

Alina Witkowska

"Pod strzałami gromu"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 47/Zeszyt specjalny, 102-121

1956

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.

ALINA WITKOWSKA

„POD STRZAŁAMI GROMU“

W kwietniu 1821 powstał jeden z najbardziej skomplikowanych liryków Mickiewicza — *Żeglarz*. Sąsiedztwo czasowe dwu wierszy tak zdecydowanie różnych w programie i nastroju, jak *Oda do młodości* (grudzień 1820) i *Żeglarz*, musiało budzić zrozumiałe zainteresowanie badaczy i powodować różnorakie naukowe próby wyjaśnienia zjawiska. Dla *Żeglarza* — utworu zaskakującego charakterem problematyki na tle dotychczasowej twórczości poety — znajdowano dwojakiego rodzaju motywację interpretacyjną: biograficzną i ideową. Obie zdecydowanie słabo respektowały wymowę filozoficzną wiersza.

Motywacja biograficzna grzeszyła niesłychanie banalnym, wręcz anegdotycznym odczytaniem liryku, wydobywając jego sytuacyjność, zdarzeniowość, szukając dla nich pokrycia w realiach życiowych poety. *Żeglarz* w tym ujęciu to niemal poetycka refleksja wysnuta z kroniki serca i tej dramatycznej, idealnej, związanej z osobą bohaterki „raju Tuhanowickiego“, i tej „awanturnicznej“, zakończonej sensacją niedoszętego pojedynku z Nartowskim. Za symbolami i metaforami wiersza dopatrywano się mistyfikacji rzeczywistych faktów i osób. Panbiografizm tak doszczętnie wyparł problematykę filozoficzną wiersza, stworzył aurę tak sugestywną, że zatonął w niej nawet zdrowy krytycyzm badawczy interpretatorów utworu. Wymowna jest pod tym względem historia pewnego przypisku, z którą spotykamy się w komentarzach Czubka do *Korespondencji Filomatów* i w cennej monografii Tretiaka o młodym Mickiewiczu¹. Przypis dotyczył fragmentu znanego listu Jeżowskiego zarzucającego postawie poety w *Żeglarzu* egotyzm, kierowanie się gwałtownymi namiętnościami. Jeżowski pisze:

¹ J. Tretiak, *Adam Mickiewicz w świetle nowych źródeł. 1815—1821*. Kraków 1917, s. 273 i n.

Rozumiałem, że ciągnąc słodycze ze wrzącej piękności, byłeś zawsze baczny na przestrogi jej starszej siostry i najstarszego brata².

W obiegowym słowniku filozoficznym epoki, który był jak najbardziej językiem filomatów, pojęcia użyte w liście Jeżowskiego tłumaczą się jako cnota i rozum (jest to zwłaszcza zrozumiałe na tle stoickich koncepcji moralnych autora listu), tymczasem obaj badacze odnoszą je do... pani Kowalskiej. „Starszą siostrą“ ma być aptekarzowa Macewiczowa, kłopot był z „najstarszym bratem“ — nie notowanym w rodzinie Wagnerów. Tym drobiazgiem nikt sobie oczywiście nie zaprzętał głowy, zwłaszcza wobec kuszących możliwości udowodnienia przy pomocy cytatu, że pani Kowalska nawet we własnej rodzinie uważana była za kokietkę. Interpretacja biograficzna rozkwitła zwłaszcza po opublikowaniu *Archiwum Filomatów* i najpełniejszy chyba wyraz znalazła we wzmiankowanej monografii Tretiaka. Jej największą wadą było zupełne niedoceniecie nowatorstwa ideowego *Żeglarza*, pozwalającego mówić zdecydowanie o przełomie romantycznym w twórczości poety.

Brak ten wypełniły częściowo prace o Mickiewiczu respektujące także — i to w poważnych wymiarach — problematykę ideową liryku. Przełomową rolę *Żeglarza* w rozwoju twórczości poety wydobywali badacze niezależnie od różnic w pojmowaniu treści światopoglądowych, jakie, według nich, ten przełom przynosił. Dla Konrada Górskiego był on przede wszystkim przełomem religijnym³, dla Juliusza Kleinera — manifestacją egotyzmu i tragizmu jednostki genialnej. Stanowisko Kleinera w sposób najbardziej pełny, wsparty przez uogólnienia teoretyczne, podsumowywało tradycję interpretacyjną *Żeglarza*, traktującą utwór jako wybuch romantycznego indywidualizmu: Mickiewicz w *Żeglarzu* „nie reprezentuje nikogo i niczego. Jest sobą. Wyzwała się — raczej już się wyzwolił. Wyodrębnił się jako romantyczna jednostka wyjątkowa“⁴.

² *Archiwum Filomatów*. Cz. 1. *Korespondencja 1815—1823*. Wyd. Jan Czubek. T. 3. Kraków 1913, s. 290.

³ K. Górski, *Pogląd na świat młodego Mickiewicza*. (1815—1823). Warszawa 1925, s. 111 i n

⁴ J. Kleiner, *Mickiewicz*. T. 1. Lublin 1948, s. 228. Uświadomienie sobie przez jednostkę własnej indywidualności traktuje Kleiner jako podstawę psychologiczną sytuacji tragicznej. Na zasadzie „niezlomnej logiki wewnętrznej prawa“ starcie się wielkiej indywidualności z normami świata przynosi tragiczną kolizję, na którą skazane są niejako wielkie charaktery. Ta sytuacja moralna, którą Stefan Kołaczowski nazwał „tragizmem geniuszu“, stanowi wg Kleinera o narodzinach wielkiej romantycznej indywidualności poetyckiej w *Żeglarzu*.

Wyzwolenie się jest zazwyczaj wyzwoleniem od czegoś, zakłada jakiś element autopolemiki czy szerszej dyskusji światopoglądowej. W sytuacji Mickiewicza-filomaty, autora *Ody do młodości*, wskazanie przedmiotu polemiki nie było trudne, toteż wszyscy badacze odnajdywali go w walce ze społecznikostwem, w dyskusji z najbliższą poecie realizacją idei społecznikowskich — z filomatyzmem.

Na tej podstawie oparł Jan Nepomucen Miller swoją sugestywną i bardzo dowolną teorię przewyciężenia filomatyzmu przez Mickiewicza. Teoria ta, poczęta ze słusznego protestu przeciwko kanonizacji filomatów i aktualnemu wygrywaniu pewnych elementów ich ideologii przeciwko współczesnym rewolucyjnym dążeniom młodzieży, zamieniła się w typowy rekonesans antybrązowniczy⁵.

⁵ J. N. Miller, *Przewyciężenie filomatyzmu przez Mickiewicza*. Przegląd Warszawski, III, 1923, t. 3, s. 178—204. Ponieważ próba demaskacji filomatyzmu, jaką podjął Miller, do dziś znajduje zwolenników, a dla naszych rozważań jest dość istotna, warto rozprawce Millera, pełnej namiętnej pasji, poświęcić trochę uwagi, spojrzeć na nią — po przeszło ćwierć wieku — *sine ira*.

