych*, rozdz. X. — *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, tłum. L. Staff, Warszawa 1948, s. 315—316. — Angelo Clareno, *De historia tribulationum ordinis minorum*, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, II 258, 265, 284. — Montaigne, *Próby*, III 13.

Próżne wasze prace nad wymyślaniem mądrych systematów. Zaprzestańcie i tych świetnych, ale nie oświecających rozpraw. Owszem, wyznajcie waszą niewiedomość. Wszystko wkoło was i w samych was jest tajemnicą⁴³.

Apologetyka posługiwała się pogardliwą nazwą „mędrca” i „mędrka” na oznaczenie racjonalistycznego filozofa i badacza natury. Ks. Benedykt Chmielowski dworował sobie z nich mówiąc: „Niektórzy *scioli* albo mędrkowie”. „Mędrka” mamy też w *Zwierciadle* (I 4) Reja. Ks. Samuel Chrościkowski zatytułował swą apologetykę, jak następuje: *Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych przeciw deistom czyli teraźniejszego wieku mędrkom* (1766). Według St. Konarskiego, filozofowie to „mędrzy”, przy czym główną ich cechą jest duma. Rzecz znamienita, że St. Konarski występował w swej apologetyce przeciw stoikom:

Ci zaś filozofowie poczeiwi cóż mówią z swoim Seneką i za Seneką? *Id nihil Philosophia promittit, ut me Deo parem faciat*, Filozofia mnie równym Bogu czyni; podobnież słowa były i pierwszego Lucypera.

Ironicznie używała słowa „mędrzy” i pisała „o pysze filozofów” pani de Genlis w swej apologetyce przełożonej na język polski. W „mędrców” godziły niektóre bajki Krasickiego (*Filozof z Bajek i przypowieści, Platon z Bajek nowych*). Na posiedzeniu publicznym uniwersytetu wileńskiego w 1811 roku ks. Jan Chodani, profesor teologii moralnej, czytał *Rozprawę okazującą dążenie nauki Jezusa Chrystusa do dobra narodu ludzkiego*. Doszło w niej do głosu coś więcej niż sprzeciw apologety; widoczne tu już rozczarowanie do racjonalizmu:

Kiedy więc najmocniejsze usiłowania mędrców nie wystarczały same do przyprowadzenia do skutku wielkiego dzieła prawdziwej doskonałości i uszczęśliwienia rodu ludzkiego, potrzeba było, aby opatrność losami ludzi kierująca przybyła im w tej mierze na pomoc i przez posłańca swego obwieściła ludziom prawdziwe ich przeznaczenie, stosunki, obowiązki i pokazała drogę do rzetelnej doskonałości i prawdziwego uszczęśliwienia.

Na tym rozczarowaniu Restauracja ponapoleońska starała się oprzeć odbudowę starego porządku. Ludwik Kropiński w *Liście do Jana Śniadeckiego* i w wierszu *Do mędrka* przeciwstawiał deistów, czyli mędrcom badającemu świat, chrześcijańskie, korne uznanie Boga. Racjonalistyczne reformy jako „mędrców ustawy” z prze-

⁴³ *Dziela* St. Staszica, V 76—78, 86.

kąsem wspominał Kajetan Koźmian w *Ziemiaństwie polskim*. Apologetyki schyłku XVIII wieku (De Genlis) cytowały pochwałę ewangelii, jaką wygłosił Rousseau w *Emilu*. Część *Emila*, zatytułowana *Wyznanie wiary wikarego Sabaudzkiego*, jest wykładem nauki Opatrzności, pojedynkiem natchnienia i rozumu (*L'Inspiré* i *Le Raisonneur*), coś jakby odpowiednik Mickiewiczowskiego *Rozumu i wiary*. Nauki wikarego sabaudzkiego nie mogły jednak zadowolić apologetów ze względu na tolerancję:

Bon jeune homme, soyez sincère et vrai sans orgueil — mówił uduchowiony nauczyciel — sachez être ignorant: vous ne tromperez ni vous ni les autres. L'abus du savoir produit l'incrédulité. Tout savant dedaigne le sentiment vulgaire; chacun en veut avoir un à soi. L'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort, comme l'aveugle devotion mène au fanatisme. Evitez ces extrémités... Osez professer Dieu chez les philosophes; osez prêchez l'humanité aux intolérants.

Znacznie większą popularnością u konserwatystów cieszył się w dobie Restauracji Bernardin de Saint Pierre, autor dzieła *Les Etudes de la Nature*, w którym dowodził istnienia Boga na podstawie cudów przyrody — z mizernym wynikiem dyskursywnym, z niemalym za to artystycznym; Bernardin de Saint Pierre w sposób nad wyraz pocieszny zwalczał nauki przyrodnicze i atakował uczonych jako kapłanów materializmu. W tym czasie w Polsce drukowano przekłady religijnych wierszy i ód Łomonosowa, Dzierżawina, J. B. Rousseau, Lebruna i Herdera. O sprzecznościach istniejących w epoce świadczy fakt, że *Religię* Racine'a młodszego przełożył Staszic i że wśród tłumaczy Dzierżawina znalazł się wileński szubrawiec Ign. Szydłowski. Nie bez zdziwienia czytamy dzisiaj w dziele Mochnackiego *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* taki np. ustęp:

Nie dlatego zapewne uczymy się astronomii, żebyśmy po morzu bezpiecznie pływali (lubo ta nauka bardzo potrzebna żeglarzowi), ale żebyśmy, poznawszy porządek tych gwiazd na niebie, ich biegi i obroty, toż układ ledwie nie całego świata, wzniesli się ku Temu, który to wszystko z niczego stworzył! Harmonia niebieskich sfer — duch astralny — gwiazdziste idee — taki może ostatni kres astronomii, najwspanialszej ze wszystkich umiejętności⁴⁴.

⁴⁴ B. Chmielowski, *Nowe Ateny*, cz. IV. — St. Konarski, *O religii poczciwych ludzi*, Warszawa 1769, s. 45. — De Genlis, *O religii uważanej jako jedynej szczęśliwości i prawdziwej filozofii zasadzie*, Warszawa 1789. — Ks. Jan Chodani, *Rozprawa okazująca dążenie nauki Jezusa Chrystusa do*

Ze znanym nam z osiemnastowiecznej reakcji rysem „sarmackiego” antyintelektualizmu spotkamy się na emigracji w obozie katolickim. Program polityczny tego obozu maskuje się symbolami religijnymi: racjonalizm i walka wyzwolencza to „pycha” i „bunt”, tradycjonalizm i ugodowość to „pokora” i „męczeństwo”. Zajrzyjmy do korespondencji Bohdana Zaleskiego.

