

# Maria Janion

---

"Posłannicy słowa. Hoene-Wroński. Towiański. Mickiewicz", Adam Sikora, Warszawa 1967, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, ss. 352 + 3 wklejki ilustr. : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 59/4, 370-377

---

1968

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

doznają klęski, a Resurrecturi odnoszą moralne zwycięstwo. Z historycznego punktu widzenia zarówno Brühl jak i Sułkowski są dla Kraszewskiego postaciami negatywnymi. Mimo to autor decyduje się na sformułowanie pozytywnej racji moralnej, czyniąc jej rzecznikiem Sułkowskiego. Podobną rację moralną zawiera *Banita* (1885). Jedyną grupą społeczną, wobec której pisarz rzeczywiście zajmuje „niedwuznacznie wroga” postawę, są dorobkiewiczze. Ale też fakt ten ma w XIX w. określoną wymowę.

Refleksje te nie są wyrazem lekceważenia niewątpliwych zasług Kraszewskiego, lecz sformułowano je w intencji nadania tym zasługom właściwej rangi, mocno zawyżonej pod piórem Wincentego Danka.

Na zakończenie dwa uzupełnienia. Jednym z najistotniejszych problemów warsztatu Kraszewskiego jest sprawa prawdy historycznej i prawdy artystycznej naukowego i literackiego sposobu ukazywania dziejów. Danek poświęca tym zagadnieniom wiele miejsca, głównie we wstępie do *Zygmuntowskich czasów*, ale i na kartach omawianej pracy. Do ciekawych konkluzji badacza warto dodać uwagę, iż dręczący pisarza problem „ożenku romansu z historią” został pomyślnie rozstrzygnięty — być może nie bez pomocy romantycznej historiografii francuskiej. Jej przedstawiciele (m. in. A. Thierry) sądzili, iż właśnie twórczość literacka jest najwłaściwszą formą naukowego poznania przeszłości. W świetle takiego poglądu stanie się zrozumiałym sens oświadczenia pisarza w przedmowie do *Zygmuntowskich czasów*: „Było to studium historyczne z XVI wieku wplecione w powieść [...]”<sup>11</sup>. I wreszcie drobna uwaga do s. 19: drukowana w r. 1843 powieść *Banita*, nie dokończona, tyczyła wydarzeń dziejących się na początku w. XVII i oprócz tytułu nie miała nic wspólnego z powieścią wydaną w r. 1885 i opisującą czasy Batorego<sup>12</sup>.

Mieczysław Inglot

Adam Sikora, POŚLANNICY SŁOWA. HOENE-WROŃSKI, TOWIAŃSKI. MICKIEWICZ. Warszawa 1967. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, ss. 352 + 3 wklejki ilustr.

Ta książka musi przede wszystkim nastęrczać uwagi o sztuce interpretacji. Chociaż autor w większości wypadków miał do czynienia z tekstami, które wielokrotnie traktowano jako dokumenty romantyczno-mistycznych aberacji, i był poddany z pewnością ciśnieniu takiej tradycji, to jednak umiał zastosować wobec nich postępowanie metodologicznie najtrafniejsze: ujął je jako teksty sensowne, znaczące, spójne i — w ramach właściwych im założeń — konsekwentne.

Towiański — pisze Adam Sikora — był „w oczach swoich zwolenników twórcą całościowej wizji, integralnego światopoglądu o nieprzemijających wartościach teoretycznych i praktycznych” (s. 160). Dla przeciwników towianizmu zaś była to mętna, jeśli nie obłąkańcza zgoła — gadanina bez ładu i składu. Podążając tym tropem, późniejsi badacze „w zażenowaniu pomijali teoretyczną warstwę przekonań Towiańskiego, a jego zwolenników czuli się w obowiązku rozmaitymi okolicznościami usprawiedliwić” (s. 161). Autor zrywa z podobnymi praktykami. Pyta o strukturę „całościowej doktryny” Mistrza. Analizuje myśl Towiańskiego.

<sup>11</sup> Kraszewski, *op. cit.*, s. 3.

<sup>12</sup> Zob. też *Nowy Korbuz*, t. 12.

Pisze studium z zakresu historii idei. W tym zadaniu przyświeca mu dewiza o „współodczuwaniu, bez którego wszak pełne rozumienie nie jest możliwe” (s. 143).