Miller postawił w swoim artykule dwie tezy. Pierwsza określała stosunek Mickiewicza do filomatów, ujmowała go jako stale pogłębiający się proces antagonistycznej walki społecznikostwa z indywidualizmem, zakończony zwycięstwem indywidualizmu wbrew „niwelującej“ roli Towarzystwa. Druga dotyczyła ideowo-moralnej treści filomatyzmu. Zrywała z heroizacją Towarzystwa, próbowała odczytać sens filomatyzmu „od strony prawdy życia“, błahej i miernej, na miarę możliwości pilnych uczniów.

Obie tezy udało się Millerowi udowodnić znakomicie — za cenę nielojalności wobec komentowanych dokumentów, eseistycznej swobody w traktowaniu problematyki naukowej i kompletnie ahistorycznego ujmowania badanych problemów, wspartego swobodną modernizacją historii. Oto próbki ahistorycznego ujmowania badanego przedmiotu, z jakimi w rozprawce Millera spotkać się można na każdym kroku.

Moralność i cnota były kategoriami o dużej konkretności i, jak się dziś zwykło mówić, nośności ideologicznej. Cała antydogmatyczna, antyobskurancka myśl filozoficzna — poprzez Kartezjusza, Spinozę, Locke'a i materialistów Oświecenia — pracowała nad tym, aby nadać owym pojęciom świecki, laicki sens, aby „to, co moralne“ nie oznaczało: „zgodne z nakazami religii“, lecz zgodne z naturą ludzką, z fizyczno-moralnym porządkiem świata, zgodne także z prawami rozumu. Wypracowana przez Oświecenie potężna dziedzina nauk moralnych była próbą zarysowania nowej, z prawa natury wysnutej etyki społecznej, organizującej całokształt stosunków wewnętrznych i międzyludzkich człowieka. W Polsce XVIII w. pojęcie „cnoty“ miało poza tym charakter wybitnie patriotyczny, obywatelski, nawiązywało do rzymskiej *virtus* i do zaszczytnych tradycji szlacheckich. Było ono dla ideologów Oświecenia i pedagogów z kręgu Komisji Edukacji Narodowej doskonałym argumentem w walce z okrucieństwem przesądów stanowych, w walce o burżuazyjne

Jedynie pełne przywrócenie *Żeglarzowi* rangi liryku filozoficznego, co z powodzeniem zapoczątkował już Żółkiewski w *Sporze o Mickiewicza*, pozwoli na słuszną interpretację symboliki utworu, na wydobywanie jego skomplikowanego sensu ideowego. *Żeglarz* przynosił bowiem uogólnienie losu ludzkiego, ideowo-moralnej sytuacji człowieka, której wszystkie subtelności i skomplikowania nie dały się wypowiedzieć w języku pojęć politycznych.

Wiosną 1821, w okresie głębokiego kryzysu Towarzystwa Filomatów, w okresie, kiedy nic nie zdawało się wskazywać na to, aby mogło ono podjąć hasła *Ody*, wcielić je w praktykę życia organizacyjnego, ukonkretnić emocjonalne, zmetaforyzowane jej treści, nakaz walki, jaki pada w *Żeglarzu* — w ostatecznych konsekwencjach nakaz polityczny — musi być oceniany przede wszystkim jako wyraz wielkiej decyzji moralnej. *Żeglarz* powstał bowiem w okolicznościach trudniejszych pod względem ideowym niż *Oda*, był odbiciem sytuacji człowieka postawionego w obliczu klęski ideałów, w wybitnie kryzysowym położeniu życiowym. Co złożyło się na powstanie takiej sytuacji? Mickiewiczologowie — w formie wyjaśnienia — podsuwają fakty biograficzne i ideowe zerwanie z filomatyzmem. Biografia jest tu elementem bardzo istotnym, ale tylko elementem, który

pojęcie obywatela i nowoczesne rozumienie patrioty. Wybór tych właśnie tradycji nie był sprawą błahą, i rzeczą sumiennej analizy powinno być zbadanie, jaką treść ideową miało pojęcie moralności i cnoty u filomatów, a w żadnym razie nie może ono być tematem zręcznej kpiny.

Miller, biorąc pod uwagę tylko współczesne nam znaczenie tych pojęć, pozbawione treści polityczno-społecznych, zredukowane — zwłaszcza cnota — do kategorii wybitnie religijno-katechizmowej, znajduje rzecz całą błahą i zabawną: „Moralność, cnota, usilność w pracy są to niewątpliwie hasła szlachetne i wzniosłe, lecz znane skądinąd już z ławy szkolnej i zaprawione do tyła pedagogicznym sosem, że wśród młodzieży mogą wywoływać już chyba tylko przejawy dobrego humoru...” (s. 186).

Nawet wówczas, kiedy Miller argumentuje przy pomocy faktów historycznych, traktuje owe fakty z tak dużym nieposzanowaniem wymowy chronologii, że zatracają one wagę dowodów rzeczowych. Dlatego o sensie ideowym filomatyzmu wyrokuje on na podstawie porównania z politycznymi spiskami warszawskimi, ba, nawet ze spiskiem podchorążych. Niemal każdą konstrukcją interpretacyjną Millera podpira argumentacja ahistoryczna, niepełnowartościowa naukowo, względnie wysnuta ze zbyt dowolnej — dowolność jest tu określeniem wybitnie zastępczym — lektury tekstów. Wymowę koncepcji Millera osłabia dodatkowo niepełna znajomość *Archiwum Filomatów*. Trzeba bowiem pamiętać, że t. 3 części 2 *Archiwum*, świadczący wymownie o upolitycznieniu się Towarzystwa Filomatów w latach 1822—1823, opublikowany został dopiero w roku 1934.

poszerza rozmiary kryzysu, ale go nie wyjaśnia. *Żeglarz* nie jest elegią na śmierć drogiej osoby, z takim elegijnym wspomnieniem poświęconym ceniom matki spotkamy się w *Dziadów* cz. IV, nie jest też „sentymentalnym“ żalem po stracie ukochanej, chociaż obydwie te fakty życiowe na zasadzie lirycznego współczynnika wtopione są organicznie w istotę konfliktu. *Żeglarz* zapowiada bowiem szeroką skalę uczuć i myśli ludzkich, charakteryzującą wszystkich bohaterów Mickiewiczowskich, dla których sprawy serca mają zawsze głęboką motywację, sięgającą różnorodnych dziedzin życia człowieka. Stąd rozpacz ich jest nie tylko rozpaczą kochanka, a serce przepala nie tylko „zawiazka miękka z warkocza dziewicy“.