Do Ludwika Nabelaka w 1832:

Mnie się zdaje, żeśmy dotychczas nie zrozumieli naszej wielkiej politycznej roli. Męczeńska Polska, dająca się krzyżować dla odkupienia wolności europejskiej, wśród zbestwionej cywilizacji materialnego wieku naszego, tak bezinteresownie poświęcająca się za ludy, gnijące w egoizmie i upodleniu.

Do Hieronima Kajsiwicza w 1834:

Żyjemy w pięknej epoce arcyrozumnej, arcyfilozoficznej, którą oby Bóg razem z nami nie wyrzucił z księgi wieczności.

W notatce z roku 1847 czytamy:

Zawrotna głębokość słowa Pańskiego; jakaż przy nim głębokość filozofów wydaje się płytka! Systemata mędrów świeckich to mielizny a trzęsawiska, wiejące niezdrowem i śmiercią.

W 1847 pisał w liście do Ign. Domeyki o Cieszkowskim, Trentowskim i Libelcie:

Warto przypatrzeć się także ich zbroi; piuropusz pychy aż w obłoki.

Stefan Witwicki wysławiał przejście Jańskiego od socjalizmu utopijnego do dewocji:

...świeżo z saint-simonistami i fourierystami przekształcał społeczność ludzką, w rozum jak w bóstwo wierzył, w teoriach jego brodził, życie w bibliotekach i akademiach trawił, wszystko umiał! a dziś, przypomniawszy sobie pacierz i przykłady matki, więcej się od razu nauczył!

Jeden z uczniów Jańskiego, Adam Celiński, pisał do swego przyjaciela w 1837 r.:

Naszą sprawę nie królom i ludom, ale Panu Bogu Wszchemogącemu polecajmy; oblegajmy podnóże ołtarzów Pańskich; wspaniale to z naszą wielką niedolą rymuje. Niech z ust Polaków nie wyjdzie skarga żadna,

dobra narodu ludzkiego, Dziennik Wileński, 1815, nr 7. — L. Kropiński, *Rozmaite pisma*, Lwów 1844, s. 81—83, 167. — K. Koźmian, *Ziemiaństwo polskie*, Poznań 1839, s. 45. — Herder, *Mechanika serca* (Bruno hr. Kiciński, *Poezje*, Warszawa 1840, IV 219). — M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Biblioteka Narodowa, seria I, nr 56, s. 60—61.

żadne upominanie się w gabinetach o narodowość, żadna kłótność mętnej polityki; niech ich ujrzą po kościołach, zatopionych w modłach, a nawet krzyżem leżących — to największy będzie manifest ludu polskiego, to najwymowniejsze będzie milczenie⁴⁵.

Wymowę polityczną posiada fakt, że ten list ukazał się w organie stańczyków w 1891 roku!

7

Drezdeńskie wiersze Mickiewicza, wyraźnie nawiązujące do pewnych, ściśle określonych tradycji poetyckich, należy czytać i interpretować w przedstawionym kontekście historycznoliterackim. Nasuwa się pytanie, na jakiej zasadzie te wiersze-alegorie, wiersze-przypowieści i wiersze-wykłady nazwano „lirykami”? Jakim sposobem uchodzą one po dziś dzień za wyraz głębokiej uczuciowości, szczyty natchnienia poetyckiego i ekstaz religijnych? Odpowiedź jasna: taka interpretacja była potrzebna dla utrzymania legendy o rzymskim nawróceniu Mickiewicza.

Nieoryginalność, stylizacje i alegorie, formalne następstwa nawiązywania przez Mickiewicza do osiemnastowiecznej problematyki moralnej i historiozoficznej, nie pozwalają też uważać tych wierszy za poważny materiał autobiograficzny. Nie tak wyglądają wyznania. Konsekwencją legendy o nawróceniu było podkreślanie osobistego charakteru „liryki rzymskiej”. Widzieliśmy, jakim pospolitym tematem osiemnastowiecznym, zarówno teozoficznym jak apologetycznym, jest „mędrzec” i „pycha rozumu”. Tymczasem w ostatniej monografii Mickiewicza czytamy, że duma jest „tak znamienym przeżyciem osobistym twórcy *Dziadów*”. Niektóre motywy i symbole upokorzonej „dumy”, jak częsty w XVIII wieku piorun bijący w wyniosłe drzewa, wieże i szczyty gór (mamy ten motyw w *Oleszkiewiczu*), wywodzą się nie z religii, lecz — z pism stoików. Typowo stoicka, mimo pozorów religijnych, jest np. bajka Krasickiego *Góra i dolina*, poruszająca temat ponizonej wyniosłości:

Góra, szczytem swym zuchwała,

Pogroziła dolinie,
Ale w tejsze godzinie

⁴⁵ *Korespondencja J. B. Zaleskiego*, I 40, 64; II 73, 83. — St. Witwicki, *Wieczory pielgrzymia*, Paryż 1842, II 337. — Ks. Paweł Smolikowski, *Początki odrodzenia religijnego na wychodźstwie*, Przegląd Polski, 1891, t. CI, s. 373.

Osiadł tuman na górze,
 A z nim wiatry i burze:
 Wiatr liść dębów pomiotał,
 Cedry piorun zdruzgotał.

Przeceniano również, ze względów pozaliterackich, wartość artystyczną omawianych wierszy. Trzeba zresztą przyznać, że badacze wygłaszając najwyższe pochwały ogólne, w szczegółach mieli poważne zastrzeżenia: Kridl w stosunku do *Arcymistrza*, Borowy do *Rozumu i wiary*. Kridl dobrze widział, że w *Arcymistrzu* zbudował Mickiewicz wielką machinę i kazał się trudzić Bogu Ojcu, Stwórcy Wszechmogącemu, dla stosunkowo małego celu: myśl o świecie, jako o zapoznanym arcydziele bożym, ma być pociechą dla nie znajdującego poklasku chrześcijańskiego artysty. Nieproporcjonalność kosmicznych przesłanek i mikroskopijnego wniosku doprowadziła do typowo romantycznego pomniejszenia wielkiej prometejskiej problematyki racjonalizmu tego wiersza (Shaftesbury). Równocześnie zaś wspomniana dysproporcja jest przykładem romantycznego indywidualizmu (w ujęciu religijnym „pychy”) i ona to właśnie całkowicie kompromituje religijną interpretację tego utworu. Podobny finał mamy w I części *Rozmowy wieczornej* — i podobne „religijne” nieporozumienie interpretacyjne!

