

Zofia Stefanowska

"Spór o Mickiewicza-Katolika",
Stefania Skwarczyńska, *Życie i Myśl*,
1955, nr 2/3, s. 131-165 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 46/4, 581-589

1955

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.

scypolinowanemu, przygód i oglądanych przez Zmorskiego podczas długich wędrówek — obrzędów.

Często posługuje się Syska cytataми ze Zmorskiego (wtedy mamy chociaż tekst pisarza, ukazujący jego sposób widzenia spraw folkloru), niekiedy sam konstruuje opis zwyczaju, przy czym niewystarczająco określa kierunek poszukiwań, zakres dostrzeganych problemów i punkt widzenia naszego zbieracza, zadowolając się przede wszystkim rejestracją tego wszystkiego, co ten widział, słyszał i zebrał. Dlatego kwestia wykorzystania plonu pracy zbierackiej w twórczości oryginalnej znalazła oświetlenie przede wszystkim od strony odpowiedzi na pytanie: co wzięł Zmorski z folkloru, a nie jak to spożytkował. Przekonywająco tę sprawę pokazał w cytowanym artykule Julian Krzyżanowski na przykładzie analizy *Sobotniej Góry*.

Zresztą twórczość Zmorskiego, nawet jak na tego rodzaju publikację, znalazła niezadowolające i tylko fragmentaryczne omówienie. Zacytowanie i scharakteryzowanie kilkunastu utworów nie załatwia sprawy, nie może dać należytego wyobrażenia o ideologii i ewolucji twórczości poety. Skwitowanie *Lesława* podaniem lat pracy nad poematem oraz okoliczności jego wydania i popularności u współczesnych czy skwitowanie *Wieży siedmiu wodzów* zakwestionowaniem sag jako źródła pomysłów Romana Zmorskiego — taki stosunek do dwu reprezentatywnych utworów poety jest z pewnością poważnym uchybieniem autora książki *Syn Mazowsza*. Taka metoda „załatwiania“ istotnych problemów rozciąga się i na inne zagadnienia — np. na pracę redakcyjną (*Nadwiślanin*, *Jaskułka* itp.) i przekładową, wskutek czego w opowieści Syski wymienione przez mnie wyżej strony działalności Zmorskiego zostały potraktowane nierównomiernie i nie doczekały się należytego opracowania.

Trzeba zatem stwierdzić, że książka Syski nie zawsze w sposób pełny oświetla twórczość Zmorskiego i mało wzbogaca naszą wiedzę o znanym „cyganie“. Mimo to jednak, jako pierwsza tego rodzaju próba ujęcia jego biografii, zbliża do nas postaci poety i umożliwia — przez udostępnienie podstawowego zasobu wiadomości o redaktorze *Nadwiślanina* — lepsze zrozumienie jego działalności. W tym leży jej główna wartość.

Ryszard Górski

Stefania Skwarczyńska, SPÓR O MICKIEWICZA-KATOLIKA. *Życie i Myśl*, 1955, nr 2/3, s. 131—165.

Przemiany ideowe Mickiewicza w okresie rzymskim i drezdeńskim, nazywane zwykle dość jednostronnie przełomem religijnym, należą do tych problemów mickiewiczowskich, które nie znalazły w naszej literaturze zadowolającego rozwiązania. Tym większe zainteresowanie budzi podjęta ostatnio przez Stefanię Skwarczyńską próba krytycznego rozpatrzenia dorobku polonistki powojennej w tym zakresie (głównie prac Kubackiego i Żółkiewskiego), uzupełniona szkicem własnej koncepcji autorki.

Czy Mickiewicz w latach 1830—1832 był katolikiem, czy był katolikiem dobrym i prawowiernym, kiedy i dlaczego doszedł do katolicyzmu — oto zagadnienia, na których skupia się uwaga Skwarczyńskiej. Cechą charaktery-

styczną jej studium jest traktowanie rozwoju przekonań religijnych poety jako procesu w dużym stopniu autonomicznego. Skwarczyńska nie uznaje związku między poglądami religijnymi, a więc i filozoficznymi, poety a jego postawą polityczną. Jej zdaniem „katolicyzm w swej treści doktrynalnej jest neutralny wobec sprawy postępu i wstecznictwa“ (s. 144). Tylko dzięki takiemu założeniu może autorka w polemice z Żółkiewskim przeciwstawić się na całej linii jego koncepcji przełomu religijnego, aprobując jednocześnie wszystkie jego tezy na temat poglądów społeczno-politycznych Mickiewicza — nawet te, które na pewno są dyskusyjne.