Sikora dokonał więc tego, co proponuje wybitny interpretator i teoretyk interpretacji, Karol Kerényi: „Interpretacja w kręgu hermeneutycznym to stworzenie sobie duchowego domostwa”<sup>1</sup>. A jest to przecież parafraza sądu Wilhelma Diltheya — twórcy „humanistyki rozumiejącej”: „W ogóle w tym historycznym i podającym się rozumieniu świecie jesteśmy jak w domu, rozumiemy sens i znaczenie wszystkiego, jesteśmy wpłeceni we wspólnoty”<sup>2</sup>.

Oczywiście, ktoś mógłby uważać takie „duchowe domostwo”, z Hoene-Wrońskim, Towiańskim i Mickiewiczem — towiańczykiem, za nieco paradoksalne w działalności naukowej człowieka współczesnego i do tego jeszcze — marksisty. Ale to są konieczne konsekwencje przyjętej postawy, postawy „humanistyki rozumiejącej”.

Powtórzmy jeszcze pytanie Kerényiego — czy stworzenie tego rodzaju stosunków „rozumiejących” pomiędzy tekstem a interpretatorem (podkreślam: interpretatorem, nie interpretacją) da się jeszcze kwalifikować jako naukowe? Tu oczywiście paść mogą tylko cytaty z wielkiego fizyka, Wernera Heisenberga: „Musimy więc pamiętać, że tym, co obserwujemy, nie jest przyroda sama w sobie, lecz przyroda, jaka nam się jawi, gdy zadajemy jej pytania we właściwy nam sposób”<sup>3</sup>. A więc, jak przypomina Kerényi, nauki przyrodnicze ukazują przecież nie obraz natury, lecz obraz naszego stosunku do natury. „Nie możemy pomijać faktu, że twórcami nauk przyrodniczych są ludzie. Nauki przyrodnicze nie opisują »po prostu« przyrody, nie opisują one przyrody »samej w sobie« i nie wyjaśniają, jaka ona jest »sama w sobie«. Są one raczej pewną komponentą wzajemnego oddziaływania między przyrodą a nami; opisują przyrodę poddaną badaniom, które prowadzimy we właściwy nam sposób, posługując się swoistą metodą”<sup>4</sup>. Jeśli tak mówi Heisenberg o naukach przyrodniczych, to tym bardziej nauki humanistyczne mogą i muszą siebie traktować jako „komponentę wzajemnego oddziaływania” między człowiekiem współczesnym a przeszłością; tym bardziej zatem mogą i muszą uprawiać tematyzację narzuconą przez tę współczesność — z całą zresztą świadomością tego, co „nasze”, współczesne, i tego, co pochodzi z badanej, minionej epoki. Z całą „nadświadomością” więc również i własnych determinizmów, wpływających na kąt patrzenia.

Tak właśnie postępuje Sikora w najlepszym z zamieszczonych w tomie trzech studiów, w rozprawie o Towiańskim jako „rewelatorze nowego objawienia”. Krzyżuje tu autor umiejętnie kilka punktów widzenia (punkt widzenia wrogów, punkt widzenia zwolenników, punkt widzenia współczesnego badacza), starając się utrzymać równowagę między świadomością tamtej epoki a współczesnymi nam kategoriami interpretacji naukowej. Zdaje sobie sprawę jednocześnie z tego, że tamta świadomość nie jest do końca przekładalna i nie może być przełożona na nasz język i że w odsłanianiu zderzeń „języków” dwóch epok tkwi właśnie cała sztuka interpretacji.

<sup>1</sup> K. Kerényi, *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej*. Przekład: M. Kurecka. „Poezja” 1967, nr 9, s. 91.

<sup>2</sup> Cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 92.

<sup>3</sup> W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*. Tłumaczył S. Amsterdamski. Warszawa 1965, s. 41.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 68—69.