Rozmowa wieczorna składa się z trzech luźnych fragmentów, z których dwa pierwsze są parafrazami mistyczno-ascetycznymi. Wszyscy badacze traktują ten wiersz jako całość, choć są to trzy luźne rzuty-pomysły. Luźna budowa *Rozmowy wieczornej* miała pewien urok w oczach badaczy wyrosłych na poetyce symbolizmu. Utwór to typu medytacji, która się odznacza swobodnym kojarzeniem, a nawet i przeskokami myślowymi. Stara poetyka umieszczałaby *Rozmowę wieczorną* między „odą” (hymnem) i „maksymą”. Przykładem takiego gatunku są *Myśli* Pascala. Wspomniałem już, że W. Borowy skonstruował „całość” tego wiersza metafizycznie; trzy luźne rzuty, to według niego, trzy tematy: Bóg — bliźni — ja:

Niezwykła — pisze — jest kompozycja tego utworu. Jego podział na trzy części uwydatnia rozgraniczenie tematów (Bóg — bliźni — ja). Wszystkie części są zwrotkowe, ale liczba zwrotek się zmniejsza równomiernie o jedną w każdej następnej. Zwrotki przy tym części poświęconej Bogu są dłuższe, jak gdyby chodziło w tej strukturze nie tylko o wyodrębnienie, ale o oznaczenie hierarchicznej ważności każdego rozdziału⁴⁶.

⁴⁶ W. Borowy, *Znak*, 1949, grudzień, s. 540.

Jest to czysta fikcja, bo „ja” występuje także w części pierwszej i drugiej, Bóg także w części drugiej i trzeciej, a bliźni również w części trzeciej — jako człony kontrastów. Zasadą bowiem tego utworu nie jest różnicowanie i hierarchizowanie tematyczne, lecz „dialektyka mistyczna”, czyli kontrastowe współgranie tematów.

Schematyzm, intelektualizm i zimny konstrukcjonizm wiersza *Rozum i wiara* występuje szczególnie jaskrawo, gdy się go porówna z analogicznymi wierszami Franciszka Karpińskiego: *Przeciwko deistom* i *O wielkości Boga*. Tematyka podobna. W wierszu *Przeciw deistom* polemizuje Karpiński z koncepcją ślepego losu, wielbi potęgę Boga w rządach nad światem, przeciwstawia jej słabość człowieka i wymownie, prosto a serdecznie swą wiarę wyraża:

Przez nieskończone sposoby cię wzywa,
Codziennie u drzwi serca twego czuje...

Jeszcze bliżej i lepiej, bo poetyczniej i bardziej prosto, wprowadza nas w świat *Rozumu i wiary* pieśń Karpińskiego *O wielkości Boga*. Od razu w pierwszych wierszach dochodzą tutaj do głosu dwa przeciwstawne tematy: „rozumu” i „wiary”:

Tam, gdzie się chyląc natura upadła,
Twarz niewidzianą odsłoniła wiara.

Prawie wszystkie ważniejsze motywy „rzymskiej liryki” Mickiewicza znajdziemy w tym wierszu Karpińskiego. Oto motyw metafizyki świetlnej, który bodaj od Plotyna występuje w spekulacji mistycznej (u Mickiewicza poza „liryką rzymską” mamy go nadto we fragmencie *Widzenie*):

Światłość, którą mu oblicze się żarzy,
Tamtych przestrzeni oświeca zagony,
A objając się [o] stojących twarzy,
Nowe rozruca światła miliony.

Mamy też motyw Boga-Arcymistrza:

Tam leżą masy, z których przed wiekami,
Niżli niesforność wciągniona do sprawy,
Wieczny rzemieślnik swoimi rękami
Wyrabiał gwiazdy i księżyc bładawy.

Z kolei mistyczna oboczność wielkości i małości, stwórcy i stworzenia:

Potężny Boże na ziemi i niebie!
Gdy spojrzę na dzieł twoich widowisko,

A potem oczy obróć na siebie,
Jak mię ta wielkość upokarza nisko!

Przecież, chociażem istotą tak małą,
Pójdę do Ciebie... Twa dobroć mi znana!
I wlać mi chciałeś jakąś duszę śmiałą,
Co się chce przedrzeć do samego Pana.

Wreszcie w zakończeniu wiersza coś jakby motyw znany z Saint Martina jako „pacierz Hiszpana”, od którego zaczyna się pewien fragment Mickiewicza:

Broń mnie przed sobą samym — maszże dość potęgi!

U Karpińskiego wygląda to mniej paradoksalnie, ale myśl podobna:

Już bym ja nie chciał mieć Pana inszego
Ani Twej woli w czym kiedy być sprzeczny,
Ale gdy moją znasz skłonność do złego,
Trzymaj mię ty sam, bo ja niestateczny.

8

Przeprowadzona analiza i porównanie z Opatrznościowo-religijnymi wierszami Karpińskiego miały na celu nie obniżanie dzieł Mickiewicza, lecz obronę poety przed windowaniem „na szczyty polskiej liryki religijnej” utworów, które tam się w wyniku sumiennych badań historycznoliterackich nie mogą utrzymać.

W rozważaniach naszych doszliśmy do punktu krytycznego. Stwierdziliśmy, że są to utwory nieoryginalne, nieosobiste, nieliryczne i artystycznie słabsze niż prawdziwa liryka Mickiewicza. Jak tedy wytłumaczyć te wiersze? Czy jako upadek poetycki? „Upadek” niewiele więcej tłumaczy niż „wzlot”. To są określenia, a nie wyjaśnienia!

Próba określenia niech będzie pewna hipoteza. Praca nad *Wielką improwizacją* z III części *Dziadów* doprowadziła mnie do wniosku, że ten wysoko ceniony przez historyków literatury monolog Konrada nie jest oryginalny ani pod względem myśli, ani motywów. Co więcej, logika dramatu wskazuje, że „nieoryginalność” była zamierzona przez poetę, że Mickiewicz swego bohatera świadomie stylizował na racjonalistycznego tytana, parafrazując różne, nieraz mocno ograne motywy osiemnastowiecznej prometejskiej dumy, aby go potem upokorzyć w imię idei reprezentowanej przez księdza Piotra. Dodajmy od razu, żeby nie było wątpliwości, że idea

księdza Piotra nie jest ideą katolicką ani religijną w potocznym, wyznaniowym, znaczeniu tego słowa⁴⁷.

Z dramatycznego warsztatu III części *Dziadów* zapewne zostało trochę „odpadków”; niektóre nawet znamy, a raczej domyślamy się, że należą do kręgu *Dziadów*. Znamy też metodę pracy Mickiewicza. Wiemy, że mimo popularnego zdania: „Ja rymów nie dobiegam, ja zgłosek nie składam...” — Mickiewicz, jak zresztą każdy wielki twórca, bardzo pracował nad swymi dziełami, nie gardząc techniką wariantową. Otóż trzy spośród omówionych wierszy religijnych można by uważać za takie „warianty” myśli z *Improwizacji* Konrada i *Widzenia księdza Piotra: Arcymistrz, Rozmowa wieczorna, Rozum i wiara*.