Drugą oryginalną właściwością koncepcji Stefani Skwarczyńskiej jest ograniczenie zagadnienia religijności Adama Mickiewicza do tego, że tak powiem, prywatnego życia duchowego. Nie analiza twórczości literackiej i innych dokumentów o charakterze ideologicznym, lecz osobiste wyznania poety w listach stanowią, zdaniem autorki, „wiarogodne materiały“. Uważa ona, iż „nie można stanąć na stanowisku, że badacz wie lepiej niż sam Mickiewicz, czy wierzył on, czy nie wierzył“ (s. 153). Podobnie rozstrzygnięta zostaje sprawa „prawowierności katolickiej“ Mickiewicza. Kwestię tę pozostawia Skwarczyńska niejako własnemu sumieniu Mickiewicza. Dowodem prawowierności Mickiewicza nie jest dla Skwarczyńskiej np. stwierdzenie, że koncepcje mesjaniczne III cz. *Dziadów* zgodne są z zasadami religii katolickiej, lecz całkiem po prostu cytaty z listów poety, z których wysnuć można wniosek, że poeta „uważa się za katolika z pełną wolą prawowierności wobec Kościoła“ (s. 165). Nic więc dziwnego, że „prawowierność katolicka“ Mickiewicza z tezy, która miała zostać udowodniona, zmienia się w założenie postawione u wstępu rozważań autorki, która wyznaje, że interesuje ją „kształt, jaki przybierała religijność Mickiewicza w ramach prawowierności katolickiej“ (s. 154).

Przez dobrowolną rezygnację z obiektywnej, historycznej oceny poglądów Mickiewicza narzuciła sobie autorka zadanie naprawdę karkołomne. Nic więc dziwnego, że nie utrzymała się konsekwentnie w ramach założeń.

I tak mimo stwierdzenia, że katolicyzm „jest transhistoryczny i transklasowy“ (s. 144), odczuwa autorka potrzebę ustalenia stosunku między rewolucyjnością polityczną Mickiewicza, którą uznaje, a jego stanowiskiem filozoficznym. Rozumowanie jej zmierza tu do uzasadnienia tezy o postępowym charakterze irracjonalizmu romantycznego. Rozumowanie to przeprowadzone zostaje na dwóch płaszczyznach.

Punktem wyjścia pierwszej próby rehabilitacji romantycznego antyracjonalizmu jest ostre a całkowite potępienie filozofii materialistycznej XVIII w., jako ideologii reformistycznej, wrogiej jakoby „rewolucyjnym interesom szerokich mas“ (s. 140), a nawet — tu autorka robi rodzaj wolty myślowej — głoszącej „feudalny ideał człowieka“ (s. 140). Likwidacja materialistów osiemnastowiecznych i ich roli rewolucyjnej odbywa się tu — jak widać — w trybie przyspieszonym, w sposób żywo przypominający stary dowcip „złotówka to dozorca“: racjonalizm to kartezjanizm, kartezjanizm to ideologia monarchii absolutnej, monarchia absolutna to elitarny, feudalny ideał człowieka. Przy pomocy takich argumentów łatwo już dowieść, że dążeniem rewolucyjnym w epoce romantyzmu odpowiada „drobnomieszczańska cnota, zdolna do szczytów heroicznych“ (s. 140) oraz „rewolucyjny antyracjonalizm“ (s. 141) połączony z apoteozą uczucia.

Tu jednak autorka zaczyna się nieco wahać i przechodzi na drugą płaszczyznę rozumowania. Przypomina sobie mianowicie o istnieniu wstecznego romantyzmu i postanawia zagadnienie postawić dialektycznie. „A zatem nie jest łatwo — wobec tak różnych postaci irracjonalizmu i tak różnych jego funkcji, zmiennych wedle politycznie i kulturalnie różnych warunków w różnych krajach i na różnych odcinkach czasowych — określić wartość postępową lub wsteczną irracjonalizmu w ogóle. [...] Taki irracjonalizm »w ogóle« jest prostą fikcją“ (s. 141).