Wolno przypuszczać, że tak ostre poczucie sytuacji kryzysowej, stawiającej człowieka wobec hamletycznej alternatywy: „być albo nie być“, spowodowały przyczyny bardziej złożone, tkwiące głównie w dziedzinie świadomości ideowej poety. Pozornie realiów tak określonych i konkretnych, jak biograficzne, życie poety w tym zakresie nie dostarcza. I dostarczać nie musi. Świadomość ludzka, zwłaszcza ideowa, w stosunkowo niewielkiej mierze zależy od bezpośrednich faktów i wydarzeń. Kształtują ją w znacznie większym stopniu ogólne tendencje historyczne, klimat epoki, bardziej procesy historyczne niż wydarzenia dnia. Ludzie o bardzo intensywnym życiu ideowym, o niesłychanej pod tym względem czujności, do jakich należał Mickiewicz, chwytają tę tendencję szybciej, niż poświadczą ją fakty dnia.

Wiosna 1821 nie była wiosną nadziei. Czuło się nadciągającą falę reakcji. Na kontynencie europejskim rewolucje jeszcze trwały, ale czy wróżyły nadzieję zwycięstwa? Jak donosił Pietraszkiewicz⁶, „300 Fabiuszów“ pojechało jeszcze walczyć do Neapolu, ale w samej Warszawie „liberalizmowi“ przykręcano coraz mocniej śrubę. Artykuły *Dekady* skreślano zaciekle, prześladowano o likwidacji pisma. Szybкими krokami zbliżał się kres „jawnego liberalizowania“, jakie uprawiała *Dekada*, zakończony wieloletnią żołdacką karnią Heltmana. Studentów śpiewających w kawiarniach burszowskie piosenki karano „ratuszem“ i coraz bezwzględniej wydalano z granic Królestwa. Wkrótce poszczególne fakty nabrały oczywistości przemysłanego systemu, „reakcyjnego kursu“ Aleksandra. Roz-

⁶ Por. list Pietraszkiewicza, 7 III 1821 (*Archiwum Filomatów*, cz. 1. t. 3, s. 167).

pacz ludzi przerażonych tym stanem rzeczy wyrażają chyba najlepiej słowa przejmująco smutnego listu Pietraszkiewicza:

Zaciąży się na nowo ten kraj i na nowo cofnie się wstecz, aby cierpieć, a cierpieniom końca nigdy nie będzie, o Nadziejo, Nadziejo, Nadziejo, gdzieżeś zniknęła⁷.

Rozpacz Pietraszkiewicza okaże się tym bardziej zrozumiała i głęboka, gdy się weźmie pod uwagę liberalne złudzenia filomatów, rolę, jaką w ich programie odgrywało tzw. przystosowanie się do zamierzeń rządu. Narzucało to konieczność nowej orientacji politycznej, nowego odnalezienia siebie w trudniejszych warunkach bytu narodowego. Dla Mickiewicza tzw. kurs reakcyjny nie był na pewno w tym stopniu wstrząsem politycznym; miał on już poza sobą porachunek ideowy *Ody do młodości*, inaczej pojmował czynną postawę wobec życia, jednoczył ją z hasłem walki. Ale na pewno do końca nie pozbył się liberalnych złudzeń, podobnie jak daleki był od politycznej konkretyzacji emocjonalnych treści *Ody*. Rzeczywistość odbierała wszelką realną podstawę tym złudzeniom, ukazywała fiasko tych zwłaszcza koncepcji politycznych, które — jak filomatyzm — opierały się na możliwości współistnienia konspiracji z legalizmem. Wobec załamania się podstaw historycznych ideologii filomatyzmu poeta nie mógł pozostać obojętny, zwłaszcza że treści ideowe propagowane w *Odzie*, które mogłyby się zamienić w krew i ciało politycznego spisku, zawisły w próżni.

Recepcja *Ody* wśród filomatów odegrała najprawdopodobniej w świadomości Mickiewicza rolę większą, niż się przypuszcza. Nie chodzi oczywiście o to, że Czeczot z Zanem jej nie zrozumieli, a Maleski potraktował na prawach udatnej stylizacji schillerowskiej. Chodzi o to, że *Oda* nie stała się filomackim wierszem programowym, jak niegdyś pieśń „Hej, radością oczy błysną...“, nie potraktowano jej jako wiersza-manifestu, nie wywołała w Towarzystwie tego przełomu, który w świadomości ideowej Mickiewicza był już faktem. Potężne wezwanie do siły, gwałtu, szału i entuzjazmu zawisło w próżni, nie odegrzmiało echem. Poeta pozostał beznadziejnie sam, po raz pierwszy w jego myślach nie uczestniczyli wieloletni towarzysze ideowi. Śmiałym marzeniom rewolucyjnym *Ody* zabrakło warunków realizacji, entuzjazmowi — bazy materialnej, oparcia w konkretnym działaniu politycznym. Co więcej, w kręgach

⁷ L. Uziębło, *Nowy przyczynek listowny do dziejów procesu filomatów*. Wilno, 1939, nr 2, s. 154.

politycznych mogących wchodzić w rachubę — odpowiednika tego również poeta nie znalazł. Polityczny ruch spiskowy pojawi się na Litwie dopiero latem 1821 — w postaci pierwszych, słabych ideowo gmin Towarzystwa Patriotycznego, organizowanych przez Oborskiego. Niepodobieństwem było zatem w ówczesnej sytuacji poety znaleźć racje polityczne, które by go utwierdzały w słuszności takiego stanowiska, wskazywały szanse realizacji poetyckich sugestii *Ody*. Rzeczywistość skłaniała do wiary w ich kryzys, kazała je traktować tylko w poetyce marzenia.

Wiosną 1821 Mickiewicz znalazł się w sytuacji człowieka, któremu życie odbierało wszelkie pewniki ideowe, na jakich opierał „gmach myśli“ i planów, oraz wszystkie najbardziej ludzkie, najbardziej osobiste dobra serdeczne. Ten właśnie człowiek napisał pełną strasznego rozdarcia, poczucia pustki, pełną krzyku rozpaczę pierwszą zwrotkę *Żeglarza*:

O morze zjawisk! skąd ta noc i słońca!
 Była jutrznia i cisza, gdym był bliski brzegu!
 Dziś jakie fale, jaki wichur miota!
 Nie można płynąć, cofnąć nie podobna biegu!
 A więc porzucić korab żywota?

Bohater *Żeglarza* znalazł się w sytuacji przekraczającej ramy jakichkolwiek prywatnych kryzysów życiowych, w sytuacji, jaką historia narzuciła wielu spiskowcom polskim w okresie między okrzepnięciem bazy materialnej ruchu rewolucyjnego, a po utracie złudzeń liberalnych. Przed ludźmi o dużej świadomości ideowej z całą ostrością stawał problem moralny odnalezienia pozytywu, który by im pozwolił zachować wiarę w sens życia, chronił ich przed nihilizmem. Najbardziej wartościowi odnajdowali ten pozytyw — podobnie jak odnalazł go bohater *Żeglarza* — w postawie czynnej walki.

