

# Andrzej Walicki

---

"Adam Mickiewicz. Au carrefour des romantismes européens. Essai sur la pensée du poète", Léon Kolodziej, Aix-en-Provence 1966, Éditions Ophrys, Publication des Annales de la Faculté des Lettres... : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 63/2, 309-319

---

1972

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.

społecznej, której schemat wpisany jest również w książkę Kamionkowej (w różnorodnych kontekstach usytuowany nadawca i odbiorca), nie może się zadowolić opisem tylko stematyzowanego autora i czytelnika. To będzie punkt wyjścia, zresztą nieliczne utwory dokonują tego typu tematyzacji. Badacz, którego interesuje poetyka historyczna, musi zrekonstruować system reguł kodowany przez tzw. podmiot czynności twórczych<sup>29</sup> i dekodowany przez wirtualnego odbiorcę<sup>30</sup>; musi opisać zdeteminowaną socjologicznie konwencję literacką danego momentu historycznego, będącą wszak głównym przedmiotem badań historyka literatury. Książka Kamionkowej, proponując badaczom romantyzmu ów kontekst socjologiczny, oddaje niezastąpione usługi.

Jest to bowiem praca inspirująca i odkrywczą, która powinna wejść do kanonu lektur uniwersyteckich.

Marian Maciejewski

Léon Kolodziej, ADAM MICKIEWICZ. AU CARREFOUR DES ROMANISMES EUROPÉENS. ESSAI SUR LA PENSÉE DU POÈTE. Aix-en-Provence 1966. Éditions Ophrys, ss. 572, 4 nlb. Publication des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence. Nouvelle Série. N° 51.

„W dziedzinie ideologicznej i filozoficznej systematyczna analiza myśli Mickiewicza w jej związkach z tradycją, współczesnością i późniejszymi losami myśli francuskiej miałyby dla historii myśli ludzkiej niezmiernie doniosłe znaczenie”. Są to słowa Jean Fabre'a wypowiedziane na Międzynarodowej Sesji Naukowej zorganizowanej przez PAN z okazji stulecia śmierci Mickiewicza. Fabre poinformował wówczas zebranych, że problematyka ta badana jest we Francji przez Leona Kolodzieja, pracującego nad książką pt. *Le Pragmatisme philosophico-religieux d'Adam Mickiewicz*<sup>1</sup>.

Zapowiedziana książka ukazała się po dziesięciu latach, pod zmienionym tytułem, w serii wydawniczej uniwersytetu w Aix-en-Provence. Jest to dzieło imponujące, a nawet nieco odstrasające swymi rozmiarami (pięćset kilkadziesiąt gęsto zadrukowanych stron dużego formatu), nie najlepiej napisane i trudne w lekturze, przeznaczone głównie dla specjalistów, przytłaczające czytelnika ciężarem erudycji,

<sup>29</sup> Termin J. Sławińskiego (*O kategorii podmiotu lirycznego. (Tezy referatu)*). W zbiorze: *Wiersz i poezja. Konferencja teoretycznoliteracka w Pcimiu*. Redaktor J. Trzynański. Wrocław 1966, s. 56).

<sup>30</sup> Teoretyczne podstawy do opisu literackiej kategorii „wirtualnego odbiorcy” zaproponował M. Głowiński (*Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego*). W zbiorze: *Studia z teorii i historii poezji*. Pod redakcją M. Głowińskiego. Seria pierwsza. Wrocław 1967), który później zweryfikował swoje tezy, rekonstruując strukturę dzieła przy pomocy odniesienia do socjologicznego kontekstu recepcji (*Konstrukcja a recepcja. Wokół „Dziejów grzechu” Żeromskiego*). W zbiorze: *Prace z poetyki poświęcone VI Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów*. Pod redakcją M. R. Mayenowej i J. Sławińskiego. Wrocław 1968).

<sup>1</sup> J. Fabre, *Francja w myślach i uczuciach Mickiewicza*. W zbiorze: *Adam Mickiewicz. 1855—1955. Międzynarodowa Sesja Naukowa Polskiej Akademii Nauk, 17—20 kwietnia 1956*. Wrocław—Warszawa 1958, s. 140.

a niekiedy nawet samo uginające się pod tym ciężarem, ze szkodą dla przejrzystości konstrukcji i jasności myśli. Być może dlatego nie wzbudziło ono dotychczas odzewu, na jaki zasługuje. A przecież jest to książka, z którą można się nie zgadzać, ale której nie wolno ignorować. Jest to w istocie (jak podkreśla sam autor na s. 17) pierwsza próba systematyzacji całokształtu myśli („*la pensée proprement dite*”, s. 18) poety, a więc dzieło, które powinno interesować w równej mierze mickiewiczologów-literaturoznawców i historyków myśli polskiej. Ponadto jest to praca ukazująca Mickiewicza „na skrzyżowaniu romantyzmów europejskich”, rzucająca wiele światła na romantyzm w ogóle i miejsce w nim romantyzmu polskiego. I wreszcie — jest to z pewnością jedna z bardziej ambitnych prac o filozoficznym światopoglądzie pisarzy, w szczególności pisarzy epoki romantyzmu.

Ogólną charakterystykę książki ująć można w trzech punktach.

1. Autor bardzo mocno podkreśla ciągłość myśli Mickiewiczowskiej. Uważa Mickiewicza za „duszę cykliczną” (s. 114), tj. za pisarza podejmującego wciąż na nowo te same wielkie problemy, modyfikującego sposoby ich rozwiązywania, ale bez naruszania samego rdzenia ewoluującej myśli („*la moëlle centrale en restera identique*”). Zgodnie z tą tezą przebiega dowodzenie, iż w rozwoju ideowym poety nie było w istocie gwałtownych przełomów, zrywających organiczną ciągłość rozwoju myśli: tak np. twierdzi autor, że przejście od oświeceniowości do romantyzmu dokonało się u Mickiewicza w sposób płynny, że Towiański w biografii intelektualnej Mickiewicza spełnił jedynie rolę katalizatora (s. 300), nie wzbogacił go żadną naprawdę nową dlań ideą (s. 294—295).