Sądzę, że autorka pragnąc wejść na tory myślenia dialektycznego ześliznęła się na teren relatywizmu filozoficznego. Irracjonalizm, jako postawa hamująca postęp ludzkiej wiedzy o przyrodzie i społeczeństwie, nigdy nie był i nie będzie zjawiskiem postępowym. I jeżeli u ideologów rewolucyjnych pierwszej poł. XIX w. występuje często dążenie do religijno-mistycznego uzasadnienia postępowych dążeń społecznych, to nie znaczy, aby byli oni rewolucyjni dzięki antyracjonalizmowi. Byli rewolucyjni mimo swoich złudzeń filozoficznych. Wskazuje na to tendencja rozwojowa ówczesnych ruchów rewolucyjnych, których najbardziej dojrzały przedstawiciele dochodzili również do materialistycznych wniosków filozoficznych.

Fakty te autorka pomija. Wedle jej klasyfikacji irracjonalizm postępowy przybierał „postać kultu uczucia“ (s. 141), której widać Skwarczyńska nie dostrzega u reprezentantów reakcyjnego romantyzmu.

Tu jednak autorka napotyka nową trudność. Kult uczucia — według niej wówczas społecznie postępowy — prowadził często do zgubnych skutków w dziedzinie religijnej. Aczkolwiek „stanowił [...] historycznie uwarunkowaną formę religijności wielu ówczesnych katolików“, to jednocześnie był „niebezpieczny dla katolickiej prawowierności“ (s. 143). I nie gdzie indziej, tylko właśnie w owej „emocjonalności w przeżyciach religijnych“, w „uśpieniu czujności wobec podstaw doktrynalnych katolicyzmu“ (s. 143—144) widzi autorka przyczynę odchodzenia Mickiewicza od prawowierności katolickiej do heretyckich koncepcji towianizmu. Argumentacja ta przypomina nieco — niech mi autorka wybaczy — wywód ks. biskupa Felińskiego, który przyczynę mistycznych nieprawomyślności naszych romantyków upatrywał w ich słabej znajomości podstaw wiary katolickiej, spowodowanej z kolei niskim poziomem lekcji religii w szkołach okręgu wileńskiego.

Przypomnijmy sobie jednak, że za wystarczający dowód prawowierności katolickiej Mickiewicza w okresie rzymsko-drezdeńskim uznała autorka „oświadczenia samego Mickiewicza“ (s. 153), bez wchodzenia w takie szczegóły, jak ocena koncepcji mistycznych III cz. *Dziadów* czy *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, których rozpatrywanie poczytała — jak się zdaje — za objaw jakichś zapędów inkwizytorskich, ubliżających pamięci poety (s. 153—154).

To „wewnętrzno-przekonaniowe“ kryterium prawowierności wydało się jednak Skwarczyńskiej — i słusznie — niewystarczające w odniesieniu do postawy Mickiewicza w okresie towianizmu (okres 1834—1841 nie został w artykule uwzględniony). Charakteryzując postawę Mickiewicza-towianczyka pisze autorka, że poeta „sam o tym nie wiedząc i sam twierdząc coś wręcz przeciwnego, znajdował się nagle poza nauką Kościoła“ (s. 144). Nawet fakt uprawiania praktyk religijnych, któremu tak wielkie znaczenie przypisywała

autorka omawiając okres rzymski¹, nie zdołał uratować Mickiewicza w jej oczach: „Jak dalece stało się to [tzn. „odchylenie od ortodoksji“ — Z. S.] dla samego poety niepostrzeżenie, dowód chyba w tym, że równocześnie wierzył w metempsychozę i przystępował do sakramentów“ (s. 144). Godzi się tu zauważyć, że tłumaczenie bardzo przecież świadomej postawy Mickiewicza-towianicyka przerostem uczuciowości romantycznej nie jest tłumaczeniem, tylko ucieczką od problematyki. Podstawą naukowej oceny faktów jest konsekwencja w stosowaniu kryteriów — jeżeli Skwarczyńskiej „wewnętrzno-przekonaniowe“ kryterium nie wystarcza do oceny poglądów Mickiewicza w okresie towianizmu, to dlaczego wystarczało jej do oceny światopoglądu poety w pierwszych latach po powstaniu? Jedno z dwojga: albo autorkę problem przekonań religijnych Mickiewicza interesuje jako zagadnienie ortodoksji katolickiej — i wtedy decydującym kryterium w obu wypadkach będzie sąd Kościoła o ideach religijnych Mickiewicza, w obu wypadkach negatywny (nb. kwestię potępienia *Ksiąg* przez papieża autorka w ogóle pomija); albo też koncepcje religijne Mickiewicza obchodzą ją jako problem naukowy — i wtedy jedyną drogą w obu wypadkach jest analiza tych koncepcji nie z katolickiego, lecz z naukowego punktu widzenia.