Godne najwyższej uwagi jest to, że tak znakomicie uporał się autor z Towiańskim. To pierwsze studium tej klasy w naszej literaturze przedmiotu, w której przecież nie brakło ani pisanych na klęczkach wyznawczych apologii, ani sztycherznych prześmiewek z „szarlatana”. Wielcy znawcy epoki — jak Juliusz Kleiner — utopili Towiańskiego w oceanie popisowych wywodów z zakresu genealogii i filiacji. Jest przecież w sprawie „mistrza Andrzeja” jakaś „tragedia polskiego życia duchowego”, którą tak genialnie wyczuł Stanisław Brzozowski. W swej powieści *Sam wśród ludzi* tak każe przemawiać niemieckiemu profesorowi filozofii do młodego Polaka: „Wy nie umiecie przyjmować rzeczywistości; wy mówicie: poświęciliśmy się za was. My nie przeczymy; my odpowiadamy: przyjmujemy waszą ofiarę. Rozbiór Polski był usankcjonowaniem jej rzeczywistej ofiary i służby. [...] Wy mówicie: oddaliśmy wam nasze życie, bo uwierzyliśmy, że tak było trzeba. My odpowiadamy: tak jest, oddaliście nam wasze życie i my mieliśmy obowiązek i mieliśmy także odwagę i męstwo wziąć je. Wyście dali, myśmy przyjęli; nie ma więc was, według tego właśnie prawa, na które powołujecie się, ale wy chcecie mieć prawa jako ci, co oddali życie, jednocześnie chcecie życie zachować. Oddaliście swe istnienie za Europę, ale właśnie dlatego sami przestaliście być Europą [...]. Chrystus nie mógł jednocześnie umrzeć i być gościem zaproszonym na dwór Cezara, który wynagrodzić mu miał jego ofiarę”<sup>5</sup>.

Oto paradoks polskiego mesjanizmu. Sformułowany on został w języku tej filozofii niemieckiej, która doszła do przekonania, że to, co rzeczywiste, jest rozumne. Rozumna rzeczywistość wchłonęła więc polską ofiarę — bez reszty. Ale i wtedy, kiedy znamy pułapkę owego paradoksu, pozostaje w nim przecież błysk zjadliwej przenikliwości: jak jednocześnie umrzeć z poświęcenia i żyć w triumfie?

Autor *Postaników Słowa* uchwycił ten paradoks w swoich kategoriach interpretacyjnych — w antynomii: „Otóż naturalną tendencją mesjanizmu jest dążenie do totalizacji, wynikające z założenia, iż każdy fragment rzeczywistości może być wyjaśniony i usensowniony jedynie przez odniesienie do absolutu; zarazem jednak odwołanie się do historycznej rzeczywistości i wysiłek jej konceptualizacji w konsekwencji modyfikuje, a niekiedy dezintegruje samą wizję absolutu” (s. 9).

Czy autorowi udało się do końca uniknąć dwóch niebezpieczeństw, jakie może nasuwać tzw. przeżywająca interpretacja hermeneutyczna, tj.: modernizacji i immanentyzmu? Jeśli niekiedy w te zagrożenia się uwikłał, to z pełną świadomością ich nieuchronności.

W którym punkcie mianowicie interpretacja Sikory zbyt trąci modernizacją? Moim zdaniem autor trafnie wydobyl antynomię historii i wieczności jako jedną z podstawowych antynomii mesjanizmu. Ale jednocześnie biegun historii w tej antynomii potraktował niekiedy zbyt abstrakcyjnie, zbyt podrzędnie. Toteż mimo wstępnych zastrzeżeń przeciw nieprecyzyjności i ahistoryczności definiowania mesjanizmu w perspektywie eschatologicznej, autor nie uniknął wyłączności tej perspektywy, zwłaszcza że nie dopełnił rzuconej na wstępie obietnicy przedstawienia po dokonaniu analiz historycznych „pewnego generalnego modelu mesjanizmu”.

Indywidualności polskich mesjanistów ujął Sikora w gruncie rzeczy z punktu widzenia ciągle tej samej opozycji, która w jego przekonaniu, jak można sądzić, stanowić ma zasadniczy rys strukturalny romantycznego mesjanizmu.

<sup>5</sup> S. Brzozowski, *Sam wśród ludzi*. Kraków 1957, s. 342.