W polskiej literaturze naukowej krytyczny stosunek do wyolbrzymiania „konwersji towianistycznej” łączył się zwykle z niedocenianiem znaczenia poglądów głoszonych przez poetę w prelekcjach paryskich, a nawet z pewnym — odziedziczonym po pozytywizmie — wstydliwym zażenowaniem przy podejmowaniu problematyki Mickiewiczowskiego mistycyzmu i mesjanizmu. Stanowisko Kołodzieja jest krańcowo odmienne: akcentując organiczność myśli Mickiewicza traktuje on jej późniejsze fazy jako wyjaśnienie wcześniejszych, a więc widzi w prelekcjach paryskich ukoronowanie całego dotychczasowego rozwoju jego myśli i klucz do zrozumienia jego twórczości poetyckiej<sup>2</sup>.

2. Narzędziem analizy idej jest dla autora przede wszystkim porównywanie ich ze sobą, umiejscawianie w różnych kontekstach i uwydatnianie w ten sposób podobieństw i różnic. Cała książka wypełniona jest komparatystyką, czasem wprawdzie naciągana (np. zestawienia niektórych poglądów Mickiewicza z poglądami Marksa), ale przeważnie interesującą i inspirującą do dalszych badań. Zakres skojarzeń autora jest olbrzymi: od starożytnej myśli hinduskiej do filozofii współczesnej. Najbardziej wartościowe wydają się uwagi o związkach myśli Mickiewicza z mistycznymi i okultystycznymi źródłami romantyzmu oraz o jej koneksjach ze współczesną mu społeczno-religijną myślą francuską. Do tematu „Mickiewicz a Francja” (którego ważność sygnalizował Fabre) recenzowane dzieło dostarcza materiału niezmiernie bogatego.

3. Nader charakterystyczna dla książki jest również eksponowana w pierwotnym brzmieniu jej tytułu teza o Mickiewiczu jako prekursorze współczesnego pragma-

<sup>2</sup> Jako autorytatywne potwierdzenie tego poglądu traktuje Kołodziej wypowiedź A. Mickiewicza z listu do gen. Skrzyneckiego, z 23 III 1842 (cyt. za: *Dzieta*. Wydanie Jubileuszowe. T. 15. Warszawa 1955, s. 473): „Moja wiara w słowo Andrzeja jest skutkiem całego mojego życia, wszystkich moich usposobień i prac duchownych. Kto by czytał pisma moje, przekonałby się o tym”.

tyzmu. Autor pojmuje „pragmatyzm” bardzo szeroko, ogarnia tym pojęciem m. in. Bergsona oraz katolickich modernistów, takich jak Blondel i Le Roy. W gruncie rzeczy „pragmatyzm” równoznaczny jest dlań z antyracjonalistycznym aktywizmem, charakterystycznym dla wielu nurtów filozofii początku naszego stulecia. Antycypacji tak pojętego „pragmatyzmu” dopatruje się Kołodziej nie tylko w myślach Mickiewicza o prymacie czynu nad refleksją, lecz również w całej postawie poety wobec zagadnień filozoficznych, religijnych i politycznych — postawie uwarunkowanej jego „charakterem heroicznym”, jego potężnym woluntaryzmem, kulminującym w dążeniu do autokreacji.

Teza o „pragmatyzmie” Mickiewicza znana jest badaczom Mickiewicza z cytowanej pracy Jean Fabre’a<sup>3</sup>. O pokrewieństwie poglądów Mickiewicza z bergsonizmem pisali Edouard Krakowski<sup>4</sup> i Wincenty Lutosławski. Kołodziej powołuje się na Lutosławskiego, przytacza nawet jego pogląd na Bergsona jako reinkarnację Mickiewicza (s. 350). Ani razu natomiast nie przywołuje nazwiska Stanisława Brzozowskiego — pisarza, który zestawiał Mickiewicza z Bergsonem, Blondelem i modernistami katolickimi, traktował go jako prekursora antyintelektualistyczno-aktywistycznych prądów ideowych swej własnej epoki oraz podkreślał, że aby zrozumieć prelekcje paryskie, trzeba „wżyć się w głębokie prądy nowoczesnej filozofii”<sup>5</sup>. Najwidoczniej wypowiedzi te, zawierające w sobie cały program badań, uszły uwagi Kołodzieja. Tym bardziej warto podkreślić, że jego wywody o zbieżnościach myśli Mickiewiczowskiej z szeroko pojętym „pragmatyzmem” (a także „prepragmatyzmem” kardynała Newmana, Emersona i innych myślicieli XIX w.) traktować można w pewnej mierze jako realizację programu naszkicowanego przez autora *Legendy Młodej Polski*.

Spróbujmy rozwinąć tę trzypunktową charakterystykę na przykładzie konkretnych analiz i rozumowań autora. Pozwoli to uniknąć strzeszczania dzieła (co wobec ogromnego bogactwa problematyki byłoby przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie), a zarazem dać czytelnikowi przynajmniej ogólne pojęcie o jego zawartości i konstrukcji.

Książka składa się z trzech części: *Le Poète*, *Le Mystique* i *Le Politique*. Poszczególne części dzielą się na księgi, a te z kolei na rozdziały. Księga I poświęcona została oświeceniowemu dziedzictwu myśli Mickiewicza (*Rôle régulateur de la Philosophie des Lumières*). Od razu na wstępie podkreśla autor, że o ciągłości myśli Mickiewicza stanowi stale w niej obecny czynnik pragmatyczny (s. 24). W ideologii filomackiej wychwytuje wątki, które z jeszcze większą mocą wystąpiły w poglądach Mickiewicza z lat czterdziestych: perfekcjonizm moralny, łączenie wiedzy z cnotą, narodowości z uniwersalizmem, polityki z etyką; widzi w niej nawet pierwsze zarzysy teorii nadczłowieka i mesjanicznej roli cierpienia (s. 25). Poglądy etyczne młodego Mickiewicza traktuje jako mieszaninę utylitaryzmu z romantyzmem i preromantyczną mistyką masońską, kładącą nacisk na samodoskonalenie wewnętrzne. Umieszcwia poglądy Mickiewicza w ogólnym obrazie Oświecenia polskiego, zwłaszcza Oświecenia wileńskiego, szczegółowo analizuje ich związki z ideami francuskich

<sup>3</sup> Zob. Fabre, *op. cit.* Czytamy tam m. in. (s. 160), że kierunek rozwoju myśli Mickiewicza zbiegał się „z ogólną ewolucją romantyzmu, a zwłaszcza romantyzmu francuskiego, który między 1830 i 1848 rokiem zmienia oblicze i przechodzi od kwietyzmu do pragmatyzmu”.