Nie przypadkowo młody Goszczyński, kiedy po klęsce *Dekady* i Związku Wolnych Polaków błąka się po ukraińskich partykularzach, przeżywa dramat zbliżony do Mickiewiczowskiego *Żeglarza*, dramat poczucia klęski ideałów rewolucyjnych. I nie przypadkiem w powstałej zimą 1824 *Nocy w Zofiówce* jedynym pozytywem, jaki przeciwstawi własnej sytuacji rozbitka i okrucieństwu świata, będzie także, choć ogólnikowo sformułowana, postawa walki.

Wskutek scharakteryzowanego wyżej nagromadzenia przyczyn i okoliczności dramatyczną sytuację klęski przeżył Adam Mickiewicz szybciej i pełniej niż inni ludzie, którym epoka nie oszczędziła go-

ryczy zawiedzionych nadziei. Pełniej odczuł tę sytuację głównie poprzez poszerzenie jej wymiarów o klęskę uczuć osobistych, o doświadczenie romantycznego kochanka. Dlatego występujący w wierszu harmonijny ideał życia posiada niespotykaną dotąd u Mickiewicza wszechstronność i głębię. Obejmuje on obowiązki społeczne człowieka warunkujące moralność obywatelską (Cnota) — ideał zaczerpnięty z ducha ustaw filomackich. Jako konieczny warunek pełni ideału wysuwa jednak także Piękność — symbol ogólnikowy, ale w świetle Mickiewiczowskiej dyskusji z Jeżowskim, poprzedzającej *Ode*, wolno rozumieć go wielostronnie — jako liryczne prawo serca do wielkiego uczucia i jako rewolucyjną, entuzjastyczną postawę wobec życia. Jak słusznie zauważył Żółkiewski w swojej bardzo wnikliwej analizie *Żeglarza*⁸, Mickiewicz jeszcze uznaje możliwość osiągnięcia ideału na drodze samej tylko Cnoty, ukrzepionej „rzymskim balsamem“ wytrwania i stoickiego hartu moralnego. Nie akceptuje tej drogi, ale uważa ją za możliwą. Wskazuje to na żywotność w świadomości poety resztek przekonania o istnieniu idealnego modelu filomatyizmu i filomaty, raczej nieosiągalnego praktycznie, który by zapewniał zdobycie ideału — „sławy opokę“ — za cenę męki i krwi. Nie będzie to jednak w żadnym razie ideał tej wartości i głębi, co utracona przez bohatera wiersza Piękność.

Mickiewiczowski dramat utraty ideału⁹ przypomina w pewnym sensie sytuację z wiersza Schillera *Die Ideale*. Schillerowskie zarysowanie konfliktu między ideałem a jego realizacją musiało wydawać się poecie niesłychanie trafne i uderzające, skoro już w 1820 r., pod wpływem pierwszych lektur Schillera, tłumaczy — opornie łamiąc się z trudnościami języka i stylu oryginału — wiersz niemieckiego poety *Światło i ciepło*, podejmujący w mniej ostrej wersji tę samą problematykę filozoficzno-moralną. Najprawdopodobniej Schiller był w tym wypadku najbliższej istoty jego własnych życiowych konfliktów, uświadamiał mu je w języku poezji.

Ale przepaść dzielącą Schillerowski pozytywny od ideału Mickiewicza ukazał w pełni dopiero *Żeglarz*. Być może, właśnie owa uderzająca zbieżność w uchwyceniu istoty konfliktu tym drapieżniej

⁸ S. Żółkiewski, *Spór o Mickiewicza*. Wrocław 1952, s. 55—56.

⁹ Bardziej szczegółowe informacje na temat dyskusji Mickiewicza z filomatyżmem, dotyczącej pojęcia tzw. pełni ideału, zawiera mój artykuł pt. *Czy Mickiewicz „przewycięzał“ filomatyżm?* (*Życie Literackie*, V, 1955, nr 48).

uwidoczniła różnicę ich moralnej postawy wobec świata. Schillerowskiego bohatera, odartego przez życie z wszelkich marzeń, pragnień, dążeń i zamierzeń, przed tragizmem rozpoczy *Żeglarza*, przed koniecznością decyzji o wymiarach ostatecznych chroni kompromisowe „zniżenie lotu“, płaski sojusz z rzeczywistością. Ideały — zdaje się mówić wiersz Schillera — to „sny i dymy“, a życie upływać winno pod hasłem cnót wymiernych, konkretnych, niezawodnych, pod znakiem przyjaźni i pracy. Schiller już nie dzieli złudzeń Mickiewicza, że cnota prowadzi na „sławy opokę“, zna zawartą w niej gorycz rezygnacji i rezygnację tę akceptuje. Dualistyczna nieharmonijność ideału i rzeczywistości musiała stać się manifestem ideowym Schillera, podobnie jak dla Mickiewicza walka z takim ujęciem życia i piękna była podstawowym nakazem moralnym¹⁰.

Bohatera *Żeglarza* żadna z „rozsądnych“ koncepcji życia nie chroniła przed zderzeniem się z ostatecznością, pozostawała nieubłagana alternatywa: odnalezienie nowej, wielkiej wartości, określającej sens istnienia albo nihilistyczny gest samobójcy. Tylko te dwa wyjścia ocalały godność ludzką, nie plamiły jej kompromisem.

Gdzie wartości tej można było szukać? Nie w świecie prawd politycznych, bo prawdy te leżały w gruzach, nie w doznaniach osobistych, bo wszystkie pochłoneła przeszłość. A zatem w jakichś innych wartościach ludzkich, w jakimś ukrytym sensie istnienia?

Zamiast odpowiedzi pojawiają się w *Żeglarzu* dwie zwrotki utrzymane w tonie osiemnastowiecznej elegii filozoficznej. Do obyczajów tej elegii należała filozoficzna zaduma nad sensem świata, zakończona wnioskiem ideowym dotyczącym celowości ludzkiego istnienia, przeznaczenia losów człowieka. Była to elegia prawie w całości ortodoksyjna, zaciekle dyskutująca z deizmem, o teleologicznych podstawach światopoglądowych. Wielbiła potęgę Boga, drwiła ze śmiesznej samodzielności usiłowań ludzkich, uczyła pokornego przyjmowania losu człowieka wpisanego w potężny trójkąt bożej opatrności. Łatwo obiecywała pozytyw moralny za cenę wiary i bierności.

¹⁰ Na walkę Mickiewicza z dualistycznym rozumieniem ideału w literaturze niemieckiej okresu *Sturm und Drang*'u zwrócił już uwagę Żółkiewski (*op. cit.*). Zamierzeniem niniejszej pracy jest próba rozwinięcia zawartych tam myśli.