W tym zakresie słuszniejsze wydają mi się sądy Andrzeja Walickiego; pragnie on stworzyć „taki model mesjanizmu, który uwzględniając w całej pełni jego podobieństwa strukturalne i możliwości związków genetycznych z millenaryzmem, uwydatniałby zarazem, że dziewiętnastowieczny mesjanizm nie jest wyłącznie, ani nawet przede wszystkim, formą świadomości religijnej”. Dla Walickiego mesjanizm ten jest „pewną odmianą utopizmu”, a świadomość mesjanistyczna — pewnym typem „świadomości utopijnej”, w jakiej „wizja ideału łączy się z poczuciem misji, a więc zadania, które wyższa wola każe ludziom wykonać dla spełnienia swych planów”. A zatem „poczucie misji, [...] wyraźnie odróżniające mesjanistów od zwyczajnych utopistów, było poczuciem spełniania w wyższej woli realizującej się w procesie historycznym. Stąd historiozoficzność mesjanizmu”<sup>6</sup>. Historiozoficzność owa została nieco przez Sikorę zaniedbana.

Nie kwestionuję w mesjanizmie ważności antynomii historii i wieczności, która jest w moim przekonaniu charakterystyczna dla wszystkich doktryn nowożytnych sytuujących się na pograniczu chrystianizmu i historyzmu, a więc musi być obecna w romantyzmie. (Sam autor na s. 239—240 dowodzi, że antynomia ta jest „stara, jak stare jest filozoficzne myślenie i wszelka refleksja nad kondycją ludzką”.) W naszym dwudziestowiecznym myśleniu jest to konflikt między historycznym relatywizmem a poszukiwaniem „absolutnego” punktu oparcia. Czy jednak dla mesjanizmu polskiego — tak zresztą jak konsekwentnie dla całego naszego romantyzmu — nie jest sprawą najdonioślejszą, że ta ogólna kategoria przybiera charakter antynomii jednostki i zbiorowości, a mówiąc ściślej: wolności jednostki i wolności narodu? Mesjanizm polski był właśnie drogą dziwnego pogodzenia tych sprzecznych tendencji.

W tym momencie potrzebny mi ekskurs na temat III części *Dziadów*. Ale musi go poprzedzić krótka polemika z Sikorą. Konstruuje on mniej więcej taką ewolucję poglądów Mickiewicza: próba syntezy historii i eschatologii w III części *Dziadów* oraz w *Księgach*, potem następuje niejako dezintegracja planów historii i wieczności. (Nb. autor sądzi, iż Mickiewicz zamilkł jako poeta właśnie wskutek niemożności „przewyciężenia antynomii, w którą się uwikłał” (s. 294). Nie bierze tu zupełnie pod uwagę rozprawki Wiktora Weintrauba pt. *Dlaczego Mickiewicz przestał pisać?* Weintraub suponuje, iż dlatego, że „nagle utracił talent”, co rzuca światło na „arcyldzki wybieg instynktu poety, który zaniemógł” i usiłował dopracować się „innych legitymacji wodzostwa” — właśnie poprzez tzw. życie czynne<sup>7</sup>.) Jednym z istotnych czynników akcesu Mickiewicza do towarzyszenia ma stać się nadzieja odnalezienia w nim utraconej syntetyzującej formuły. *Towiański, czyli obietnica syntezy* — brzmi tytuł jednego z rozdziałów. „Dwie istotne dla światopoglądu poety sfery — porządek wieczności i porządek historii — mimo wysiłków zjednoczenia występowały rozdzielnie, prezentując swoją wzajemną obcość. Otóż Towiański otworzył przed Mickiewiczem szansę »wielkiego uzgodnienia«, wzbudził nadzieję, które rychło przemieniły się w radosną pewność” (s. 296—297). Prelekcje paryskie — to właśnie próba syntezy. Potem jednak następuje „krach syntezy” i „dezintegracja mesjanistycznej wizji”.

Otóż podkreślam: nie uważając antynomii czasu i wieczności za mało istotną w polskim mesjanizmie i uznając ewolucję przekonań Mickiewicza, sądzę jednak,

<sup>6</sup> A. Walicki, *Mickiewicz a Cieszkowski*. „Archiwum iHistorii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 13 (1967), s. 179—180.

<sup>7</sup> W. Weintraub, *Dlaczego Mickiewicz przestał pisać?* W zbiorze: *Mickiewicz żywy*. Londyn 1955, s. 70—81.

że w III części *Dziadów* zawarte zostały główne wątki mesjanistyczne. Doszło potem oczywiście do pewnych przesunięć, wyostrzeń, modyfikacji, ale model mickiewiczowski w zasadzie jest ciągle ten sam.