<sup>4</sup> E. Krakowski, *Adam Mickiewicz, philosophe mystique*. Paris 1935.

<sup>5</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Wyd. 2. Lwów 1910, s. 412. Zob. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4.

racjonalistów oraz filozofów i moralistów angielskich i szkockich. Wolterianizm młodego Mickiewicza uważa za nader powierzchowny, najistotniejsze komponenty oświeceniowości poety upatruje w poszukiwaniach oczyszczonej z dogmatyzmu „religii wewnętrznej” i w idei rewolucyjnego czynu (przykład Ameryki i Francji).

Osobny rozdział poświęcił autor mistycyzmowi okultystycznemu w Wilnie. Wpływy mesmeryzmu, galwanizmu i petersburskiego martynizmu dosięgły Mickiewicza już w r. 1818, równocześnie z wolterianizmem. Prądy te budziły poczucie mistycznej więzi człowieka z naturą, a zarazem pragnienie wyzwolenia się z determinizmu świata czasowo-przestrzennego. Dlatego też mogły one łączyć się z sensualistycznym empiryzmem, postulującym swoistą rehabilitację natury, a zarazem torować drogę wpływom niemieckiego idealizmu.

Rozwija tę myśl księga II, zatytułowana: *Du sensualisme au sentimentalisme*. W niezmiernie interesującym rozdziale o filozoficznych źródłach romantyzmu pokazuje Kołodziej rolę uczucia, zmysłowości, jako punktu stycznego między niemieckim romantyzmem a empiryzmem Anglików i sensualizmem Condillaca. Zaufanie do zmysłów znajdowało ujście w dotarciu do ponadzmysłowości, krytyka racjonalizmu ze stanowiska empiryzmu (Hume) prowadziła do usankcjonowania pierwiastka irracjonalnego (s. 43—44). Podważeniem racjonalizmu był również naturalizm, umożliwiający płynne przejście do romantycznego kultu ludu i egzaltacji uczuć. Oświeceniowe poszukiwania religii naturalnej znalazły kontynuację w panteizmie i witalizmie mistycznym romantyków. W ten sposób dokonało się nawrócenie Mickiewicza na „germanizm”. Autor podkreśla zresztą, że nie była to konwersja totalna: u początków i przy końcu drogi życiowej poety zdecydowanie przeważały wpływy francuskie (s. 56).

W następnych rozdziałach mówi Kołodziej o dualizmie rozumu i uczucia, o mistyce uczucia i o problematyce zaświatów w poezji młodego Mickiewicza. Do zagadnienia związków między oświeceniowym sensualizmem a romantyzmem wraca w księdze III, poświęconej przezwyciężaniu przez poetę romantycznego subiektywizmu. Tu właśnie po raz pierwszy wyłania się ogólny zarys przedstawionej w książce interpretacji myśli Mickiewicza — interpretacji zogniskowanej wokół pojęcia heroizmu. Punktem styku myśli oświeceniowej z romantyzmem okazuje się w tej perspektywie Helwecjuszowska gloryfikacja silnych namiętności.

Kult bohaterów, wedle Kołodzieja, to ostateczna konkretyzacja i zawężenie głównych wątków myśli Mickiewiczowskiej, takich jak gloryfikacja uczucia, natchnienia i działania, idea misji. W Mickiewiczowskiej koncepcji bohatera wyróżnia autor dwa elementy, antytenetyczne, ale ściśle sprzężone ze sobą: element pasywny — „bycie wybranym” („*élection*”) i element aktywny, znajdujący wyraz w dążeniu do autokreacji. Najwyższą formą, niejako uwieńczeniem heroizmu jest mesjanizm (autor polemizuje w tej kwestii z Arturem Górskim, który w *Monsalwacie* przedstawił mesjanizm Mickiewicza jako wyrzeczenie się indywidualistycznego heroizmu). Stosunek Mickiewicza do jednostek i zbiorowości jest zawsze „mesjaniczny” i „arystokratyczny”, bowiem najszlachetniejsze funkcje powierza on zawsze wybranym (s. 87; inna rzecz, że taką „arystokracją”, zbiorowością wybraną, może być też lud, jak miało to miejsce zwłaszcza w młodzieńczych latach poety). Pierwiastek mesjanistyczny — poczucie „namaszczenia”, specjalnego wyróżnienia — obecny jest u Mickiewicza już w byronicznej, romantyczno-indywidualistycznej fazie jego twórczości. Romantyczny indywidualizm Gustawa, prometeizm Konrada i widzenie księdza Piotra to kolejne etapy na drodze do mesjanizmu *sensu stricto*, wyłożonego w *Księgach* i w prelekcjach. Zapowiedziany w *Dziadach* „mąż 44” to swoista synteza Konrada z księdzem Piotrem (s. 106).

Cała biografia intelektualna Mickiewicza przed III cz. *Dziadów* i *Księgami narodu i pielgrzymstwa* ukazana została w ten sposób jako swoisty premesjanizm, zaś same *Księgi* jako „preludium do mesjanizmu mistycznego”, zarysowanego w widzeniu księdza Piotra, a wyłożonego najpełniej w prelekcjach paryskich. W perspektywie tej umieszcza Kołodziej całą twórczość Mickiewicza, aczkolwiek w niektórych utworach poety dostrzec może, co najwyżej, poszczególne składniki mesjanizmu. Dążność do wpisania w powyższe ramy interpretacyjne całej problematyki Mickiewiczowskiej daje niekiedy w efekcie interpretacje jednostronne, lub wręcz naciągane. Trzeba jednakże przyznać, że w większości wypadków owo spojrzenie *sub specie* mesjanizmu dało rezultaty nader pouczające. Mało komu np. przyszłoby do głowy doszukiwać się „premesjanizmu” w *Zywili* i *Grażynie*. A jednak nie można odmówić racji wywodom Kołodzieja, że w utworach tych występuje idea zbawienności ofiary z krwi, będąca ważnym komponentem ideologii mesjanistycznej, a zarazem jedną ze ścieżek, które doprowadziły poetę do tej ideologii.