Żeglarz w obliczu wielkiej decyzji podejmuje motyw filozoficznych rozmyślań o wymiarach i sensie istnienia, tak, zdawałoby się, do krańca wytarty przez tę niesławnej pamięci elegię:

Co żyje, niknie — tak na mnie świat woła,
Za coś głos ten wewnętrznej wiary nie wyziębi,
Że gwiazda ducha zagasnąć nie zdoła
I raz rzucona krąży po niezmiernej głębi,
Póki czas wieczne toczyć będzie koła.

Czy pozytyw filozoficzny wysnuty z tych rozważań jest ideowo bliski antydeistycznej elegice osiemnastowiecznej? Czy jest po prostu pozytywem religijnym? Tak zdaje się sądzić Konrad Górski, widząc w decyzji moralnej bohatera utworu, przekreślającej gest samobójczy, znamię przełomu religijnego:

Mickiewicz odtwarza stan wewnętrznego rozbitcia przed swoim odrodzeniem religijnym, kiedy najszczytniejsze ideały społeczne nie wystarczały mu w życiu. Potrzeba indywidualnego szczęścia niezaspokojona prowadzi do myśli samobójczej — wybawienie daje tylko wiara¹¹.

Wydaje się jednak, że właśnie cytowana zwrotka przekreśla jakkolwiek możliwość imputowania *Żeglarzowi* pozytywu religijnego. Gdyby miała go potwierdzać, musiałaby wówczas uciec się do teleologicznego ujęcia praw świata i losów człowieka, musiałaby akceptować treści ideowe właściwej wstecznej elegii filozoficznej, musiałaby być napisana zupełnie inaczej. Jak? Odpowiedź przynosi niezawodny, jak zawsze, Schiller:

I Bóg jest, wola niezachwiana, święta,
Choć ludzka się wciąż potyka:
Otchłanie czasu i przestrzeni pęta
Myśl ta najwyższa przenika,
I chociaż wszystko krąży w zmianie wiecznej,
Trwa duch śród zmiany spokojny, stateczny¹².

Jest to nieomal religijna parafraza filozoficznej problematyki wiersza Mickiewicza. Schiller podstawę trwałości wszelkich zjawisk natury i prawdopodobnie wartości ludzkiej opiera na pozornej dialektyce teleologów, upatrujących w woli bożej siłę napędową zmian

¹¹ Górski, *op. cit.*, s. 113.

¹² F. Schiller, *Słowa wiary*. Przekład Wincentego Krówczyńskiego. W tomie: *Poezje w najlepszych przekładach polskich*. Zebrał i wydał A. Zipper. Złoczów 1929, s. 184—185.

natury i losów człowieka. Bezmierny kosmos i drobina ludzkiego życia wpisane były w gigantyczny ruch kierowany przez niezmiernego, boskiego „ducha świata“.

Podobnie Pope — w znanym zresztą Mickiewiczowi *Wierszu o człowieku* — wydobywa boską celowość we współzależności i związku zjawisk:

Patrz! jak z upadku roślin życie jest wzniesionem
I na powrót w rośliny przechodzi swym zgonem.
Tak wszelkie płody niknąc nowy kształt przywdzieją,
Chwytamy iskry życia i tracim kolejną! [...]
Nic nie jest próżnym, z cząstek całość ta się składa;
Jeden duch dobroczynny, który wszystkim włada...¹³.

Podobne myśli w mniej lub bardziej subtelnej postaci popularyzowała obfita liryka filozoficzna epoki, której cytowanie tutaj nie jest konieczne.

Z obrazu wiecznego ruchu natury, zmienności form materii, z wielkiego procesu przemijania ortodoksyjna filozofia epoki wysnuwała koncepcję moralnej postawy człowieka, wypracowywała syntezę losu ludzkiego. Oparła ją na poczuciu małości człowieka wobec ogromu potęgi Boga, na teleologicznym ujęciu jego losów zależnych od nie znanych mu praw wyższego rzędu, na kontemplatywizmie jako zasadniczym znamieniu postawy poznawczej. Tak popularny w XVIII w. stoik Marek Aureliusz śmieszna kruchość bytu ludzkiego wydobył przez metaforę gnijącego jesienią liścia; cytowany już Pope drwił z samodzielnych zamierzeń ludzkich, pełnych pasji poznawczej, nie liczących się z nieuchronnymi prawami boskimi:

Ta czcza praca śmiech tylko może wzbudzić w niebie,
Które w zwałiskach gruzów szalonych zagrzebie¹⁴.

Wielki myśliciel katolicki Pascal przestrzegał przed dociekaniem praw natury, grożąc człowiekowi, zawieszonemu „między tymi dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością“ — tragiczną alternatywą wyboru¹⁵.

¹³ A. Pope, *Wiersz o człowieku*. Przekład z angielskiego Ludwika Kamińskiego. Warszawa 1816, s. 26.

¹⁴ *Tamże*, s. 42.

¹⁵ B. Pascal, *Nędra człowieka bez Boga*. W tomie: *Myśli*. Przełożył Tadeusz Żeleński (Boy). Wstęp napisała Stefania Skwarczyńska. Warszawa 1953, s. 40.

W tej sytuacji znalazł się dociekliwy bohater *Żeglarza*: odrzucił filozoficzną interpretację natury i losu człowieka, jaką dał teleologizm, jaką przekazała świetnie mu znana filozofia i literatura XVIII w.:

Co żyje, niknie — tak na mnie świat woła.

Przeciwko temu pojęciu człowieka-listka, człowieka-błahostki protestuje wewnętrzne przekonanie poety o niezniszczalności ducha ludzkiego, o jego wiecznym byciu i trwaniu. Niesłuchanie charakterystyczne jest to humanistyczne upatrywanie trwałości w duchu ludzkim, a nie w boskim „duchu świata“. Dla bohatera *Żeglarza* istota tkwi w sferze zagadnień bezapelacyjnie rozstrzyganych w ortodoksyjnym ujmowaniu stosunku duszy ludzkiej do bytu, dotyczy bowiem owej Pascalowskiej „otchłani nicości“. Czy granice bytu ludzkiego są zarazem granicami istoty człowieka — oto palące pytanie, w obliczu którego staje bohater wiersza:

Lecz wszystkoż z nami w tych falach przepadnie?

Wielka księga natury odpowiadała na to pytanie owym słynnym: „co żyje, niknie“. Umysł ludzki nadał temu faktowi dwójką, zasadniczo różną interpretację: ateistyczno-materialistyczną i, wzmiankowaną wyżej, teleologiczną. Każda z nich była dla poety nie do przyjęcia. Swoją natarczywą oczywistością narzucała się zwłaszcza koncepcja materialistyczna i z nią, jako z poważnym przeciwnikiem filozoficznym, podejmuje dyskusję zwrotka centralna dla zrozumienia treści światopoglądowych *Żeglarza*:

...gwiazda ducha zagasnąć nie zdoła
I raz rzucona krąży po niezmiernej głębi,
Póki czas wieczne toczyć będzie koła.