Rozpatrzmy zatem III część *Dziadów* jako podstawową „strukturę mesjanistyczną”. Owszem, czas historyczny i wieczność są tu jak najbardziej obecne. Ale są w końcu podporządkowane problematyce, która pojawia się w dwóch najważniejszych członach utworu: w *Wielkiej Improwizacji* i w *Widzeniu księdza Piotra*. W *Improwizacji* wybuch indywidualizmu i całkowita klęska tak pojętej pychy jednostki. W *Widzeniu* triumf idei ponadindywidualnej, triumf mesjanizmu i zapowiedź zwycięskiego pochodu „namiestnika wolności na ziemi widomego”. Triumf Polski jako Chrystusa narodów. Problem, który nurtował Mickiewicza w IV części *Dziadów*, w *Konradzie Wallenrodzie*, problem jednostki i zbiorowości, wolności indywidualum i wolności narodu — tu znajduje swoje rozwiązanie, i to takie, które zostanie przez poetę przyjęte jako obowiązujące już do końca.

Dla polskiej mentalności romantyczno-mesjanistycznej jest to kwestia zasadnicza. Sikora natomiast jakby leciutko tę mentalność odbarwił, wyeksponował problematykę, która niewątpliwie bardziej łączy „nas” dzisiejszych z tamtymi mesjanistami. Może to i słuszna droga przełamywania uprzedzeń ideologicznych i eliminowania poczucia obcości, znoszenia dystansu historycznego i stwarzania wspólnoty problematyki. Bo oczywiste jest, że pod wezwaniem „Polska Chrystusem Narodów” gorzej już moglibyśmy się z naszymi mesjanistami porozumieć. Niemniej, jeśli uznać przedstawioną pracę za tzw. przetarcie dróg, to problem, o którym mowa, pozostaje otwarty. Wystarczy nań spojrzeć od strony kolizji indywidualizmu romantycznego i mesjanizmu romantycznego, kolizji tak wyostrojonej w *Dziadów* części III.

Interpretacja Sikory bywa niekiedy nazbyt jednak immanentna — i to immanentna pod naciskiem narzuconego sobie rygoru metodologicznego, a nie wskutek nieznajomości kontekstu (o świetnej znajomości epoki świadczą erudycyjne przypisy — właśnie przypisy! — wypuklające związki badanych zjawisk z głównymi wątkami ideowymi okresu). Obecnie postaram się skoncentrować na prowokujących do dyskusji przejawach owego immanentyzmu.

Autor podjął się trudnego zadania: ukazać realizację „generalnego modelu mesjanizmu” w trzech wersjach indywidualnych (Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz). Wybrane przez Sikorę ujęcie jest więc ujęciem „według indywidualności”. W ten sposób otrzymaliśmy trzy portrety, które jednocześnie mają stwarzać podstawę swoistej „monografii polskiego mesjanizmu”. Przypuszczam, że na wyborze takiego ujęcia zaważyło właśnie dążenie do maksymalnego wnikięcia w „materię historyczną”, w subiektywne konkretyzacje idei mesjanizmu. Niemniej w tych trzech portretach — zgodnie z założeniem autora — winien się ujawnić „generalny model mesjanizmu” i wobec tego za każdym razem winniśmy otrzymywać wytłumaczenie wszelkich składników tego modelu, jego indywidualnej artykulacji, jego wewnętrznego rozwoju. Tak też Sikora starał się postępować, i na ogół z dużym powodzeniem. Kilka jednak spraw niedostatecznie się wyjaśnia. Pozwolę sobie postawić trzy pytania:

1. Jak z systemu Hoene-Wrońskiego „wywija się” — żeby użyć ulubionego wyrażenia epoki — idea narodów słowiańskich i ich posłannictwa? Oczywiście tłumaczenia „wpływologiczne” niewiele tu mogą wyjaśnić. Autor ukazuje nam Hoene-Wrońskiego jako filozofa o rozmachu oświeceniowo-universalistycznym, który u progu lat trzydziestych dokonuje rehabilitacji idei narodowości, i pisze: „Nie trzeba chyba dodawać, iż ów zwrot do narodowości znakomicie korespondo-