Największe kłopoty sprawia autorowi interpretacja *Pana Tadeusza*. Wyznaje on wręcz, że dzieło to wydaje się dewiacją od centralnej, romantycznej linii rozwojowej, odrzuceniem prometeizmu i mesjanizmu całej poprzedniej twórczości poety (s. 160). Sposób wybrnięcia z tych kłopotów nie jest, niestety, przekonywający, a cały rozdział o *Panu Tadeuszu* należy do najsłabszych w książce. W jednym z poprzednich autor trafnie zauważył, że aktywizm właściwy mesjanizmowi prowadził do wartościującego wyróżnienia czasu teraźniejszego („*qui dit action, dit actualité*”), *Pan Tadeusz* zaś był „pożegnaniem z przeszłością narodową” (s. 95). Uwaga ta nie wyjaśnia jednak związku między przeszłością a przyszłością, między „tradycją” a „profecją”. Wynika to, jak się zdaje, z niedoceniań przez autora wątków tradycjonalistycznych w światopoglądzie Mickiewicza, a także z ogólnej koncepcji mesjanizmu, akcentującej nieco jednostronnie jego „pragmatyzm”, a wyraźnie neglżującej zawarte w nim elementy tradycjonalizmu. (Warto przypomnieć w tym miejscu, że zdaniem kompetentnych znawców przedmiotu — obecność elementów tradycjonalizmu lub *quasi*-tradycjonalizmu w ideologiach mesjanistycznych jest zjawiskiem typowym, związanym z samą strukturą myślenia mesjanistycznego).

Wśród bezpośrednich i pośrednich inspiratorów myśli Mickiewicza wymienia Kołodziej wszystkich niemal współczesnych mu myślicieli francuskich — od konserwatywistów do utopijnych socjalistów. Zwraca uwagę na podjętę-wyzwanie, jaką był dla poety francuski mesjanizm narodowy, zawarty *implicite* w poglądach historyków epoki Restauracji, a wyłożony *expressis verbis* przez Chateaubrianda i Lamartine’a, Micheleta i Quineta. Największe znaczenie przypisuje jednak wpływowi Saint-Martina. Nie jest to teza nowa; analogiczny pogląd wypowiadał już Pigoń, a w formie bardziej kategorycznej Jean Fabre i Wiktor Weintraub<sup>6</sup>. Trzeba wprawdzie przyznać, że Kołodziejowi udało się dokonać pewnego kroku naprzód w śledzeniu bardzo konkretnych, aczkolwiek trudno zauważalnych, związków myśli Mickiewicza z ideami „nieznanego filozofa”. Szczególnie interesująca jest z tego punktu widzenia przedłożona w książce analiza III cz. *Dziadów*. Interesująca, acz kontrowersyjna. Kontrowersyjna (a w pewnej mierze nawet wewnętrznie sprzeczna) wydaje się m. in. wstępne oświadczenie autora, iż z filozoficznego punktu widzenia jest to utwór chaotyczny i pozbawiony większej wartości, aczkolwiek (jako dokument psychologiczny) jest jednocześnie wyjaśnieniem całej filozoficznej przyszłości poety (s. 98).

<sup>6</sup> Por. S. Pigoń, *Idee Saint-Martina w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego”*. W: *Z epoki Mickiewicza*. Lwów 1922. — Fabre, *op. cit.* — W. Weintraub, *Literature as Prophecy*. The Hague 1959.

W rozważaniach o Mickiewiczowskim kulcie bohaterów znajdujemy pierwsze rozwinięte porównanie Mickiewicza z Bergsonem. Zbieżności między obu myślicielami dostrzega autor w koncepcji intuicji, twórczego uczucia („*émotion créatrice*”) i woli, w idei skokowego charakteru postępu moralnego, dokonującego się za pośrednictwem heroicznych jednostek, i wreszcie w „pewnego rodzaju witalizmie”, którego naturalnym uwieńczeniem stał się w obu wypadkach chrześcijański mistycyzm (s. 96).

Druga część książki, traktująca o Mickiewiczzu-mistyku, mówi głównie o poglądach poety z okresu towianizmu. Autor kwestionuje zresztą prawomocność tego określenia: idee prelekcyj paryskich są dlań nie rezultatem konwersji, lecz uwieńczeniem całej poprzedzającej je ewolucji ideowej poety. Głównym inspiratorem Mickiewicza był Saint-Martin, w stosunku do którego Towiański był jedynie epigonem (s. 179). W kwestii tej Kołodziej formułuje swój pogląd bardzo radykalnie, radykalniej, być może, niż pozwalają na to wyniki jego własnych, konkretnych analiz: „Bez wątpienia, Saint-Martin wystarczyłby, aby wyjaśnić cały towianizm” (s. 308).