Nic dziwnego, że przy tak uporczywym unikaniu problematyki naukowej Skwarczyńska może sformułować taki wniosek: „Nie ma na to rady: antyracjonalista — wierzący po katolicku Mickiewicz w czasach drezdeńskich — był postępowy, antyracjonalista — wierzący nie po katolicku Mickiewicz z okresu towianizmu — reprezentował politycznie stanowisko wsteczne“ (s. 144). Tylko całkowite poniechanie analizy ideologii Mickiewicza przy równoczesnym wyizolowaniu przekonań religijnych z całokształtu jego poglądów, przy pominięciu historycznych wyznaczników jego postawy ideowej — doprowadzić mogło do sugestii tak bałamutnej.

No dobrze, ale co z przełomem religijnym? Jak wygląda ten problem w interpretacji Skwarczyńskiej?

Jeśli chodzi o chronologię tego procesu, autorka przyjmuje częściowo tezę Kubackiego, to znaczy, że uznaje argumenty przesuwające czas powstania tzw. liryków rzymskich do okresu drezdeńskiego. Natomiast początku przełomu religijnego dopatruje się — oczywiście już wbrew wywodom Kubackiego — w ostatnim okresie pobytu Mickiewicza w Rzymie, na jesieni roku 1830. Dodać tu wypada, że umiejscowionej w tym czasie przemianie ideowej Mickiewicza odejmuje Skwarczyńska piętno przełomu, twierdząc, że właściwie chodzi tylko o „katolicką precyzację“ (s. 154) dawniejszych zainteresowań religijnych Mickiewicza. Pod tym względem jej teza pokrywa się częściowo z koncepcją Kleiner, według której „przemianie wewnętrznej, religijnej“ Mickiewicza „wrażenia rzymskie dały [...] stanowcze piętno katolicyzmu“².

¹ Autorka zdaje się szczególnie cenić w tej dziedzinie autorytet Jastruna. Cytat z jego powieści o Mickiewiczu uznaje za poważny argument przemawiający za wiarygodnością przekazów dotyczących tego szczegółu życia poety (s. 156).

² J. Kleiner, *Mickiewicz*. T. 2, cz. 1. Lublin 1948, s. 190. Nawiasem mówiąc, Skwarczyńska niesłusznie przypuszcza, że Kleiner „przyjął

„W sumie — pisze Skwarczyńska — końcowy okres pobytu Mickiewicza w Rzymie to okres, w którym na podstawie jego własnych słów stwierdzamy, że żył życiem religijnym w jego katolickim określeniu. Wolno nam przypuścić, że przyczyną przyspieszającą akces przekonaniowy do katolicyzmu był zarówno moment ogólnego nastawienia teoretycznego dla aktu »pokory rozumu« [autorka ma tu na myśli wpływ Chołoniewskiego i lektury, przede wszystkim Lamennais'go — Z. S.], jak i moment ogólnego nastawienia psychicznego, wobec którego religia jawiła się w roli pożądanej pociechy, w roli czynnika zwalczającego rozterkę. [...]

„Źródłem rozterki — a przynajmniej czynnikiem jej pogłębienia — była wówczas dla Mickiewicza sprawa powstania i jego własny do niego stosunek“ (s. 156—157).