Arcymistrz nawiązuje do części prometejskiej dramatu Konrada, *Rozmowa wieczorna* oraz *Rozum i wiara* — do części mistyczno-profetycznej. Wiersz *Rozum i wiara* mógłby mieć podtytuł: *czyli Konrad i ksiądz Piotr. Modlitwa księdza Piotra, która poprzedza ekstazę*:

Panie! czymże ja jestem przed Twoim obliczem?
Prochem i niczem!
Ale, gdym Tobie moją nicość wypowiadał:
Ja, proch, będę z Panem gadał.

— stoi w związku ideologicznym, a nawet frazeologicznym, zarówno z *Rozmową wieczorną* („Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie”) jak z *Rozumem i wiara*:

Kiedy rozumne, gromowładne czoło
Zgiąłem przed Panem jak chmurę przed słońcem:
Pan je wzniosł w niebo jako tęczę koło
I umalował promieni tysiącem.

W celu poparcia legendy o nawróceniu tworzono legendy leksykograficzne i semantyczne; np. dowodzono, że wyraz „gadać”, użyty przez Mickiewicza w *Rozmowie wieczornej* i włożony w usta księdza Piotra w III części *Dziadów*, ma znaczenie rozmowy podniosłej, tajemnej, mistycznej i łączy się ze staropolskim gadaczem-wróżbitą-wieszczem-kapłanem. Bezpodstawność tych twierdzeń wykazał St. Pigoń w *Języku Polskim* (1934).

Hipoteza moja tłumaczy pewne rzeczy z tego tajemniczego dredeńskiego okresu twórczości Mickiewicza prościej, niż nigdy po-

⁴⁷ Por. W. Kubaeki, *Arcydramat Mickiewicza*, rozdz. IV.

ważnie nie dowiedziony „pewnik” o nawróceniu w Rzymie. *Impro-wizacja* i *Widzenie* stanowią całość dramatyczną, skonstruowaną wszakże z ideologicznie, kulturalnie i stylistycznie obcych elementów; partia Konrada wystylizowana została na racjonalizm, a partia księdza Piotra na mistykę i teozofię. Ten ideowo-stylizacyjny (czyli nieosobisty) charakter mają wszystkie omówione tutaj wiersze drezdeńskie. Są to parafrazy i naśladownictwa analogiczne do ogłoszonych parę lat później *Zdań i uwag*.

Są nawet wyraźne związki tematyczne i frazeologiczne między tymi dwiema grupami utworów Mickiewicza. *Iskry* przypominają II cz. *Rozmowy wieczornej*:

Jaka tam będzie siła wiecznego płomienia,
Wnoś tu z jego iskierek, ze zgryzot sumienia.

Nauka bezbożnych przywodzi na myśl *Mędrców*:

Kiedy nad naukami bezbożnik pracuje
Strzeż się go: jest to zbójca, który broń kupuje.

Do kręgu *Mędrców* należy także niewątpliwie czterowiersz ze *Zdań i uwag* zatytułowany *Filozof i Bóg emigrant*:

Wygnałiśmy z serc Boga, weźmiem dobra po nim,
Gadać o nim i pisać do niego zabronim;
Mamy nań sto gąb brzmiących i piór ostrych krocie:
A ten zbrodniarz emigrant myśli o powrocie?

Czterowiersz ciekawy ze względu na polityczny charakter obrazowania: duchowi feudalno-religijnej Restauracji po rewolucji francuskiej i wojnach Napoleońskich odpowiada koncepcja Boga jako triumfalnie powracającego emigranta, który się upomina o zwrot zabranych mu przez rewolucję dóbr!

Wtórne, uboczne pochodzenie tych wierszy - fragmentów tłumaczyłoby np. słaby finał *Arcymistrza*, który wygląda na jakiś wariant pasowania się Konrada z Bogiem o tytuł twórcy.

Hipoteza moja rozwiązuje w sposób możliwie najprostszy luźną budowę *Rozmowy wieczornej*. Hipoteza ta tłumaczyłaby pozorną sprzeczność między stwierdzonym nieosobistym, stylizacyjno-parafrazystycznym charakterem *Rozmowy wieczornej* i *Rozumu i wiary* a przemawianiem w nich poety w pierwszej osobie. To są ustępy wyznań, lecz nie Mickiewicza, tylko jego bohaterów: Konrada i księdza Piotra. W pierwszej osobie zachował się także niewątpliw fragment III części *Dziadów*:

Broń mnie przed sobą samym...

Jest to wyjaśnienie dodatkowe; wystarczająco bowiem tłumaczy tę pierwszą osobę konwencja psalmiczno-modlitewna. Podobnie przemawiał Puszkina w *Proroku*.

Ciekawych spostrzeżeń dostarcza także budowa wierszowa omawianych utworów. *Arcymistrz* liczy cztery strofy: pierwsza i czwarta są sześciowierszami rymowanymi *aabbcc*, a dwie środkowe regularnymi sestynami. O kunsztownej formie *Arcymistrza* świadczy też fakt, że pomyślał go Mickiewicz „cyklicznie”, w stylu barokowej liryki, z rekapitulacją w ostatniej strofie motywów rozsnutych w strofach poprzednich. *Rozmowa wieczorna*: I część liczy dwie oktawy regularne i jedną nieregularną, rozszerzoną do dziewięciowiersza; II i III część mają regularne sestyny. Regularność wersyfikacyjną II części okupił jednak Mickiewicz zwichnięciem wewnętrznej budowy, anakolutem stylistycznym, widocznym w naruszeniu schematu paralelnego. Niemniej zakłócona jest budowa wersyfikacyjna *Mędrców*: trzy pierwsze strofy to regularne sestyny, czwarta strofa jest sześciowierszem typu *aabbcc*, a ostatnia zwrotką czterowierszową (*abab*), jakby niewykończoną sestyną. *Rozum i wiara* początkowo zapowiada się kunsztownie: regularnie przeplata się zwrotka czterowierszowa o budowie *abab* ze zwrotką *abba*. Potem ta kolejność się zamąca: mamy trzy zwrotki pod rząd o typie *abab*, dwie o typie *abba*, znowu dwie *abab*, potem zjawia się jedna nieregularna o budowie *aabb* i końcowa znowu *abab*.

Zdaje mi się, że z tego można wyciągnąć dwa wnioski: budowa wersyfikacyjna wierszy, uważanych za religijne, zdradza: 1) że poeta chciał im nadać kunsztowną formę i 2) że te wiersze doszły nas w nie wykończonej postaci. Wniosek pierwszy przeczy tezie o prostocie i bezpośredniości tych wierszy, które miały być wyrazem najgłębszych przeżyć osobistych; są one, jak starałem się udowodnić, opracowaniem znanych tematów religijnych. Wniosek drugi potwierdza od strony formalnej naszą analizę ideową, która wykazała, że różne cudze pomysły nie zostały przez poetę mocniej powiązane i że nie stanowią wysoko zorganizowanych artystycznych całości. Obala to nieuzasadnione mniemanie o wielkiej artystycznej wartości tych wierszy i przemawia za moją hipotezą o ich ubocznym, warsztatowym pochodzeniu.