Swe rozważania o Mickiewiczzu-mistyku zamknął autor w dwóch księgach. Pierwsza z nich, pt. *Le „Duch”, source de lumière*, składa się z rozdziałów poświęconych (kolejno): estetyce poety, poglądom na język (*La Révelation linguistique*), koncepcji mitu i folkloru, pojęciu „ducha”, rozumieniu poznania jako wizji duchowej (*La Vision dans le „Duch”*) oraz Mickiewiczowskim ocenom poszczególnych filozofów. Centralną kategorią jest tu pojęcie „ducha” (słowo „duch” autor — *nb.* w ślad za Mickiewiczem — uważa za nieprzetłumaczalne i podaje je zawsze w języku polskim). Obszerne wyjaśnienie treści tego pojęcia jest prawdziwym popisem erudycji i wirtuozerii komparatystycznej. Wykazuje ono, że pojmowanie ducha nie jako antytezy materii (jak miało to miejsce w idealistycznej filozofii niemieckiej), lecz jako (mówiąc słowami Cieszkowskiego) „głębokiego zjednoczenia idealności z materialnością” miało za sobą nie tylko ludową i literacką tradycję słowiańską, ale również liczne precedensy w patrystyce, w filozofii starożytnej, a nawet w filozofii starożytnej Azji. Śledząc je, autor zatrzymuje się na koncepcjach „duszy materialnej” w filozofii jońskiej, na pomysłach gnostyków i filozofów aleksandryjskich; sięgając jeszcze głębiej, dochodzi do pojęcia „Atman” w mitologiach hinduskich, a szukając analogii XIX-wiecznych wskazuje na spirytualizm Renouviera. W wywodach tych, niewątpliwie nader pouczających, uderza wszakże pewna chaotyczność i brak wyważonych proporcji. Z jednej strony odczuwa się nadmiar, a z innej — pewien niedosyt. Tak np. wydaje się, że warto by było zatrzymać się również na pojęciu „ducha” w filozofii i mistyce epoki romantyzmu (np. w filozofii Schellinga, w „teozoficznym naturalizmie” tzw. późnych idealistów niemieckich), m. in. we współczesnej Mickiewiczowi romantycznej filozofii polskiej. Kołodziej mówi wprawdzie o Cieszkowskim, ale pomija w swej komparatyście Krasieńskiego i Słowackiego, Trentowskiego i Libelta; co dziwniejsze, nie analizuje również rozumienia „ducha” w mistyce Towiańskiego, aczkolwiek nie zastępuje takiej analizy analizą odpowiednich fragmentów doktryny Saint-Martina.

Bardzo ciekawe są rozważania o Platonickich i neoplatonickich inspiracjach myśli Mickiewicza (zob. s. 186, 228): autor solidaryzuje się tu z Lutostawskim, który do-wodził, że cały polski mesjanizm wyszedł z plotynizmu. Poglądy Mickiewicza na poezję, na sztukę jako wizję, a także charakterystyczna i konstytutywna dla mesjanizmu koncepcja „bóló charyzmatycznego” (s. 195) wyprowadzone zostały z Saint-Martina. Ciekawe i trafne wydają się zestawienia rozumowań Mickiewicza z filozofią Vica (koncepcje teofaniczne, myśli o progresywnej desakralizacji, „naturalizacji” ducha ludzkiego — przy zaznaczeniu, że Vico, w odróżnieniu od Mickiewicza, racjonalizował to, co irracjonalne), uwagi o asymilacji przez poetę pewnych

idej Heglowskich za pośrednictwem filozoficznych dzieł Hanuscha, o rozlicznych kontekstach i inspiracjach Mickiewiczowskiej filozofii języka (główne źródło inspiracji upatruje Kołodziej w *Mysterium Magnum* Böhme). W rozdziale o stosunku poety do wymienianych w prelekcjach filozofów szczególnie cenne są komentarze do Mickiewiczowskich ocen myślicieli francuskich. Natomiast najwięcej wątpliwości nasuwają komentarze do wypowiedzi poety-profesora o Królikowskim, Trentowskim, Bukatym i innych myślicielach polskich.

Następna księga nosi tytuł: *Le Travail d'autocréation*. Koncentrując swe analizy wokół idei „autokreacji” nawiązał autor (zob. s. 349) do zapomnianej broszury Lutosławskiego<sup>7</sup>.

*Expressis verbis* ideę autokreacji formułował, jak wiadomo, Hoene-Wroński. Kołodziej zdaje sobie z tego sprawę, stwierdza nawet (s. 413, 418), że Mickiewicz usiłował podeprzeć tę ideę Wrońskiego swym własnym prometeizmem narodowym. Nie była to jednak u Mickiewicza idea zapożyczona, ale idea-uczucie, nie formułowana w słowach, ale obecna w całej jego twórczości. Również koncepcja metempsychozy była, zdaniem autora, sposobem wyrażania uczuć, które poeta głęboko przeżył na wiele lat przed poznaniem Towiańskiego (s. 347). Uczucia te dają się sprowadzić właśnie do idei autokreacji — do wizji człowieka jako istoty, która w nieustannym wysiłku pracy wewnętrznej stwarza sama siebie, wznosi się coraz wyżej, wcielając się we wciąż nowe postacie. Rezultaty pracy duchowej nie giną, ale akumulują się i potężnieją, znajdując dla siebie nowe inkarnacje. W ten sposób w historii kształtuje się „człowiek wieczny”. W owych palingenetycznych przeobrażeniach dostrzega autor analogię do serii przemian bohaterów Mickiewicza: Alf przemienia się w Wallenroda, Gustaw w Konrada, Jacek Soplca w księdza Robaka (s. 348).

W rozdziałach o autokreacji znajdujemy m. in. szczegółowe omówienie doktryny Towiańskiego. Jak już wiemy, autor potraktował Mistrza Andrzeja bardzo surowo — uznał go wyprawdzie (wbrew znanej opinii Mickiewicza o Towiańskim jako człowieku „prostym, nie książkowym”) za męża wielce uczonego, ale odmówił mu wszelkiej oryginalności — w stosunku do mistyków lionńskich i awiniońskich, a także w zestawieniu z vintraszizmem dzieła Towiańskiego były, jego zdaniem, jedynie „wulgarnym plagiatem” (s. 296). Mickiewicz znał dzieła Böhme i Saint-Martina lepiej niż Towiański, a więc w dziedzinie teorii Mistrz nie mógł mu wskazać nic nowego (s. 311). Zgodnie z tą tezą rzeczywiste znaczenie wpływu Towiańskiego upatruje Kołodziej wyłącznie w zespole praktycznych zastosowań, które określa mianem „ascezy towianistycznej”. Można spierać się o trafność tego określenia — wiadomo przecież, że Towiański występował przeciwko jednostronnie ascetycznemu modelowi chrześcijaństwa, kładł nacisk na działanie i wiązał z tym nawet pewnego rodzaju „rehabilitację ciała”<sup>8</sup>. Ale słowo „asceza” nie musi przecież oznaczać kontemplacyjnego odwrócenia się od świata — świadczy o tym chociażby Weberowskie pojęcie „ascezy wewnątrzświatowej”. Tak czy inaczej, myśl autora jest jasna: przez „ascezę” rozumie on zespół ćwiczeń kształtujących i utrwalających dyscyplinę moralną, określone techniki „rozplamiania duszy” (np. wydobywanie z siebie „tonu”, wzajemne spowiedzi) oraz reguły *quasi*-zakonnego współżycia, umożliwiające wzajemne przekazywanie sobie owoców „pracy duchowej”. Dodatkowym uzasadnieniem terminu „asceza” jest element „moralnego masochizmu”, obecny, zdaniem Koło-