Jak widzimy, problem przyczyn ewolucji duchowej Mickiewicza ujmuje Skwarczyńska zgodnie z dawnymi biografiami poety. Podobnie i dalsze jej wywody poza kilkoma ciekawostkami³ nie wnoszą do omawianego zagadnienia nic nowego. Osobliwość całej koncepcji tkwi raczej w scharakteryzowanej już metodzie. Podpieranie całego rozumowania urywanymi cytatami z listów Mickiewicza z okresu, w którym powstało dzieło tak namiętnie mówiące o religijności poety jak III cz. *Dziadów*, wydaje się na pozór zabiegiem paradoksalnym. Wyjaśnienie tego „ascetyzmu argumentacyjnego“ znaleźć jednak można — jak sądzę — w trudnościach, jakie sprawiłoby autorce udowodnienie „prawowierności katolickiej“ dzieł poetyckich i publicystyki Mickiewicza z lat 1832—1833. Za miarę tych trudności służyć mogą nieporozumienia piętrzące się w tych nielicznych uwagach, jakie poświęciła Skwarczyńska twórczości Mickiewicza w okresie „prawowierne katolickim“⁴.

tezę Kubackiego o dreźnieńskim pochodzeniu liryków religijnych“ (s. 134, przypis). W cytowanym przez autorkę artykule Kleiner (por. *tamże*, s. 219, przypis; s. 464, przypis) powtarza tylko swą uprzednią tezę, że obok *Mędrców* i wiersz *Rozum i wiara* został napisany w Dreźnie.

³ Do nich należą np. rozważania, na ile uczucia religijne Mickiewicza były głębokie, skoro poeta pozwolił sobie w Wielkopolsce na „romans z zakochaną w nim męczatką“ (s. 159).

⁴ Na całkowitym nieporozumieniu opiera się przypuszczenie Skwarczyńskiej, że wzmianka o wpływie Lamennais'go usunięta została z ostatecznej redakcji *Ksiąg*, ponieważ poeta obawiał się przyznać do związków ideowych z autorem potępionych przez Kościół artykułów w piśmie *Avenir* (s. 148). Więc autorka posądza Mickiewicza o tak nieodpowiedzialny i wykrętny stosunek do głoszonych przez niego idei! Według niej poeta, świadom potępienia, z jakim spotkała się w Watykanie głoszona również przez niego idea związania chrześcijaństwa z europejskim ruchem rewolucyjnym, uznał za wskazane zachowanie pozorów „prawowierności“ przez wyparcie się zależności od Lamennais'go, a jednocześnie nie wahał się opublikować broszury przenikniętej ideami dopiero co przez Kościół potępionymi. „Trochę więcej szacunku dla człowieka, który już sam się dzisiaj nie może obronić przed zarzutami bijącymi w niego najboleśniej, bo w jego charakter“ — jak mówi gdzie indziej sama autorka (s. 146).

Należy więc żałować, że autorka, dysponując tak bogatą wiedzą o Mickiewiczu, tak wybitną erudycją religioznawczą, nie pokusiła się o pełniejszy i lepiej uargumentowany obraz ideologii poety. Odrywając przekonania religijne Mickiewicza od jego poglądów społeczno-politycznych dała splotony i mało przekonujący obraz procesu duchowego poety. Okres wielkich nadziei i wielkiego bólu patriotycznego potraktowała jako domenę ścierania się wpływów, abstrakcyjnej rozterki, wyrzutów sumienia, grzechu i pychy. Nie potrafiła ocenić tezy, która pozostanie niewątpliwie trwałym osiągnięciem książki Żółkiewskiego — że jedyną drogą zrozumienia i słusznej oceny poglądów religijnych Mickiewicza jest analiza ich funkcji w całokształcie koncepcji historiozoficznych i politycznych poety.

Po tej charakterystyce pozytywnej części artykułu Skwarczyńskiej wypada choć pokrótce omówić jego część krytyczną, poświęconą polemice z pracami Kubackiego⁵ i Żółkiewskiego⁶.