Ostateczny wniosek, jaki bohater wiersza wysnuł z filozoficznej zadumy nad formami ludzkiego istnienia, był krańcowo odmienny zarówno od osiemnastowiecznej elegiki światopoglądowej, jak i od materialistycznych propozycji naukowych. Propagował swoisty, laicystyczny dualizm materii i ducha, wolny od ortodoksyjnego pojęcia Boga — choć nie wykluczający jego istnienia jako przyczyny sprawczej — manifestujący wiarę w niezniszczalność duchowej istoty człowieka. Mickiewiczowskie piękne i abstrakcyjne pojęcie „gwiazdy ducha“ nie ma nic wspólnego z ortodoksyjną kategorią duszy nieśmiertelnej ani z przewidzianymi przez systemy religijne formami jej pozagrobowego bytu. Jest do krańca abstrak-

cyjno-filozoficzne, antydogmatyczne i mimo woli przypomina dualistyczne rozważania o nieśmiertelności duszy — Kartezjusza i Spinozy. A zwłaszcza Spinozy. Wielki materialista siedemnastowieczny usiłował ocalić trwałość „myślącej substancji człowieka“, czyli duszy ludzkiej, w możliwie logicznie uchwytnych formach pozarzeczywistego bytu, stworzył konstrukcję nacechowaną, rzecz jasna, dualistycznym kompromisem, ale doszczętnie wypraną z tak nienawistnych mu, upokarzających godność umysłu ludzkiego, koncepcji teleologicznych i chrześcijańskiego pojęcia Boga.

Jeszcze bliższe związki zdają się łączyć filozoficzne pojęcie ducha w *Żeglarzu* z niemiecką romantyczną filozofią natury, szczególnie w jej Schellingańskiej wersji. W idealistycznej dialektyce młodego Schellinga spotkać się można z tezą o jedności ducha i materii, Boga i przyrody dostępnej ludzkiemu poznaniu, wreszcie o człowieku jako najwyższej formie samouświadomienia natury. Na tej zasadzie człowiek miał możliwość poznania obiektywnie istniejących form materii, poznania absolutu, stawał się częścią absolutu. Ta swoista dialektyka, określana przez Schellinga poetycką metaforą „odysei ducha“, obywając się bez pojęcia Boga osobowego, zakładała jednak nieśmiertelność ducha ludzkiego jako najwyższej samowiedzy przyrody. Jakiś refleks tej Schellingańskiej „odysei ducha“ odnaleźć można w Mickiewiczowskim obrazie „gwiazdy ducha“ krążącej po niezmiernej głębi wszechświata.

Trudno powiedzieć coś wiążącego na temat świadomej parafrazy myśli Schellinga w *Żeglarzu* i źródłowej lektury tekstów tzw. romantycznej filozofii natury przez młodego Mickiewicza. Znajomość pism tego filozofa w Polsce początków XIX w. była w ogóle niewielką i nie przekazywała osiągnięć obiektywno-idealistycznej dialektyki Schellinga¹⁶. Najwcześniejszą wzmiankę listową dotyczącą autora *System des transcendentalen Idealismus* znajdujemy w korespondencji poety z r. 1824, ale — jak przypuszcza Waclaw Kubacki^{16a} — już w czasie studiów uniwersyteckich Mickiewicz był nieźle obeznany z przyrodniczymi podstawami Schellingańskiej spekulacji. Mógł także Schelling dotrzeć do Mickiewicza poprzez lekturę czasopism zagranicznych, mogła to być tylko uderzająca, choć nie przypadkowa zbieżność samodzielnych rozmyślań poety —

¹⁶ Por. S. Harassek, *Józef Gołuchowski. Zarys życia i filozofii*. Kraków 1924.

^{16a} W. Kubacki, „Absolutyzm“ Mickiewicza. W tomie: *Pierwiosnki polskiego romantyzmu*. Kraków 1949, s. 142.

biegnących torem laicystycznych, przypuszczalnie spinozjańskich filozoficznych tradycji przeszłości — z teoriami młodego Schellinga.

Charakterystyczne i wiele mówiące jest zarysowanie się tej zbieżności romantycznego filozofa i romantycznego poety w punkcie apologii wielkości człowieka, traktowanego u Schellinga jako część absolutu, u Mickiewicza — jako duch przez swą nieśmiertelność równy Bogu.

Rozważania poświęcone trwałości bytu ludzkiego odgrywają w wierszu rolę decydującą. Bez nich nie mógłby być podjęty końcowy nakaz walki i patetyczna świadomość mocy człowieka. Bohater wiersza nie mógł znaleźć podstaw do wiary w sens życia i walki w żadnych kategoriach ideowo-moralnych tkwiących w rzeczywistości. Z przenikliwą logiką artystyczną zgrupowane strofy wiersza odsłaniają krok za krokiem wielki dramat człowieka, któremu odebrane zostały wszelkie możliwości realizacji pełni ideału. Przed nihilistyczną decyzją samounicestwienia mogło go uchronić tylko odnalezienie jakiejś nowej wielkiej wartości. Tą wartością staje się dla bohatera on sam — człowiek, jedyna w świecie zjawisk wartość trwała i niezniszczalna, dzięki swej nieśmiertelności równa Bogu. Człowiek stawał się tak wielki, że sądzić go mógł tylko duch rangą mu równy — Bóg:

Sąd nasz, prócz Boga, nie dany nikomu.

Ten dźwignięty do majestatycznych wymiarów człowiek czuł się dość silny, aby samotnie podjąć walkę z morzem wrogich zjawisk. W finale mogła paść optymistyczna mimo wszystko zapowiedź walki: „Ja płynę dalej“.

Bohater *Zeglarza* zgromadził w sobie w postaci zarodkowej cechy, które warunkują późniejszą prometejskość Konrada i jego wielką pychę ludzką, pozwalającą mu „gadać“ z Bogiem. Był postacią otwierającą galerię wspaniałych indywidualności romantycznych, bohaterów-samotników. Wskazywał zarazem na ich wielkość i słabość. Faktem ideowym o ogromnej doniosłości było przyznanie człowiekowi prawa do buntu, złamanie wszelkich norm filozoficzno-moralnych, które mu tego prawa odmawiały. Słabością buntu był jego samotniczy charakter.

W sytuacji historycznej, jaka stała się udziałem Mickiewicza, i nie tylko jego, ten indywidualistyczny charakter buntu był jednak koniecznością.