wał z ogólnym klimatem intelektualnym romantycznej epoki" (s. 94). Wprawdzie w toku wcześniejszych wywodów Sikora nie wspominał o związkach filozofii Hoene-Wrońskiego z romantyzmem, więc to zestawienie trochę nas zaskakuje. Ale zarazem prowokuje do pytania: skąd ta „korespondencja”? I dlaczego ów mesjanizm tak niebezpiecznie utożsamia się z panslawizmem? Autor pisze, że dla Hoene-Wrońskiego pojednanie Rosji i Polski jest rozwiązaniem antynomii „praw człowieka” i „prawa boskiego”. Zostało to powiedziane w języku Hoene-Wrońskiego i owszem, wskazuje na koherencję tej doktryny, na spójność jej podstawowych kategorii. Ale musi nas interesować owa szczególna wizja Rosji — i u Hoene-Wrońskiego, i u Towiańskiego (wszak posądzanego współcześnie o kompletne „zmoskalenie się”), a i Mickiewicz był oskarżony na podstawie prelekcji paryskich o zbytnią fascynację Rosją. Więc czy to u Hoene-Wrońskiego ułomność charakteru (przecież właśnie ten filozof „sprzedał absolut” nieszczęsnemu nicejskiemu kapitaliście; Józef Ujejski sądził, że Hoene-Wroński lubił się płaszczyć, schlebiać „wszystkim monarchom i rządóm”, ze szczególnym wyróżnieniem rosyjskiego, by być doradcą cesarzy i papieży, bo to „mogło być zupełnie przyjemne, pomijając już rentowność”<sup>8</sup>), czy też jakaś głębiej sięgająca, powszechniejsza konsekwencja systemu mesjanistycznego? A jeśli tak, to w jakim punkcie systemu konsekwencja ta pojawić się musi? Może przykład Hoene-Wrońskiego byłby szczególnie dogodny, by sformułować odpowiedź na tak postawione pytanie.

Podobne kwestie nasuwa interpretacja doktryny Towiańskiego. „W historyzoficznej wizji Towiańskiego pojawiło się więc pojęcie »narod«” (s. 224). Ale jak się pojawiło, na mocy jakiej konsekwencji systemowej — tego nam autor nie tłumaczy.

2. Wyjaśnienia wymaga również kwestia, jak sekta oddziaływała na poglądy Mickiewicza, tzn. jak „sekciarstwo”, „sektowość” określa również strukturę tych poglądów. Sikora problem sekty omówił w portrecie Towiańskiego, ale nie podjął sprawy socjologicznego uwarunkowania przez „sektowość” poglądów Mickiewicza. A przecież sytuacja (i to właśnie sytuacja Mickiewicza, który był poetą, Mickiewicza walczącego w dalszym ciągu o pozycję przywódcy narodu) mogła się tutaj kształtować w myśl formuły Wacha: „Prestiż przywódcy religijnego może spowodować nawet zmiany jego samoświadomości (autointerpretacji) i roszczenia. Można tutaj ująć rzecz paradoksalnie, stwierdzając, że z socjologicznego punktu widzenia skutek wywołuje przyczynę”<sup>9</sup>. Sądzę, że „sektowość”, wywołująca stałą oscylację między „formalizacją” a „interioryzacją”, stanowi istotny składnik poglądów Mickiewicza w latach czterdziestych.

3. Ostatni krąg problemów, którymi chciałabym się zająć, dotyczy wzajemnych związków mesjanizmu i romantyzmu. Autor kwestię tę porusza w rozważaniach wstępnych, potem powraca do niej sporadycznie — jednak niewątpliwie w sposób nadto immanentny, ograniczony do interpretacji wewnętrznych problemów mesjanizmu, a nie wskazujący na charakter osadzenia mesjanizmu w światopoglądzie romantycznym. Owszem, na początku rozprawy postawił tezę następującą: „Mesjanizm pojawia się wtedy, gdy już ukonstytuował się romantyczny świat i gdy ujawniły się jego wewnętrzne konflikty, stając się odpowiedzią na opozycyjność i wewnętrzne rozdarcie romantycznych świató-

<sup>8</sup> J. Ujejski, *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*. Warszawa 1925, s. 147.