W wywodach Kubackiego autorka najobszerniej atakuje tezę o małej wartości artystycznej tzw. liryków rzymskich oraz wniosek, według którego „nieosobisty, nieliryczny i nieoryginalny charakter tych utworów nie pozwala na ich biograficzne interpretowanie w tradycyjnym sensie“⁷, tzn. jako dokumentów przełomu religijnego Mickiewicza. W polemice z tymi stwierdzeniami Skwarczyńska zmierza do wykazania, że nieoryginalność omawianych liryków polega na wyzyskaniu wątków tematycznych wspólnych katolickiej liryce religijnej, a także do rehabilitacji estetycznej tych wierszy. Nie ze wszystkimi wywodami Skwarczyńskiej można się tu zgodzić, niemniej zasługują one niewątpliwie na uwagę badacza, który zajmie się szczegółową analizą liryków religijnych Mickiewicza. Cała ta część artykułu Skwarczyńskiej wiąże się jednak z zasadniczym tematem w sposób zupełnie luźny. Albowiem waga liryków religijnych jako dokumentu przemian ideowych Mickiewicza nie zależy od tego, czy uznamy je za oryginalne lub nieoryginalne, doskonałe lub chybione artystycznie. Osobiście uważam, że po drodze deprecjacji artystycznej tych wierszy, zwłaszcza *Rozmowy wieczornej*, zaszedł Kubacki stanowczo za daleko. Problem nie sprowadza się tu jednak do sądów estetycznych, lecz do zagadnienia metodologicznego.

Fakty historycznoliterackie nie dają nam podstaw do twierdzenia, że tylko utwory o dużych walorach artystycznych i w pełni oryginalne stanowią dokument ideologii pisarza. Wręcz przeciwnie, łatwo wskazać na przykłady utworów artystycznie słabych, stanowiących natomiast bardzo doniosły wyraz poglądów autora. Także niesposób zakwestionować znaczenia w rozwoju ideowym pisarza utworów nieraz całkowicie nieoryginalnych, np. tłumaczeń. I tak nie można zlekceważyć wymowy ideowej *Rybki* tylko dlatego, że jest to ballada słaba, lub znaczenia ideowego Mickiewiczowskich przeróbek z Woltera tylko dlatego, że są one nieoryginalne. Tu tkwi, jak sądzę, główna słabość koncepcji Kubackiego.

⁵ W. Kubacki, *Legenda o rzymskim pielgrzymie*. W książce: *Zeglarz i pielgrzym*. Warszawa 1954.

⁶ S. Żółkiewski, *Spór o Mickiewicza*. Wrocław 1952.

⁷ Kubacki, *op. cit.*, s. 202.

Inna sprawa, że w polemice o wartość liryków religijnych Mickiewicza doszła Skwarczyńska do wniosków dość zaskakujących. Tłumaczy ona mianowicie negatywny stosunek Kubackiego do tych wierszy „niemuzykalnością“ badacza „wobec tematyki religijnej“ (s. 139). W przekładzie na prozę znaczy to, że Kubacki, jako ateista, nie może zrozumieć liryki religijnej, a więc nie może wypowiadać obiektywnych sądów na temat jej wartości. Wyciągając dalsze konsekwencje z tego zarzutu doszlibyśmy do zasady, według której sądy estetyczne o utworze może wypowiadać tylko badacz, który zna z własnego doświadczenia wyrażone w nim uczucia. Cóż by to była za groźna zasada! Mniejsza już o liryki miłosne. Powiedzmy, że każdy człowiek choć raz w życiu był zakochany. Ale doszlibyśmy przecież do takiej „specjalizacji“, że o lirykach rewolucyjnych mógłby mówić tylko rewolucjonista, o wierszach wyrażających np. gorycz starości tylko człowiek stary itd., itd. Lepiej więc nie klasyfikować krytyków wedle ich „muzykalności“ wobec pewnych tematów.

Następnym przedmiotem polemiki Skwarczyńskiej z Kubackim jest sprawa interpretacji cytatów z listów Mickiewicza z okresu pobytu we Włoszech. Kubacki mianowicie w „lekkim, salonowo-wolnomyślnym tonie, którego używał w tym czasie poeta, mówiąc [w listach] o sprawach wiary lub przedmiotach kultu religijnego“⁸, widzi argument przeciw tezie o rzymskim przełomie religijnym poety. Skwarczyńska słusznie kwestionuje wagę tego argumentu. Słusznie, a jednak... Przypomnijmy sobie podniosły ton, w jakim utrzymane są wszystkie wzmianki o tematyce religijnej w listach Mickiewicza z późniejszego okresu. Różnica jest uderzająca. Inna sprawa, że wnioski formułować należy bardzo ostrożnie. Wiele czynników złożyło się na to, że w okresie paryskim Mickiewicz potępiłby nie tylko „salonowo-wolnomyślny ton“ swoich listów, ale i cały swój salonowy tryb życia.