<sup>7</sup> W. Lutosławski, *Un grand initiateur: Adam Mickiewicz*. Genève 1902.

<sup>8</sup> Zob. A. Sikora, *Posłannicy Słowa, Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*. Warszawa 1967, s. 177.



dzieja, w całej twórczości poety i znajdujący wyraz w idei „bólu charyzmatycznego” i odkupicielskiej roli cierpienia („*messianisme douloureux*”).

Przedstawiona w książce ocena Towiańskiego wydaje się nieco krzywdząca. Zastrzeżenie to nie dotyczy określenia wzajemnego stosunku Mickiewicza i Towiańskiego, ale oceny samego towianizmu. Towiański — jak słusznie pisał Brzozowski — „nakazywał każdy ideał, każdą ekstazę »przec przez ciało«, tj. stwierdzać, czy istnieje ona, czy może istnieć jako »stan czynny«”<sup>9</sup>. Uznanie „stanu czynnego” za naczelną sprawdzian czyniło mistykę Towiańskiego szczególnie bliską tym postawom Mickiewiczowskim, które autor określił mianem „pragmatyzmu”. Niezmiernie wysoka ocena „pragmatyzmu” Mickiewicza i odmówienie wszelkiej oryginalności naukom Mistrza Andrzeja pozostają ze sobą w pewnej sprzeczności.

Ostatni rozdział drugiej części dzieła poświęcony jest religii Mickiewicza. Szczególnie bogate są tu zestawienia Mickiewiczowskiej myśli religijnej z ideami myślicieli francuskich: Lamennais’go, De Maistre’a i Ballanche’a, saintsimonistów, Leroux i George Sand, Saint-Martina i Micheleta (brak natomiast odniesień do myśli społeczno-religijnej innych myślicieli polskich epoki romantyzmu). Wybiegając w przyszłość, autor doszukuje się kontynuacji myśli Mickiewiczowskiej w modernizmie katolickim Loisy’ego (s. 373—374). W ocenie ogólnej mocno podkreśla radykalizm heterodoksji Mickiewicza, stwierdza nawet, że był on w gruncie rzeczy dalej posunięty niż u Lamennais’go (s. 387).

W obu księgach części drugiej powraca wątek zestawień Mickiewicza z Bergsonem. Tak np. w prelekcjach paryskich dopatruje się Kołodziej antycypacji Bergsonowskiej koncepcji religii „stacyjnych” i „dynamicznych” (s. 213), przywołuje Bergsona, rzecz jasna, również przy analizie Mickiewiczowskiego rozumienia intuicji (s. 239—241) — dochodzi przy tym do wniosku, że intuicja Mickiewicza była charyzmą, a więc miała charakter bardziej „arystokratyczny” niż intuicja Bergsonowska. Antycypacji bergsonizmu autor dopatruje się (co w świetle wywodów o całkowitym braku oryginalności nauki Mistrza Andrzeja wydaje się nieco zaskakujące) także u Towiańskiego: twierdzi mianowicie, że Mickiewicz i Towiański w gruncie rzeczy identyfikowali Boga z Bergsonowskim „*Élan vital*” (s. 328—329). Rozwinięciem tej myśli jest zestawienie Bergsonowskich nadludzi, czerpiących energię ze zjednoczenia z „*Élan vital*”, z heroistyczną historiozofią Towiańskiego i Mickiewicza.

Ostatnią część dzieła Kołodzieja, mówiącą o Mickiewiczu-polityku, otwiera obszerna analiza Mickiewiczowskiego mesjanizmu narodowego. W trzech kolejnych rozdziałach — nawiązując do poprzednich wywodów o mistycznym mesjanizmie poety — omawia autor problematykę narodów wybranych, ludzi-mesjaszów i mesjanicznego powołania Polski. Tak jak w poprzednich partiach pracy, mnóstwo tu skojarzeń porównawczych, czasem zresztą ledwie zasygnalizowanych i nie zawsze należycie zhierarchizowanych pod względem ważności. Na uwagę zasługuje m. in. mocne sformułowanie tezy o związku mesjanizmu Mickiewicza z francuskim romantycznym mesjanizmem narodowym, reprezentowanym głównie przez Micheleta (s. 418), analiza oświeceniowych źródeł romantycznego kultu bohaterów (Helwecjusz, Rousseau, Diderot, Condillac), uwagi o filozofii Emersona, o Chrystusie i Napoleonie jako modelach bohaterów, o związku heroistycznej historiozofii z polityczną praktyką poety. *Biesiadę* Towiańskiego określa autor jako „prawdziwy podręcznik mesjanistycznego heroizmu” (s. 427); warto zwrócić uwagę, że określenie to umiejscawia naukę Towiańskiego w kontekście romantyzmu i znacznie osłabia twierdzenie, że była ona jedynie plagiatem z Böhmego i Saint-Martina.

<sup>9</sup> Brzozowski, *op. cit.*, s. 233.