<sup>9</sup> J. Wach, *Socjologia religii*. Tłumaczyli z angielskiego Z. Poniatoński i B. Wolniewicz. Warszawa 1961, s. 318.

poglądów” (s. 10; podkreślenie M. J.). Tezy tej autor w toku dalszych wywodów już nie rozwija, a budzi ona w podanym sformułowaniu pewne zastrzeżenia. Np. jak w takim ujęciu traktować to wszystko, o czym pisał Ujejski w *Dziejach mesjanizmu polskiego* (do 1830 r. przecież), a zwłaszcza mesjanizm Woroniczowski? To jedno. A drugie: jak wytłumaczyć mesjanizm Hoene-Wrońskiego? W sposobie zaprezentowanym przez Sikorę tego mesjanizmu wyjaśnić się nie da. Bo przecież w r. 1803 (w którym Hoene wydał *Philosophie critique, découverte par Kant, et fondée sur le dernier principe du savoir*) „świat romantyczny” jeszcze się w Polsce nie ukonstytuował. Istnieje, jak sądzę, możliwość rozwiązania tej kwestii, ale odbiega ona nieco od toku interpretacji Sikory. Można Hoene-Wrońskiego traktować jako romantyka (zwłaszcza ze względu na ideę „tworzenia”, tak istotną w jego poglądach), ale chyba nie w porządku polskiego romantyzmu, lecz romantyzmu niemieckiego. Bo to wygląda na jenajski okres romantyzmu niemieckiego.

W takiej perspektywie jednak inaczej, niż proponuje autor, winna być ujęta kwestia stosunku Hoene-Wrońskiego do kantyzytu. W podsumowaniu swych rozważań pt. *Między nowatorstwem a epigonizmem* Sikora pisze: „Doktryna Wrońskiego była fenomenem epoki przejściowej pomiędzy Kantem a romantyzmem. Fenomen taki jest z natury swej paradoksalny” (s. 124). Dlaczegoż paradoksalny? Bo nie należy już do „formacji starej”, ale nie należy jeszcze do „epoki nowej”. Otóż w tym punkcie musi wynikać kwestia kantyzytu i romantyzmu. Wydaje mi się, że autor nie docenia po prostu tego, jak bardzo „kantowski” był romantyzm niemiecki; pokazał to kiedyś Zygmunt Łempicki w oparciu o niemiecką literaturę przedmiotu. Nie była to więc bynajmniej „stara formacja”. Zwłaszcza zaś poznanie podmiotowe jako podstawa subiektywizmu oraz idea sztuki jako miejsca przezwyciężenia napięcia między ideałem a rzeczywistością — to są wątki kantowskie w romantyzmie europejskim. W podobnym ujęciu typologicznym mesjanizm Hoene-Wrońskiego może być rozważany w związku z romantyzmem.

W każdym z trzech rozdziałów książka Adama Sikory posuwa naprzód naszą wiedzę o mesjanizmie romantycznym. Analiza pism Hoene-Wrońskiego przynosi przejrzyste i przekonująco udowodnioną tezę, iż filozofia autora *Prodrumu mesjanizmu* „stanowiła dość spoisty amalgamat mistycyzmu i racjonalizmu” (s. 41). Tutaj sformułowano istotną charakterystykę podstawowej antynomii romantycznego indywidualizmu: jednostka wyraża siebie, ale zarazem jest narzędziem sił ponadindywidualnych, które przez nią przemawiają. Znakomicie przedstawiony został Towiański, zwłaszcza w podrozdziale *Prorok i emigranci*, w którym autor przenikliwie i trafnie zanalizował socjopsychologiczne uwarunkowania adoracji, a wreszcie i deifikacji Mistrza, nie poddając się łatwiznie frazesu o „zamaconych głowach” wielbicieli Towiańskiego. Jedną z najbardziej odkrywczych partii książki przekonująco wyjaśnia to, jak kult Towiańskiego spowodowała jego umiejętność wskazania współczesnym wyjścia poza antynomię tego, co cielesne, i tego, co duchowe, zaspokojenia marzeń o „koherencji osobowości, tak antynomicznie rozdwojonej w romantycznym świecie na sferę wzniosłych ideałów i pięknych uczuć oraz trywialnej, obmierzłej codzienności” (s. 159). Stąd trafna interpretacja funkcji metempsychozy w towianizmie jako „możliwości przezwyciężenia poczucia obocości w świecie”, „nawiązania intymnej łączności z całym narodem i całą jego historią” (s. 174, 175). Myśl Towiańskiego, według Sikory, poruszała się między dwoma biegunami: akceptacją świata i jego totalną negacją, obecnością w świecie i obocością wobec niego. „W antynomii tej dochodziła do głosu autentyczna sytuacja ludzi, których Towiański był wyrazicielem” (s. 185). Na przykładzie późnego Mickiewicza zaś autor przejmująco ukazał „główne antyno-



mie romantycznego stylu myślenia". Na uwagę zasługuje zwłaszcza interpretacja *Zdań i uwag*.