Polemika z Żółkiewskim toczy się głównie o sprawę interpretacji *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Dużo słuszności jest w uwagach Skwarczyńskiej na temat ewangelicznego wzoru stylu *Ksiąg* (s. 147), acz i tu warto podkreślić, że tradycja parafraz biblijnych mogła skłonić poetę do wyboru formy przypowieści ewangelicznej dla celów propagandy polityczno-moralnej.

Dalszym przedmiotem polemiki jest sprawa wpływów Chołoniewskiego i Lamennais'go na ideologię *Ksiąg*. Jeśli chodzi o zagadnienie roli Chołoniewskiego w życiu Mickiewicza, to obie prace w braku materiałów obracają się w sferze przypuszczeń. Być może, że Żółkiewski zlekceważył wpływ Chołoniewskiego, ale jak tu pisać o wpływie człowieka, o którym, w interesującym nas okresie jego życia, nic właściwie pewnego nie wiemy?⁹

Inna sprawa z wpływem Lamennais'go. Niewątpliwie teza Żółkiewskiego o braku związków między koncepcjami Lamennais'go a ideologią *Ksiąg* nie

⁸ Tamże, s. 163—164.

⁹ W związku z problemem ks. Chołoniewskiego Skwarczyńska zarzuca Żółkiewskiemu przemilczenie wzmianek Mickiewicza o Chołoniewskim w listach i w brulionie *Ksiąg*. Zarzut ten nie jest ścisły, ponieważ Żółkiewski (op. cit., s. 149, 262) omawia te właśnie wzmianki, na cytowanych zresztą przez autorkę stronicach.

da się utrzymać, i tu zarzut Skwarczyńskiej jest słuszny. Nie można jednak zgodzić się na jej interpretację tych zależności.

Przede wszystkim jeden szczegół. Związki *Ksiąg* z ideami Lamennais'go pragnie autorka ograniczyć wyłącznie do wpływu *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Sądzić wypada, że takie właśnie postawienie sprawy jest jej na rękę wobec założenia, że autor *Ksiąg* był prawowiernym katolikiem. Tezy tej nie opiera Skwarczyńska, jakby się należało spodziewać, na dowodzeniu wykazującym pokrewieństwo ideologii *Ksiąg* z *Essai*, a jej rozbieżność z późniejszymi dziełami Lamennais'go, zwłaszcza z potępionymi przez Kościół artykułami w piśmie *Avenir*. Zresztą próba takiego dowodzenia byłaby skazana na niepowodzenie. Tezę swoją opiera autorka na argumentach „filologicznym”.

W szkicu brulionowym *Ksiąg* między źródłami dzieła wymienia Mickiewicz „księgi Księdza, który się nazywa Lamennais”. Otóż Skwarczyńska dwukrotnie podkreśla z naciskiem, że „Mickiewicz w tej notatce miał na myśli nie redaktora pisma *Avenir*, lecz autora *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, jedyne dotąd dzieło ks. Lamennais, które można określić jako księgi (4 tomy)” (s. 148), że „księgami można nazwać tylko 4-tomowy *Essai*” (s. 152). Interpretacja taka jest, co się zowie, dowolna. Nawet jeśli określenie „księgi” traktować zupełnie dosłownie, jako książki, z wyłączeniem artykułów, to analizowana uwaga odnosić się może równie dobrze do innych książek Lamennais'go wydanych przed r. 1832 (*La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, Mélanges, Nouveaux Mélanges, Progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*).

W oparciu o tak uproszczoną argumentację dochodzi Skwarczyńska do wniosku, że wobec różnic politycznych między *Księgami* a ultramontańskim *Essai* wpływ Lamennais'go na autora *Ksiąg* ogranicza się „do przebudzenia w nim żywej wiary w określeniu katolickim” (s. 152). Rozumiemy intencję autorki. Uznanie związków między *Księgami* a artykułami z pisma *Avenir* podważyłoby jej tezę o prawowierności katolickiej Mickiewicza w tym okresie. Niesposób jednak zgodzić się na dowodzenie przeprowadzone z tak jaskrawym zlekceważeniem wymowy ideowej dzieł obu pisarzy. Na wspólność ich założeń wskazał przecież nawet Grzegorz XVI w breve *Litteras accepimus*.