Na koniec została jeszcze jedna ważna sprawa. Żaden z badaczy religijnej poezji Mickiewicza nie zadał sobie pytania, w jaki sposób wyjaśnić fakt, że Mickiewicz kontynuując teozoficzną linię

rozwoju — od Drezna do towianizmu — nie kontynuował linii apologetycznej, zapowiedzianej w omawianych wierszach. Co więcej, wówczas właśnie potępił zasady osiemnastowiecznej apologetyki. Dzierżawinowi wyrzucał spinozizm, intelektualną drogę poznania Boga: „chce Boga wyprowadzić z rozumowań, nie zaś z żywota dziejowego swego narodu lub z głębi własnego poczucia”. A jakie cięgi dostał Trentowski za to, że obiecywał rozumowo udowodnić niektóre dogmaty kościelne! Najciekawsza jest krytyka twórczości J. B. Rousseau:

Jeżeli J. B. Rousseau myślił, że tym sposobem działał przeciw bezbożności, to bardzo się mylił. Żeby usposobienie swego wieku pokonać, trzeba być bardzo wyższym od współczesnych. Król Dawid mając pojęcie jedyne Boga, całą wysokością tej idei żydowskiej panował nad pogaństwem. Poganie drżeli przed fenomenami natury; Dawid widział w nich tylko objawienie się myśli przedwiecznej. Ale Rousseau, wyobrażając sobie Boga sposobem żydowskim, stawał daleko niżej od pojęć wieku XVIII. U niego zawsze słońce jest największym cudem stworzenia; Bóg zawsze przemawia głosem gromów i wiatrów; potęga Boska znajduje miarę w mocy, która zakreśla brzegi oceanowi; słowem, natura martwa występuje jako najpiękniejsze dzieło Stworzyciela i największy dowód jego istności. Tymczasem ludzie tłumaczyli już teorię piorunów, nie przerażali się niezmiernością oceanu i wznioślejszą poezję mieli w traktatach fizyki, w rozprawach filozoficznych, jak we wszystkich oдах psalmującego J. B. Rousseau⁴⁸.

Jest to krytyka nie tylko J. B. Rousseau. To krytyka także analizowanych wierszy Karpińskiego i własnego — *Arcymistrza!* I nic w tym dziwnego ani nowego! *Arcymistrz* oraz *Rozum i wiara* już w okresie drezdeńskim traciły osiemnastowieczną myszką i można ich powstanie wyjaśnić tylko analogicznie do negatywnej, Konradowej partii III części *Dziadów*. Rewolucjonizm Mickiewicza stał w jednym rzędzie: racjonalistycznych „mędrców” i teologicznych apologetów.

Wiersz *Mędrcey* jest obosieczną bronią: równie dobrze może być obrócony przeciw filozofom jak katechetom. Nie darmo należy on bezsprzecznie do epoki drezdeńskiej, do epoki III części *Dziadów* oraz *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, do epoki pasji politycznej i dumań teozoficznych, a nie „nawrócenia”. *Mędrcey* też są wariantem, niekoniecznie w dosłownym, technicznym tego słowa

⁴⁸ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, rok II, lekcja 9 i 12.

znaczeniu. Są wariantem ideowo-literackim *Ksiąg narodu*: pasyjna trawestacja, będąca ideą-matką *Mędrców*, nawiązuje wyraźnie do polityczno-publicystycznego stylu ewangelii polskich pielgrzymów⁴⁹.

9

W latach 1829—1832 przeżył Mickiewicz niejeden przełom. Był to okres bardzo ważny w jego życiu. Nie Rzym był głównym teatrem kształtowania się emigracyjnego Mickiewicza, lecz Dreźnie i Paryż. Do powstania legendy rzymskiej, oprócz mody romantycznej i tendencji politycznej, przyczynił się w dużym stopniu chaos panujący w poglądach na przedmiot, zakres i metodę badań historycznoliterackich. Weźmy np. uwagi Mariana Zdziechowskiego o „walce duchowej” Mickiewicza:

Znalazła ona wyraz w twórczości wieszczka, zwłaszcza po roku 1830, kiedy to pod wpływem obcowania z ks. Chołoniewskim w Rzymie przebudziła się w nim z uspienia religijność, którą przytłumiły były wrażenia z pobytu w Odessie, Moskwie i Petersburgu. Po kilku latach zaniedbania przystąpił wtedy poeta do Komunii św., w tym samym kierunku podziały na usposobienie jego nieszczęścia ojczyzny, począł szukać pociechy w czytaniu mistyków, poznał dzieła ś-go Dionizego Areopagity, Boehma, Baadera, St. Martina, długie wieczory zimowe 1833 roku spędzał on, według opowiadania Zaleskiego, z przyjaciółmi, rozprawiając o tajemnicach zaziemskiego życia, o świecie duchów, a dowodzenia jego świadczyły o głębokim przeniknięciu zakresów mistyki⁵⁰.

Mimo wszystko Zdziechowski nie jest bezwzględnie pewien „nawrócenia” i „religijności” Mickiewicza.

Dawniejsi badacze nie wyznawali się należycie w historii prądów umysłowych. Nie odróżniali przejawów myśli teozoficznej świeckiej od mistyki kościelnej, a wszelkiego rodzaju modne w romantyzmie zadumy metafizyczne, wierzenia ludowe, często pogańskiego pochodzenia, poetyckie baśni i idealistyczne marzenia utożsamiali z katolicyzmem. Nie dostrzegali sprzeczności w tym, że katechumena Mickiewicza posyłali na rekolekcje do masona Oleszkiewicza. Nie wyciągali żadnych wniosków z faktu, iż rzekomo nawrócony we Włoszech Mickiewicz zagłębił się w Dreźnie w nie-

⁴⁹ Por. studium Rodowód „*Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*” w tomie *Żeglarz i pielgrzym*.

⁵⁰ M. Zdziechowski, *Ad altaria tua. Z myśli i uwag o pierwiastku religijnym w twórczości Mickiewicza, Z ziemi pagórków leśnych, z ziemi łąk zielonych*, Warszawa 1899.

prawowiernych świeckich mistykach i że najspokojniej kontynuował swe teozoficzne lektury w Paryżu, przygotowując się w ten sposób najwyraźniej do odszczepieństwa w okresie towianizmu i późniejszej walki ideologicznej z Kościołem. Nie zwracano uwagi na społeczno-polityczną funkcję osiemnastowiecznej i romantycznej teozofii. Bezpośrednio po okresie włoskim, w tzw. mistycznej fazie twórczości Mickiewicza, spotkamy się w III części *Dziadów* z nawrotem problemów XVIII wieku, z charakterystycznym dla tej epoki paralelizmem racjonalizmu i pietyzmu, empiryzmu i teozofii. W *Improwizacji* Konrada widzimy charakterystyczne dla rewolucjonizmu XVIII wieku powiązanie zagadnień politycznych i religijnych. Ucisk polityczny i święte przymierze ramienia świeckiego i duchownego przybiera w poetyckiej instancji rozmiary metafizyczne. Patriotyczny ból grozi konfliktem religijnym i podsunie bohaterowi Mickiewicza myśl, czy przypadkiem Bóg nie jest carem.