Z tych pozycji dokonuje Mickiewicz w *Zeglarzu* ideowego obrachunku z filomatyzmem. Nie trzeba udowadniać, że nie ma on nic

wspólnego z egotystycznym odepchnięciem społecznikostwa. Nie jest to także polemika światopoglądowa rozgrywająca się na płaszczyźnie filozoficznej stoicyzmu, jak rzecz ujmuje Wacław Kubacki¹⁷, a częściowo także Stefan Żółkiewski. Godząc się nawet — a zgodzić się trudno — z rzekomo rewolucyjnymi treściami ideowymi tzw. republikańskiego stoicyzmu, który obaj badacze przypisują Mickiewiczowi, niesposób dopatrzeć się w filozoficznej postawie poety — buntownika-indywidualisty — jakichkolwiek konksji ze społeczną moralnością stoików. Chyba że pojęciom tym odbierzemy konkretność historyczną, nadamy im sens metaforyczny — wówczas istotnie każdy akt czynnej walki można będzie nazwać republikańsko-stoickim, podobnie jak w terminologii Górskiego, stosowanej w książce *Pogląd na świat młodego Mickiewicza*, każde wzniosłe przeżycie nazywa się religijnym.

Natomiast na pewno — i tutaj Kubacki wydaje się mieć najgłębszą rację — w kostiumie tej rzymskiej ideologii występują w wierszu spektatorzy-filomaci. Z filomackich dyskusji Mickiewicza wiadomo bowiem, że właściwą im postawą był kontemplatywizm o zdecydowanej proveniencji stoickiej. Wyczuwalny dystans, z jakim w wierszu traktuje się filomatów, wynika ze zrozumiałej, udokumentowanej całym tokiem liryku dojrzałości ideowej, filozoficznej człowieka, który przeżył gorzyc klęski, któremu dane było poznać tak wielkie skomplikowanie zjawisk świata, jakie nie mieściło się w ogóle w ówczesnych możliwościach poznawczych filomatyizmu:

Bo wam mniej widne te czarne chmurzyska,
Nie słychać z dala wichru, co tu liny targa,
Grom, co tu bije, dla was tylko błyska.

Z pełnym poczuciem nieporównywalnej skali doświadczeń ideowych i osobistych dzielących go od filomatyizmu poeta odmawia przyjaciółom prawa osądu swoich czynów. Jest to w pełni zrozumiała, zawsze aktualna zasada sądzenia wartości przez wartość jej równą lub wyższą. Końcowa strofa wiersza mówi jednak więcej. Próbuje stanowisku poety nadać cechy odmiennej postawy etycznej. Wprowadza najwyraźniej konflikt dwu etyk: filomackiej i — można chyba ryzykować to określenie — romantycznej.

Etyka filomatów wyrasta z tradycji tzw. nauki moralnej Oświecenia, opierającej normy społecznego postępowania ludzi na

¹⁷ W. K u b a c k i, *Zeglarz*. W tomie: *Zeglarz i pielgrzym*. Warszawa 1954.

prawie natury, racjonalistycznym myśleniu i poznawaniu świata. Wiekopomną zasługą tej etyki była koncepcja człowieka jako jednostki społecznej podlegającej prawom nowatorsko potraktowanego organizmu społecznego, z którego nie można się wyobcować, którego norm nie wolno gwałcić, choćby ze względu na swój własny, egoistycznie rozumiany interes jednostki. Stosunek człowieka do człowieka normowało nie prawo boskie, nie nakazy religijne czy wytworzone przez ludzi podziały stanowe, lecz zasady wysnute ze wspólnej wszystkim natury ludzkiej, dającej podstawę racjonalistycznie uzasadnionemu kodeksowi „prawa naturalnego“. Humanistyczną treść tak rozumianej natury człowieka wy dobył już Spinoza:

nie możemy nigdy sprawić tego, żebyśmy nie potrzebowali niczego poza sobą do zachowania swego istnienia, żebyśmy żyli tak, iżby nie mieć nic do czynienia z rzeczami, które są poza nami. [...] Nie ma przeto dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka¹⁸.

Polska nauka moralna doby Oświecenia, w osobie jej najwybitniejszych teoretyków i popularyzatorów — Staszica i Kołłątaja, położyła zasady prawa naturalnego u podstaw wychowania obywatelskiego:

Przeto w każdej społeczności wszyscy obywatele między sobą tak związani, iż jeden nie może szkodzić drugiemu, aby tym samym nie krzywdził towarzystwa całego i nie szkodził sobie samemu¹⁹.

Największą cnotą obywatela stawała się zatem użyteczność, a podstawowym nakazem moralnym — przystosowanie swoich pragnień osobistych do rygorów rozumu, chroniących człowieka od kolizji z sobą samym i z interesami innych ludzi. Mówiła o tym słynna Locke'owska definicja cnoty:

Zasada [...] i podstawa wszelkiej cnoty i wartości leży w tym, że ktoś jest zdolny wyrzec się swych własnych pragnień, iść wbrew swym skłonnościom, a postępowość jedynie za tym, co rozum wskazuje mu jako najlepsze, chociaż ochoła skłania się w inną stronę²⁰.

¹⁸ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski. Warszawa 1954, s. 261—262. Podkreślenie moje — A. W.

¹⁹ S. Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*. Wyd. 2. Wrocław 1952, s. 18. Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 90.

²⁰ J. Locke, *Wybór pism pedagogicznych*. Oprac. Hanna Póhaska. Warszawa 1948, s. 54.

Wydaje się, że ta obowiązująca w etyce naturalnej definicja Locke'a od początku dawała koncesje stoickiemu pojęciu stałości, wytrwania, rozumowego pojęcia konieczności. Pełnym człowiekiem stawała się jednostka wówczas, gdy pozbywała się uczuciowego stosunku do rzeczywistości, porzucała namiętności każące jej bezskutecznie stawiać opór obiektywnej potędze praw stojących poza ludzką naturą. Niebezpieczeństwo kontemplatywizmu było tutaj aż nadto widoczne.

Wszystkie niemal złe i dobre cechy etyki oświeceniowej występują w kodeksie moralnym filomatów, z widocznym jednakże zintensyfikowaniem kontemplatywno-stoickiego jej charakteru. Ten typ recepcji nauki moralnej Oświecenia w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. nie był indywidualną właściwością filomatów. Podzielił on losy recepcji całego dorobku myślowego XVIII wieku, umiejętnie oczyszczanego z osiągnięć najbardziej radykalnych społecznie i filozoficznie. Zbadanie losów nauki moralnej w okresie porozbiorowym mogłoby dostarczyć interesującej, a trudno dziś dostępnej dokumentacji. Można jednak przypuścić, że dla wybitnych reprezentantów tradycji oświeceniowej na terenie Wilna, jakimi byli Śniadeccy, profesura uniwersytetu i Towarzystwo Szubrawców, wskazania etyki naturalnej sprowadzały się do zasad ogólnikowego humanitaryzmu (chłop to także twój brat — człowiek), idei dobra powszechnego i wynikającej z niej pożyteczności działania, dyktowanej przez tzw. zdrowy rozsądek. Na tych między innymi zasadach oparty był cały program *Wiadomości Brukowych*, urabiających określony profil ideowo-moralny człowieka. Żądano,

aby ludzie byli użytecznymi sobie i krajowi, ucząc się nauk do tego celu służących; aby nie przestępowali za kres rozumowi wskazany i oddawali cześć pierwszej przyczynie, nie szperając w skrytych tajemnicach jej rządów²¹.