Ogromną zaletą Adama Sikory jako badacza jest umiejętność porządkowania złożonego materiału, systematycznego i jasnego wykładu. Po raz pierwszy w naszej literaturze przedmiotu otrzymaliśmy książkę tak rozważnie, z maksymalnym szacunkiem i lojalnością, a jednocześnie z koniecznym naukowym krytycyzmem przedstawiającą poglądy polskich mesjanistów.

Maria Janion

Władysław Słodkowski, „SYZYFOWE PRACE” STEFANA ŻEROMSKIEGO. STUDIUM MONOGRAFICZNE. Wrocław—Warszawa—Kraków 1966. Zakład Narodowy im. Ossolińskich — (Wydawnictwo), ss. 334, 2 nlb. „Biblioteka Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”. Tom VII.

*Syzyfowe prace*, jedna z najznakomitszych, a bodaj czy nie najlepsza literacko powieść Żeromskiego, zasługiwały od dawna na odrębną, gruntowną monografię. Sugerował konieczność napisania takiego studium już w okresie międzywojennym Waclaw Borowy w swej znanej próbie nowego odczytania tej powieści „po latach”, domagano się tego wyraźnie w różnych publikacjach krytycznych także po wojnie. Zdobył się wreszcie na zrealizowanie owego zamówienia naukowego i społecznego Władysław Słodkowski, ogłaszając w r. 1966 obszerną rozprawę doktorską, pomyślaną jednocześnie jako hołd osobisty autora dla twórcy *Syzyfowych prac* w setną rocznicę urodzin pisarza.

Książka Słodkowskiego dzieli się na dwie, nierówne rozmiarem, części. Pierwsza, obszerniejsza, poświęcona jest historycznoliterackiej i ideologicznej interpretacji dzieła; druga, objętością skromniejsza, jego analizie formalnej. Co wnosi ta książka do wiedzy naszej o Żeromskim, jakie są jej osiągnięcia czy też jakie ewentualnie budzi zastrzeżenia, o tym pewne wyobrażenie dać może krótki przegląd krytyczny jej zawartości. Otóż to, co określiliśmy jako interpretację historycznoliteracką i ideową, obejmuje rozdziały poświęcone genezie powieści, dziejom jej powstawania, jej walorom dokumentarnym, wreszcie określeniu tzw. myśli przewodniej i idei utworu. Analiza formalna obejmuje problemy kompozycji, kreowania postaci, stylu i języka, narracji i narratora, epickiego kształtu powieści oraz jej miejsca na tle estetycznych prądów epoki. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tym rozdziałom i kwestiom w nich rozpatrzonym.

Rozdział o genezie powieści wprowadza nas w ten świat doświadczeń i w tę atmosferę ideowo-emocjonalną, które kształtowały dzieciństwo i wiek młodości — czy pisarza. Rozdział nie wychodzi w zasadzie poza wiadomości na ogół znane, od których rozpoczyna się każda z istniejących biografii pisarza. Raz więc jeszcze mówi się tu o urokach i o urodzie krainy lat dziecińczych Żeromskiego, o powstańczych tradycjach tego regionu i patriotycznej atmosferze rodzinnego środowiska, o obserwacjach społecznych, jakie na skutek specyficznej sytuacji osobistej miał Żeromski sposobność poczynić już we wczesnych latach swojej młodości. Zapewne konieczność ponownego przytoczenia znanych powszechnie faktów dałaby się jakoś wybronić, bo ten splot okoliczności towarzyszących najwcześniejszym stadiom biografii Żeromskiego stanowił jakąś generalną przesłankę działalności twórczej późniejszego pisarza, ale wyczuwa się tu jednocześnie brak wskazania owych przesłanek bardziej wewnętrznych, formujących niejako bez-