Literackie genyzy bywają często martwe, bo ograniczają się do wiązania faktów, obrazów, formuł ideowych i poetyckich, a nie uwzględniają sił, które pracowały nad wytworzeniem tych poetyckich obrazów i formuł ideologicznych. Ani bunt Prometeusza przeciw Zeusowi w dramacie Ajschylosa, ani bunt aniołów Milтона, którzy zarzucają Bogu tyraństwo, ani przykład Byrona, który w misteriach biblijnych nazywa Boga tyranem, nie wyjaśniają błuźnierstwa Konrada. Właściwego sensu nabierają te literackie obrazy wówczas, gdy się pamięta, że Ajschylos przeżył walkę demokracji ateńskiej z satrapią perską, że Milton był bliskim współpracownikiem Cromwella i że Byron wyłamał się z jarzma swej kasty społecznej. Ten upadły anioł nie mógł się jednak uwolnić od pewnych nawyków, jakich nabył w czasie pobytu w swym angielskim niebie. Buntuje się przeciw tradycji, bunt swój jednak obleka w tradycyjne szaty. Syn kraju, gdzie częściej czyta się *Stary Testament* niż *Ewangelię*, występuje przeciw swemu biblijnemu Bogu w groźnych biblijnych symbolach i obrazach. W ten sposób hiperbola literacka staje się równocześnie maską metafizyczną pewnej rzeczywistości obyczajowej i społecznej. Zarówno u Byrona jak u Mickiewicza mamy ten sam problem racjonalistyczny, który bez poetyckich obsłonek występuje u osiemnastowiecznego moralisty Holbacha: absolutystyczny suweren odwołuje się do autokracji niebieskiej jako do źródła wiecznego swej władzy. Stąd sojusz naturalny tronu i ołtarza, króla i kapłana, zrealizowany w postaci ide-

alnej w państwie kościelnym, co wypominał papieżowi, jako źródło wszelkiego zła, Lamennais. Stąd walka o wyzwolenie i szczęście rodzaju ludzkiego była nie tylko walką z potęgami ziemskimi, lecz także nieuchronnie prowadziła do zatargu z oficjalnym Kościołem. Taki jest sens społeczno-polityczny romantycznego prometeizmu. Dlatego Delavigne chwalił w *Les Messéniennes* Byrona w słowach:

Et tu n'as rencontré sous de cieux différens,
Des créneaux de Chillon aux débris de Mégare,
Des gouffres d'Abydos aux cachots de Ferrare,
Que sujets d'accuser les dieux et les tyrans.

Jeśli idzie o teren polski, oświecił te sprawy współcześnie Mochacki w dziele o *Powstaniu narodu polskiego*:

Od upadku Napoleona jako ukoronowanego rozszczepiciela rewolucji idzie wciąż aż do dni lipcowych reakcja absolutyzmu. Reakcja ta przybrała nazwisko Restauracji. Restauracja przedsięwzięła to wszystko odbudować w porządku moralnym, religijnym i politycznym Europy, co rewolucja wniwecz obróciła, a raczej co się jeszcze przed rewolucją tak wytrawiło, że koniecznie samo przez się musiało się w nie rozwiać. Szczególniej chodziło o to w całej Europie, żeby wskrzesić pobożność i wiarę dla ołtarza, posłuszeństwo dla władzy, uszanowanie dla narodu: katolicyzm, monarchię i arystokrację. Królowie, księża i historyczne rodziny weszły w ścisłe z sobą przymierze. Mniemano, że religia wesprze trony, a trony feudalizmowi użyczą wzajemnej pomocy. Te wyobrażenia nie mające gruntu pod sobą, lecz naturalne, bo wynikłe z nadzwyczajnych wydarzeń na zachodzie, z nigdy nie przewidzianego i fatalnego naprzód obrotu a potem końca, jaki wzięła rewolucja francuska, te wyobrażenia Hallerów i de Maistrów chciano przemocą wszczepić na północy, w Polsce kongresowej, gdzie zastosowanie ich było daleko mniej naturalne jak we Francji, a zatem śmieszne i niepotrzebne. W rzeczy samej u nas, gdzie rewolucja socjalna nie oderwała jeszcze narodu od przeszłości, gdzie związków między czasami starymi i nowymi gilotyna nie poprzecinała, gdzie ołtarzów nie naruszono, gdzie po rozbiorach kraju buntowano się przeciwko władzy, ale tylko przeciwko władzy obcej, najezdnej, gdzie na koniec nie tknięto ani majątków, ani imion odwiecznych, gdzie duchowieństwo zostawało w poszanowaniu u gminu, w tolerancji nawet u niedowiarków: jakaż mogła być słuszna przyczyna restaurowania społeczności? Wszelako duchowieństwo polskie, kler łaciński, możni i serwiliści, rzucili się w kraju kongresowym z całym zapędem misjonarskim, z całą przeciwko rewolucji zawziętością do przerabiania i nawracania opinii. Szukali lekarstw przeciwko chorobie, której u nas jeszcze nie było. Moskwa swoim sposobem z tego korzystać nie zaniedbywała. Postrzegając oburzenie w narodzie, z ucisku obcej władzy pochodzące, liczyła na karb ateizmu, jakobinizmu i materializmu wszystko, co nas doprowadzić mogło do wzięcia oręża dla odzyskania niepodległości. Związki tajne nazwała bezbożnymi, patriotyzm

młodzieży anarchią, niespokojność buntem i zyskała na to potwierdzenie papieskie.