W rozdziale o posłannictwie Polski autor opiera się głównie na badaniach Ujejskiego, uzupełniając je własnymi (nie zawsze przekonującymi) rozważaniami o mesjanizmie Wrońskiego, Słowackiego, Krasińskiego, Królikowskiego i Cieszkowskiego. W ogólnym podsumowaniu zestawia mesjanizm Mickiewicza z innymi, polskimi i francuskimi, mesjanizmami jego epoki oraz ocenia go jako najbardziej złożony, najbardziej uniwersalistyczny, a jednocześnie najbardziej „realistyczny” (s. 457). Oryginalność Mickiewicza upatruje przy tym w swoistej „pragmatyzacji” mesjanizmu (s. 459).

Bardziej wszechstronne uzasadnienie tej tezy znajdzie czytelnik w II księdze części trzeciej (ostatniej — VII księdze całego dzieła), zatytułowanej *Poezja czynu*. Znowu pojawiają się tu rozważania o Mickiewiczowskim prekursorstwie, nazwiska Bergsona, Blondela, Le Roy, Peirce'a i Jamesa. Myśl Mickiewicza kulminowała, zdaniem autora, w swoistej „filozofii czynu”, którą kilkadziesiąt lat później poczęto określać mianem „pragmatyzmu” (s. 468—469). Przez podporządkowanie sił poznawczych „dynamizmowi życia” antycypowała ona nie tylko Blondela, lecz również Marksa (s. 474).

Nie trzeba chyba uzasadniać, dlaczego to ostatnie twierdzenie brzmi dla nas nader nieprzekonywająco. Jeszcze bardziej naciągnięte są inne — *stricto sensu* polityczne — zestawienia idei Mickiewicza z koncepcjami marksistowskimi (np. na s. 499 i 512). W ogóle cała ostatnia część — zwłaszcza księga VII — jest niewątpliwie najsłabszą partią recenzowanego dzieła. Autor pragnie powiązać Mickiewicza z republikańską i socjalistyczną tradycją myśli francuskiej, widzi w nim prekursora idei zjednoczenia Europy i podkreśla aktualność jego „utopii” (m. in. programu przewyżczenia ciasnego nacjonalizmu i uetycznienia stosunków między narodami), czyni to jednak w taki sposób, który świadczy, że problematyka społeczno-polityczna nie jest najmocniejszą stroną ani jego przemyśleń, ani erudycji. Niektóre jego sądy brzmią dla nas naiwnie lub dziwacznie. Niekiedy dotyczy to również szerszych uogólnień. (Tak np. trudno zrozumieć, dlaczego myśl polityczna Mickiewicza z lat czterdziestych XIX w. określona została — i to w tytułach dwóch rozdziałów — mianem „empiryzmu politycznego”.)

Ewidentnym niedostatkiem całego dzieła jest nieuwzględnienie wyników najnowszych badań nad Mickiewiczem. Załączoną do książki bibliografia sprawia wrażenie, że ostatnim słowem polskiej i międzynarodowej mickiewiczologii są materiały sesji PAN z 1956 r. oraz inne prace zbiorowe opublikowane dla uczczenia stulecia śmierci poety. Uderza zwłaszcza pominięcie monografii Zofii Stefanowskiej o *Księgach narodu i pielgrzymstwa* oraz pracy Wiktora Weintrauba o prelekcjach paryskich<sup>10</sup>. Zignorowanie pracy Weintrauba dało w efekcie nieporozumienie co do priorytetu w ustaleniu źródła przytoczonego w prelekcjach Mickiewicza poglądu Saint-Martina, iż „nie należałoby pisać wierszy, zanim nie spełni się cud”<sup>11</sup>. Kołodziejowi wydaje się, że priorytet należy do niego (por. przypis na s. 183), podczas gdy w istocie rzeczy odpowiednie ustalenia znaleźć można w pracy Weintrauba, opublikowanej, jak wiadomo, już w roku 1959<sup>12</sup>.

Zastrzeżenia i uwagi krytyczne (których lista mogłaby być dość długa) nie zmieniają wszakże ogólnej oceny książki. Jako całościowe studium myśli Mickie-

<sup>10</sup> Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. Warszawa 1962. — Weintraub, *op. cit.*

<sup>11</sup> Zob. Mickiewicz, *op. cit.*, t. 11, s. 373.

<sup>12</sup> Zob. Weintraub, *op. cit.*, s. 9—10.

wicza, uwzględniające zarówno treść światopoglądową utworów literackich jak i dyskursywne wypowiedzi poety, jest to niewątpliwie dzieło pionierskie, wytrzymujące porównanie z najlepszymi (w polskiej literaturze naukowej) opracowaniami pokrewnej problematyki, takimi jak klasyczna już dziś monografia Kleinera o rozwoju myśli Krasińskiego i książka Pawlikowskiego o Słowackim-mistyku<sup>13</sup>. Znaczenie jego jest tym większe, że badania nad poglądami filozoficznymi i mesjanizmem Mickiewicza (w odróżnieniu od zaawansowanego stanu badań nad filozofią Słowackiego i Krasińskiego) były do niedawna wyraźnie zaniedbywane, a prelekcje paryskie — bez wątpienia najbogatszy treściowo, najbardziej wyczerpujący i syntetyczny wykład poglądów poety — są do dziś dnia najmniej zbadanym i najmniej znanym dziełem Mickiewiczowskim.

Mocną stroną książki jest znakomite uzasadnienie tezy o ciągłości myśli Mickiewicza. Nader wartościowe jest również wyeksponowanie problematyki heroizmu jako mostu między Mickiewiczowską oświeceniowością a Mickiewiczowskim romantyzmem, jako klamry spinającej byronizm poety z jego mesjanizmem, *Wielką Improwizację* z *Widzeniem księdza Piotra*, twórczość literacką Mickiewicza z jego wykładami w Collège de France i działalnością polityczną. Niżej podpisanemu interpretacja ta wydaje się niezmiernie przekonująca, a przy tym wyraźnie zbieżna z wynikami jego własnych analiz problematyki ideowej prelekcji paryskich<sup>14</sup>.