Ta filozofia życiowa, „opierająca się na faktach, nie marzeniach“, znalazła teoretyka w osobie Jana Śniadeckiego, który w późnym, bo z r. 1819 pochodzącym, artykule *O filozofii* szeroko zajął się sprawą stosunku rozumu do namiętności, intelektowi ludzkiemu wyznaczając smutną rolę hamulca wielkich namiętności²².

²¹ *Rozmowa, przechadzka i znowu rozmowa. Wiadomości Brukowe*, 1819, nr 148, s. 164—165.

²² Por. także artykuł Jana Śniadeckiego (*Malwina. List stryja do synowicy. W wyd.: Pisma rozmaite. T. 3. Wilno 1818, s. 183*) wysuwający

Zasady etyki społecznej propagowane przez liberalnych oświeceniowców wileńskich nie tylko spłycały i zawężyły do hasła wymiernej użyteczności sens działania ludzkiego, ale ponadto zmniejszyły zakres indywidualności ludzkiej, odmawiając jej prawa do uczuć wielkich i namiętnych. Według tej etyki człowiek dawał się — używając Mickiewiczowskiej metafory — „cyrklem zmierzyć“, był w tym samym stopniu niewolnikiem praw rozsądku, jak przed przewrotem oświeceniowym — niewolnikiem religii.

Nie wszystkie punkty tej etyki były zbieżne z filomackim pojęciem cnót moralnych — różnił je przede wszystkim stopień nasycenia patriotyzmem i treściami politycznymi. Ale wspólna pozostawała płaszczyzna porozumienia, którą stwarzała definicja Locke'a, ujmowana i przez liberałów wileńskich, i przez filomatów na sposób stoicki, kontemplatywny.

Przeciwko tej etyce, odmawiającej człowiekowi prawa do buntu, do dynamicznej siły namiętności, protestuje ostatnia strofa *Żeglarza*:

I razem ze mną pod strzałami gromu
Co czuję, inni uczuć chcieliby daremnie!
Sąd nasz, prócz Boga, nie dany nikomu.
Chcąc mnie sądzić, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie.

Treści etyczne, jakie przeciwstawia Mickiewicz filomatomowi, są dosyć ogólnikowe, chodziło bowiem nie tyle o zarysowanie programu, ile o emocjonalną siłę protestu. Nie ma jednak podstaw, zwłaszcza w kontekście całego wiersza, do upatrywania tu manifestu egotyzmu, jak sądzili Miller i Kleiner, ani realizacji horacjańskiej zasady wolności, opierającej się na lekceważeniu cudzych sądów, co sugeruje interpretacja Kubackiego. Obie interpretacje imputują Mickiewiczowi postawę aspołeczną. Wniosek — na tle całego wiersza — niemal paradoksalny. Trzeba brać pod uwagę adresata polemiki. Mickiewicz odrzuca ograniczoną etykę nierewolucyjnego społecznikostwa i atakuje ją celnie w najistotniejszych punktach. Wykazuje jej bezsilność wobec wielkości ludzkiej, jej znikome treści poznawcze, poza którymi pozostaje potężny świat uczuć i myśli. Etyka ta mówiła, że wielkie namiętności są szkodliwe.

sentymentalno-stoicką koncepcję szczęścia: „szczęście prawdziwe i trwałe prawie nigdy nie jest udziałem przemijającej gorączki serca; ale poruszeń łagodnych, zaszczerpionych przez rozsądek, a utwierdzonych przez doświadczenie“.

Zakończenie *Żeglarza* dowodziło, że niezależnie od jej pedagogicznych wskazań, one właśnie rządzą naturą ludzką i wymykają się empirycznej dokładności poznania. Mickiewicz wskazywał na bogactwo i skomplikowanie natury ludzkiej, której ta etyka nie znała, odkrywał nowe prawdy o człowieku, których nie umiał dostrzec mechanistyczny materializm XVIII w. i racjonalistyczna etyka moralna. Był tutaj wierny swoim własnym uczuciom i doznaniom głęboko przeżywającego świat człowieka. Z okazji filomackich dyskusji wokół pojęcia ideału Mickiewicz pisał do Jeżowskiego:

Było mnie w szal filozoficzny nie wprowadzać; masz teraz pół ćwiartki dziwactwa, którego sam nie rozumiem, ale które sam czuję²³.

Do tej myśli, odzwierciedlającej trudności intelektualnego opanowania duchowych procesów uczuć człowieka, nawiązuje finał *Żeglarza*, atakując jednocześnie bezsilność poznawczą filomackiej etyki.

W *Żeglarzu* Mickiewicz ostrzej niż kiedykolwiek dojrzał sprzeczności ideowe tkwiące między nim a filomatyzmem i potrafił im nadać kształt o wiele bardziej konkretny niż w poprzedzającym *Odę do młodości* okresie dyskusji dotyczącej pojęcia pełni ideału. Sprzeczności ujmuje w płaszczyźnie etycznej tak dalece nasyconej problematyką ideową, że trudno uchwycić granicę, gdzie rozbieżności etyczne zmieniają się w polityczne. Hasło walki rzuca bohater *Żeglarza* wbrew normom etycznym filomatyzmu, wbrew taktyce działania Towarzystwa, a to — niezależnie od świadomości poety — oznaczało już odmiennosć poglądów politycznych.

Waga problemów, jakie podejmuje Mickiewicz w *Żeglarzu*, ważkość rozstrzygnięć, które w tym wierszu padają, wykraczają daleko poza rodzime spory filomackie. Dlatego *Żeglarz* jest czymś więcej niż polemiką z filomatyzmem — jest dyskusją z określoną postawą filozoficzną, w ostatecznych konsekwencjach antyrewolucyjną; w kolosalnym skrócie metaforycznym przynosi silnie skonstrastowaną prezentację odmiennych stanowisk ideowych. *Żeglarz* był głosem pokolenia przyszłej insurekcji listopadowej, dla którego decyzja walki z despotyzmem nieodłącznie związała się z koniecznością ostrej dyskusji światopoglądowej wewnątrz własnego społeczeństwa, polemiki z koncepcjami kompromisu życiowego i poli-

²³ *Archiwum Filomatów*, cz. 1, t. 2, s. 331.

tycznej bierności. *Żeglarz* domagał się prawa do walki i zdobywał dla tego prawa uzasadnienie moralne.

Młodzi szturmani nadchodzącej burzy znajdowali w liryku Mickiewicza najistotniejszą część swego własnego dramatu ideowego i własne wyznanie wiary. *Żeglarz* był głosem ich sumienia, w ich imieniu za świętą i jedynie godną człowieka ogłaszał tę filozofię życia, która dziś żądając walki, jutro musiała przyzwolić na bunt.