Komisja rządowa oświecenia została wkrótce pod takim wpływem jedną z głównych podpór obcego ucisku i domowego obskurantyzmu. Bogactwa, synekury spływały na biskupów. Wyższe duchowieństwo wyznania łacińskiego, katolickiego, w Polsce konstytucyjnej nigdy nie wyjdzie z tego obwinienia, że niewierne własnym tradycjom obywatelstwa i patriotyzmu, starało się pomnożyć swą powagę za pośrednictwem moskiewskim. Na ludność mniejszą jak w Galicji austriackiej dziewięć biskupstw przypadało. Siedmiu biskupów brało po 60.000 zł polskich rocznej pensji, ósmy 108.000, arcybiskup 120.000. W Polsce konstytucyjnej cały ciężar posług duchownych spadał na proboszczów, którzy nie mieli przyzwoitego utrzymania. Z tysiąca siedmuset pięciudziesiąt pięciu probostw tylko 726 było takich, których dochody rocznie po 1.000 zł wynosiły; a między 287 kościołami greckouniackimi nie było ani jednego, który by nawet z ostatnimi mógł iść w porównanie. Przez starania w Rzymie umiano rzeczy tak ukartować, że kraj nie mógł zaradzić złemu w domu; przyjęta bowiem, a raczej wyjednana została bulla apostolska w r. 1818, która wyszczególnia liczbę diecezji i liczbę parafii. Bulla ta wysokość pensji dla biskupów i arcybiskupa tak zakreśliła, iż rząd krajowy bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej żadnej reformy w tej mierze nie tylko duchownej, lecz i ekonomicznej przedsięwziąć nie mógł. Kler wyższy polski miał więc przy mierzeńców za Alpami i nad Nową. Intrygował w Petersburgu i w Rzymie. Synekura biskupów doszła do tego stopnia, iż się niektórzy całkiem powołaniem duchownym nie zajmowali. Nie siedzieli w diecezjach, kościołów nie wizytowali. Sprawowali za to obowiązki cywilne w senacie i w rządzie, tam z ośmiu stanowczymi głosami, tu z trzema. W komisji oświecenia zasiadał do obrad arcybiskup z dwoma biskupami i dwoma referentami duchownymi. Rozstrzygali oni wszystkie cywilne i duchowne interesa.

Gdy tym sposobem duchowieństwo obrządku łacińskiego zaczęło się wylamywać spod równości w obliczu prawa, władze krajowe zwracały na to kilkakrotnie uwagę króla. Lecz Moskwa — jak w Portugalii, Hiszpanii, Francji, tak i w Polsce — zasadzała swe widoki na katolicyzmie.

Wpływ księży w rządzie, zupełne zaniedbanie edukacji ludu wiejskiego, obskurantyzm w wyższym wychowaniu publicznym, tajna policja niezmiernie rozgałęziona, psująca obyczaje, wzbudzająca powszechną nieufność, charakteryzują tedy kierunek polityczno-moralny administracji królestwa⁵¹.

Na tym tle teokratyczny kompleks Konrada z III części *Dziadów* mimo swej racjonalistycznej stylizacji wygląda na aktualne

⁵¹ M. Mochnacki, *Dziela*, Poznań 1863, II 133—135, 188—189, 140, 141.

zagadnienie polityczne. Przedstawiona przez Mochnackiego wewnętrzna, polityczna sytuacja Polski z jednej strony, a z drugiej znane patriotyczne i wolnościowe ideały poety — nie pozwalają na utrzymanie rzymskiej legendy Mickiewicza, która zdradza pochodzenie klerykalno-konserwatywne i wyrządza krzywdę sławie poety-Tyrteusza.

10

W okresie parysko-drezdeńskim wystąpiła u Mickiewicza nowa, ostra reakcja przeciw racjonalizmowi; pierwszą przeżył poeta jako młody romantyk. Antyracjonalizm Mickiewicza mimo religijno-poetyckiej maski nie jest jednak zagadnieniem religijnym, lecz moralno-politycznym. To postać walki z oświeconym absolutyzmem i z burżuazją, jako wychowanicą osiemnastowiecznych filozofów. Jest to antyracjonalizm postępowy, który nie ma nic wspólnego z antyracjonalizmem obozu katolickiego, do którego chciano gwałtem zaliczyć Mickiewicza.

Już Hugo Kołłątaj bił na małoduszność i niekonsekwencję ideologów mieszczańskiej rewolucji. W piśmie *Do Prześwietnej Deputacji* znajdujemy taki wypad skierowany przeciw racjonalistycznym filozofom:

Filozofowie! wy, którzy prześladowacie fanatyzm, którzy piszecie naprzeciw wielorakim srogościom od fałszywego lub przemijającego wyrażonym zapah; czemuż tak mało piszecie naprzeciw niewoli legalnej równych wam ludzi? czemu naprzeciw tak wielkiej niesprawiedliwości, jaką człowiek człowiekowi za pomocą prawa wyrządza, nie powstajecie?

Przywiązanie Mickiewicza do tradycji, praktyki religijnej, a nawet teozoficzne błędzenia nie mogą zmienić faktu zasadniczego: poetę ożywiały idee rewolucji, wolności i sprawiedliwości. Program społeczny i polityczny oraz wolność sumienia, jaką zachował wobec Kościoła, nie zostawiają najmniejszej wątpliwości co do rewolucyjno-romantycznego charakteru jego religijności. Katolicyzm poety nie miał znamion dogmatyzmu i nie służył interesom klasowym Kościoła i szlachty, jak katolicyzm obozu konserwatywnego.

Mickiewicz gorszył Bohdana Zaleskiego twierdzeniem, że Henryk Rzewuski (filar reakcji katolicko-ziemiańskiej w kraju) jest większym apostatą niż poturczony generał Bem. Jak szeroko pojmował poeta religię, dowodem list do kalwina Jul. Gruzewskiego z 1842 roku:

Jest wielu i kalwinów, i żydów nawet bliższych Bogu, niż niektórzy katolicy. Kto czuje, co jest wielkie, piękne, szlachetne, już zaczyna służyć Bogu i o tyle idzie ku Niemu, o ile te uczucia wyrabia i do nich życie stosuje.

Obecnie pora wrócić do ks. Chołoniewskiego. Spośród badaczy, którzy przypisywali mu decydującą rolę w przełomie rzymskim, o ile wiem, żaden nie usiłował choćby hipotetycznie odtworzyć psychologicznego tła ich znajomości. Odrzucając, jako czezy domysł, tezę o „nawróceniu”, nie należy lekceważyć samego kontaktu, który Mickiewicz tak wdzięcznie wspominał. Ks. Chołoniewski poświęcił się teologii popróbowawszy przedtem kariery wojskowej i dworskiej w Petersburgu. Był jednym z wielu „rozbitków” w tej epoce. Materialnej kulturze i politycznej grze mocarstw przeciwstawiał polski partykularz prostoty, poczciwości i staropolskiej cnoty. W tych sprawach mógł znaleźć wspólny język z Mickiewiczem.

Pisma ks. Chołoniewskiego świadczą, że nie był mistykiem. Zdradzają natomiast umysłowość przeciętnego szlachcica polskiego: miał uznanie dla religijnego entuzjazmu konfederatów barskich, wierzył w cuda, czeił Matkę Boską, chwalił scholastykę i dewocję, występował przeciw mędrkowaniu i dumnemu bakalarstwu⁵².