Osiągnięciem Kołodzieja jest umiejscowienie Mickiewicza na przecięciu różnych kręgów problemowych, osadzenie jego idei w różnych, ogólnoeuropejskich, a przede wszystkim francuskich, kontekstach porównawczych. Czasami wprawdzie skojarzenia porównawcze autora są dosyć luźne i ledwie zasygnalizowane<sup>15</sup>, ale i wtedy bywają pożyteczne jako wskazanie zdumiewającego bogactwa problematyki mickiewiczowskiej, różnorodności jej źródeł, współczesnych paralel i możliwych przedłużeń. Najbardziej kontrowersyjne są, oczywiście, zestawienia myśli Mickiewicza z ideami późniejszych myślicieli. Niektóre z nich, jawnie naciągnięte, brzmią jak przykry dysonans. Na zarzut ahistoryzmu narażone są również wywody autora o prekursorstwie Mickiewicza wobec szeroko pojętego „pragmatyzmu”. Wydaje się jednak, że (abstrahując od niezbyt fortunnej terminologii) można je obronić przy nadaniu im bardziej ostrożnej interpretacji. Nie ma sensu doszukiwać się u Mickiewicza bergsonizmu *avant la lettre*, ale wskazywanie zbieżności między Mickiewiczem a Bergsonem ma sens, jeśli podporządkowane jest zadaniu określenia punktów stycznych między romantyzmem a modernizmem oraz ustalenia miejsca Mickiewicza w dziejach intuicjonizmu i antyracjonalistycznych prądów XIX wieku. Chcąc uniknąć pozytywistycznych uproszczeń współczesny badacz myśli romantycznej nie

<sup>13</sup> J. Kleiner, *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*. T. 1—2. Lwów 1912. — J. G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*. Lwów 1909.

<sup>14</sup> Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa 1970. Cztery studia, z których składa się ta książka, pisane były w latach 1963—1966. Również w czasie przygotowywania ich do edycji książkowej autor nie znał jeszcze dzieła Kołodzieja, a więc — z niewątpliwą szkodą dla własnej pracy — nie skonfrontował z nim wyników własnych badań.

<sup>15</sup> Zob. np. interesujące skądinąd zestawienie „metafizyki gramatycznej” Mickiewicza z analogicznymi pomysłami Claudela (s. 204) lub uwagi o pierwiastku nadprzyrodzonym w dziełach Nerval'a, Baudelaire'a, Lautréamonta, Rimbauda, Mallarmégo i Rilkego (s. 190—191).

może ignorować problematyki kryzysu scjentyzmu i antypozytywistycznego przełomu w myśli europejskiej. W tym sensie można powiedzieć, że lektura Mickiewicza przez pryzmat Bergsona jest nie tylko naszym prawem, lecz również obowiązkiem.

Podsumowując. Otrzymaliśmy dzieło nierówne, ale ogromnej pracy, w którym rozległa, imponująca erudycja łączy się z wyobraźnią interpretacyjną (niekiedy wprawdzie niedostatecznie kontrolowaną) i śmiałością komparatystyczną (niekiedy nazbyt dużą). Nie jest przypadkiem, że napisał je człowiek o kulturze francuskiej, inspirowany najwyraźniej przez Jean Fabre'a: w Polsce zakorzeniła się tradycja przeciwstawiania Mickiewicza-pisarza Mickiewiczowi-myślicielowi oraz ubolewań z powodu „upadku” poety w okresie „towianizmu”, we Francji natomiast nazwisko Mickiewicza nie przestało kojarzyć się przede wszystkim z natchnionymi wykładami w Collège de France.

Przyswojenie dzieła Kołodzieja nauce polskiej, krytyczna asymilacja bądź poważny spór z jego interpretacjami, byłyby dużym krokiem naprzód w naszych badaniach nad Mickiewiczem i myślą filozoficzno-religijną polskiego romantyzmu. Jak dotąd jednak nie wywołało ono u nas oddźwięku. W pewnej mierze tłumaczy się to trudną dostępnością owego dzieła, ale głównie chyba wciąż jeszcze zbyt małą ilością punktów stycznych między jego centralną problematyką (tj. problematyką mistycznego mesjanizmu) a kręgiem zainteresowań i badań naszych mickiewiczologów-literaturoznawców. Tym bardziej warto pomyśleć o prezentacji tej problematyki, o jej wprowadzeniu na warsztaty naukowe polonistów i historyków myśli polskiej. Z tego punktu widzenia byłoby rzeczą ze wszech miar pożądaną, aby recenzowane dzieło, a przynajmniej dwie pierwsze jego części (*Le Poète* i *Le Mystique*), udostępnić w przekładzie polskim.

Andrzej Walicki

KORRESPONDENCJA Zygmunta Krasieńskiego: LISTY DO OJCA. Opracował i wstępem poprzedził Stanisław Pigoń. (Indeks osób zestawiała Halina Walfisz. [Indeks rzeczowy zestawiał Marian Bizan]). (Warszawa 1963). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 354, 2 nlb. + 1 wklejka ilustr.; LISTY DO JERZEGO LUBOMIRSKIEGO. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Sudolski. (Indeksy zestawiała Halina Sołdaczukowa). (Warszawa 1965). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 798, 2 nlb. + 5 wklejek ilustr.; LISTY DO ADAMA SOŁTANA. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Sudolski. (Indeksy zestawiała Halina Sołdaczukowa i Barbara Graboń). (Warszawa 1970). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 850, 2 nlb. + errata oraz 1 wklejka ilustr.; LISTY DO KONSTANTEGO GASZYŃSKIEGO. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Sudolski. (Indeksy zestawiała Halina Sołdaczukowa i Barbara Graboń). (Warszawa 1971). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 686, 2 nlb. + 1 wklejka ilustr. „Biblioteka Poezji i Prozy”. — Zbigniew Sudolski, KORRESPONDENCJA ZYGMUNTA KRASIEŃSKIEGO. STUDIUM MONOGRAFICZNE. (Warszawa 1968). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 408. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Listy Krasieńskiego są niejako literaturą faktu, elementy kreacyjne rosną tu z gleby realnej, stany i wydarzenia, choćby nader ozdobnie rysowane, są „z życia wzięte”.

Artystyczne, światopoglądowe, obyczajowe, prywatne itp. powody deformacji, jakiej ulegała rzeczywistość w tych listach, sposoby do tego celu użyte i rezultaty