Poważną pretensję zgłasza Skwarczyńska do Żółkiewskiego z powodu określenia „wystąpienia antypapieskie”, użytego przez niego przy charakterystyce poglądów Lamennais'go w interesującym nas okresie. Autorka stwierdza, że Lamennais w tym czasie nie występował „przeciw polityce feudalnej państwa kościelnego” (s. 151). Sądzę, że nie trzeba specjalnie dogłębnej lektury artykułów z *Avenir*, aby zauważyć, z jaką pasją atakuje Lamennais idee przymierza tronu i ołtarza. Cóż z tego, że o osobie papieża wyraża się z szacunkiem? **Cała** jego koncepcja powiązania katolicyzmu z wolnościowymi ruchami europejskimi jest najoczywistej „przeciwna polityce feudalnej państwa kościelnego”. Fakt ten był na pewno jasny również i dla Mickiewicza.

Tyle o „negatywnej” stronie artykułu Skwarczyńskiej. Tę przydługą relację z nadal trwających mickiewiczowskich „sporów” zakończyć chcę jedną uwagą o charakterze osobistym. Obawiam się mianowicie, że wypowiadając tę garść uwag na marginesie artykułu Skwarczyńskiej, w poważny sposób przekroczyłam swoje kompetencje. Lektura artykułu wywołuje bowiem wra-

żenie, jakby pisany był on wyłącznie dla katolików. Zarzut niezajomości katolicyzmu czy „niemuzykalności“ na tematykę religijną powraca w nim często. Raz po raz pojawiają się w toku rozumowania naukowego wzmianki w rodzaju przypomnienia o roli łaski bożej w dziele nawrócenia Mickiewicza (s. 164). Wreszcie autorka odrzuca przyjętą w nauce terminologię filozoficzną, jako rzekomo „w oczach czytelnika-katolika“ niejasną, i wprowadza wraz z obszernymi charakterystykami terminologię przyjętą może w fachowych dziełach katolickich, ale na terenie nauki niewątpliwie mylącą. Tak więc i w tej dziedzinie podkreśla odrębny, wyznaniowy charakter swoich wywodów. Nie sądzę, aby te zabiegi przyczynić się mogły do nadania tezom artykułu wagi „orzeczeń istotnie naukowych“ (s. 165).

Problem przełomu religijnego Mickiewicza jest nadal w naszej nauce rozwiązany niezadowalająco i niewątpliwą zasługą Stefanii Skwarczyńskiej jest zwrócenie uwagi na ten stan rzeczy. Ale naszej wiedzy o rozwoju ideowym Mickiewicza nie posuną naprzód oderwane stwierdzenia, że Mickiewicz był katolikiem. Tego przecież nikt wrażliwy na wymowę faktów nie neguje. Ale droga interpretowania idei religijnych Mickiewicza jako zjawiska autonomicznego, niezależnego od jego koncepcji politycznych, jest drogą niesłuszną. I w *Dziadach* drezdeńskich, i w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, i w wypowiedziach publicystycznych, i w listach Mickiewicza z tego okresu uderza traktowanie religii jako problemu politycznego i historiozoficznego. Zjawisko to występuje także w doborze lektur poety. Nie zagadnienia dogmatyki katolickiej przykuwają jego uwagę. Pasjonuje go problem roli religii we współczesnej cywilizacji, jej znaczenie dla europejskich ruchów rewolucyjnych, a przede wszystkim dla narodu polskiego, dla dalszych perspektyw jego walki o wyzwolenie. Fakt, że właśnie po upadku powstania sprawy narodu ujmowane w kategoriach historiozofii religijnej stały się centralnym problemem twórczości Mickiewicza, upoważnia, jak sądzę, do postawienia tezy, iż przełom religijny poety traktować należy jako jeden z aspektów ogólnego przełomu ideowego. Nowe koncepcje poety były próbą stworzenia nowego programu walki, a zarazem próbą teoretycznego wytłumaczenia nowej sytuacji politycznej. Wynika stąd, że jedynie słuszną metodą interpretacji i oceny koncepcji religijnych Mickiewicza jest analiza ich funkcji w całokształcie przekonań poety.

Zofia Stefanowska