Jednym słowem, ks. Chołoniewski był typowym przedstawicielem polskiej reakcji katolickiej, która od obrony z czasów stanisławowskich przeszła po upadku państwa i po wojnach napoleońskich do ofensywy. Miłość ojczyzny, obrona wiary i obyczaju narodowego łączyły się u klas posiadających z obroną pozycji gospodarczo-społecznej. Państwa zaborcze do pewnego stopnia poręczały im stan posiadania i uprzywilejowania. Rewolucyjna wojna wyzwolenicza nie uśmiechała się tedy mającej szlachcie, jak przedtem wyzwolenie przez Napoleona. Patriotyzm ziemian zależał od sprawy pańszczyzny. Inna była sytuacja emigracji. Ją do kraju mogła wrócić tylko rewolucja i wojna ludów. Jej patriotycznego porywu nie obciążały hipoteki i katastry.

Ks. Chołoniewski był przedstawicielem kraju. Mickiewicz — emigracji. Ks. Chołoniewski to sojusz feudalno-klerykalny. Mickiewicz to rewolucyjny romantyzm. Tu ich drogi zdecydowanie się rozchodziły. Z Rzymu obaj nie pospieszyli do powstania; sądzą, że to pod względem ideologicznym moment zbliżenia ważniejszy

⁵² Ks. St. Chołoniewski, *Pisma pośmiertne*, Lipsk 1851, 2 t.

niż podarowanie Mickiewiczowi dzieła Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*. Mickiewicz ze swoim Tomaszem à Kempis pojechał do Wielkopolski, Drezna, Paryża, Lozanny, Rzymu (1848) i Konstantynopola. Ks. Chołoniewski wrócił do Rosji i robił karierę duchowną przy kapitule w Kamieńcu. Rozeszli się na amen.

Nawiasem zaznaczę tutaj, że utwór Tomasza à Kempis również został otoczony mistyczno-polonistyczną legendą. Historycy literatury traktowali tę, wileńską jeszcze, lekturę Mickiewicza jako dowód „rozbudzenia uczuć religijnych” po procesie filomatów. Nie zwrócono natomiast uwagi na moralno-filozoficzny charakter tego dzieła, a mianowicie na zawarte w nim elementy etyki stoickiej, bardzo popularnej na przełomie XVIII i XIX wieku; piszę o tym obszerniej w studium pt. *Żeglarz*.

Już w młodzieńczej recenzji *Jagiellonidy* Dyzmy Bończy Tomaszewskiego zwracał uwagę Mickiewicz na pasywny charakter chrześcijaństwa, przeciwstawiając mu grecki heroizm i humanizm:

Zawsze albowiem niszczy się po większej części interes poematu, kiedy jedna strona, której bóstwo sprzyja, koniecznie zwycięską być musi, a nieszczęście i przeciwności, jakie ją spotykają, są przestępstw popełnionych karami, a zatem nie tak męstwa i stałości umysłu jak raczej, według wyobrażeń chrześcijańskich, pokornego poddania się i cierpliwości wymagają. Żaden rycerz krucjaty nie odezwie się ku niebu górnymi słowy bohaterów *Iliady*⁵³.

Iliada i *Jerozolima wyzwolona* — dwa dzieła, dwie epoki, dwa style i dwie polityki. Po upadku powstania listopadowego to młodzieńcze przeciwstawienie nabierze ostrej wymowy. Obecnie *Iliada* i *Jerozolima wyzwolona* to będzie walka i kapitulacja, rewolucja i męczeństwo, a mówiąc symbolami literackimi to będzie górna *Improwizacja* Konrada i pokorna ofiara księdza Piotra. Rozkładając na dwa głosy swój drezdeński dramat, Mickiewicz tworzył jednego bohatera: entuzjastę-patriotę. Ksiądz Piotr źle by się czuł w rzymskim salonie Ankwiczów, w towarzystwie ks. Chołoniewskiego i H. Rzewuskiego. Ksiądz Piotr modli się i przeżywa mesjaniczne wizje — nie potępia jednak walki o wolność. Ksiądz Piotr nie zdradza znajomości bulli Grzegorza XVI, wzywającej Polaków do posłuszeństwa carowi, którego władza pochodzi od Boga. Czytał natomiast mistyków i teozofów, czyli proroków rewolucyjnej odnowy świata. Opiekuje się więźniami politycznymi i sam jest kandydatem na więźnia stanu.

⁵³ Adama Mickiewicza *Dzieła wszystkie*, V 197.

Streszczając nasze rozważania stwierdzamy, że brak nam pozytywnych świadectw o nawróceniu Mickiewicza w Rzymie. Wiele natomiast danych przemawia za tym, że w tym okresie nie można mówić o przełomie religijnym. W ten sposób upada rzymska legenda biograficzna.

Podobnie rzecz się ma z legendą historycznoliteracką. Nie może się utrzymać tradycyjne zdanie, że tzw. liryki rzymskie Mickiewicza powstały w Rzymie. Nie podobna dłużej upierać się, że to są w ogóle liryki. Nieosobisty, nieliryczny i nieoryginalny charakter tych utworów nie pozwala na ich biograficzne interpretowanie w tradycyjnym sensie.

Czas powstania tych wierszy trzeba przenieść na okres paryskodrezdeński. Motywika i schemat konstrukcyjny, związki tematyczne, ideologiczne i formalne tych wierszy z drezdeńską fazą twórczości poety oraz ich niewykończenie nasuwają myśl, że są to fragmenty, warianty i marginalia z ówczesnego, publicystycznego i dramaturgicznego warsztatu Mickiewicza.

Studium historycznoliterackie wskazuje na przynależność omawianych wierszy do kręgu teozoficznego. Społeczno-polityczna zaś funkcja romantycznej teozofii nie pozwala na wiązanie tych utworów z feudalno-klerykalnym obozem emigracji. Sprzeczne to byłoby zresztą ze stanowiskiem Mickiewicza. Wybierając zamiast mistyków kościelnych i ojców Kościoła teozofów i utopistów dokonał Mickiewicz wyboru politycznego — przeciw sojuszowi Kościoła ze Świętym Przymierzem. Rok 1848 i działalność w Trybunie Ludów — oto linia rozwojowa od przełomu drezdeńskiego do rewolucji.

Rzymska legenda biograficzna i historycznoliteracka nosi wyraźnie cechy polityczne. Wystąpienie Mickiewicza na arenie włoskiej w czasie wiosny narodów i radykalizm społeczno-polityczny zmanifestowany na łamach Trybuny Ludów były bolesnym faktem dla konserwatystów. Próbowano tedy przeciwstawić temu faktowi — legendę o Mickiewiczu jako nabożnym rzymskim pielgrzymie w latach 1829—1831. Nie jest przypadkiem, że legendopisem Mickiewicza został Lucjan Siemieński, Jakub de Voragine obozu polskiej arystokracji. Nie było też przypadkiem, że stańczykowski Kraków dostarczył całego legionu hagiografów poety. Ukształtowali oni rzymską legendę Mickiewicza w duchu stronnictwa, które głosiło oportunizm, pasywność i zasady feudalnej hierarchii społecznej.