

Małgorzata Markowska

"Konrad Wallenrod", czyli przekleństwo dziejów : rozważania antropologiczne

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 79/4, 3-28

1988

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.

MAŁGORZATA MARKOWSKA

„KONRAD WALLENROD”, CZYLI PRZEKLEŃSTWO DZIEJÓW
ROZWAŻANIA ANTROPOLOGICZNE**Argument**

Helmut Fahrenbach rysując podstawy, na których miałyby szansę wspierać się antropologia filozoficzna, wysunął koncepcję rozumienia wyrażenia „człowiek” jako pojęcia horyzontowego, w czym zaznaczyłaby się jego otwarta funkcja semantyczna. Wraz z pojmovaniem egzystencji człowieka w świetle dialektyki tego, co dane, i tego, co zadane, rzeczywistości i możliwości, *facta i futura*, można by przekroczyć alternatywę różnych koncepcji antropologicznych¹. Do naszych — literaturoznawczych — potrzeb jest to pogląd o znaczeniu fundamentalnym. Prawomocne staje się bowiem umieszczenie dyskursu antropologicznego na skrzyżowaniu różnych wektorów analizy tekstu. Dyskurs obejmuje, w naszym przypadku, rekonstrukcję sensu działania przedstawionych w *Konradzie Wallenrodzie* postaci, ale też odtworzenie relacji międzyosobowych odsłaniających egzystencjalne *modi* Mickiewiczowskich ludzi. Sposób doświadczenia przez bohatera siebie samego oraz stopień zamaskowania czy zapośredniczenia jego świadomości. Wreszcie — próbę zrozumienia kreacji bohatera i swoistej „aksjofery” warunkującej jego aktywność. Obok dominującego bowiem dyskursu historyczno-politycznego w interpretacjach interesującego nas tutaj utworu oraz ewentualnych autokomentarzy twórcy modelujących świadomość odbioru², dyskurs antropologiczny jest jednym z wielu głosów oplatających dzieło. Stanowi zarazem rodzaj nawoływania o równouprawnienie języków krytycznych, języków opisu.

Niniejszy szkic rozpada się na dwa wielkie kręgi tematyczne: Egzystencję i Historię, jeden i drugi bowiem określa komplementarne wymiary dziejów człowieka.

¹ H. F a h r e n b a c h, *Człowiek*. Z niemieckiego przełożyła A. C z a j k a. „Studia Filozoficzne” 1982, nr 5/6.

² Dobrze znane są oceny Mickiewicza deprecjonujące *Konrada Wallenroda*. Zob. np. *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*. Z rozmów i przemówień zebrał i opracował S. P i g o Ń, Warszawa 1958, s. 76 (*Konrad Wallenrod* jako „dość ważna broszura w sprawach bieżących”).

W części pierwszej, odmiennie niż to czyniono dotychczas, stawiam w centrum rozważań miłość, czyniąc ją podstawą możliwej afirmacji jednostki. Tragedia Alfa i Aldony jest tragedią tych, którym nie dane było tego dostąpić. Jak dotąd, miłość traktowano jako tło dla tym lepszego i wyrazistszego pokazania konfliktu racji (miłość do ojczyzny — miłość do kobiety) albo ukazania szerokiego wachlarza uczuć Wallenroda bądź też przypisywano jej moc potęgowania wartości bohatera i jego heroizacji. Jednym słowem, dominowało nastawienie instrumentalne. Tym samym zapoznano postać Aldony i jej rolę w całym planie utworu. Podstawowy zarzut sentymentalizmu i łzawości stał się pospolity i pozbawiony siły przekonywania. Z drugiej strony — zaciekle „śledztwo historyczno-archiwalne”³ przeszkadzało w pełnym zrozumieniu i stoty jej bycia tu, w takich a nie innych okolicznościach, z określonymi dylematami. Sieć papierowości, sentymentalnej uczuciowości próbował rozerwać Wacław Borowy, a ostatnio, w ślad za nim — częściowo także Maria Janion.

W części tej nie podejmuję dialogu z tradycją literacką (romans sentymentalny, romans sensacyjny), w której kręgu tematycznie i gatunkowo sytuują się dzieje Alfa i Aldony. Szkic ten bowiem nie aspiruje do miana monografii przedmiotu, lecz jest jednym z wielu przedsięwzięć interpretacyjnych, których ryzyko obciąża zawsze autora. Pozorna hermetyczność takiego odczytania jest tylko daleko idącą ostrożnością w klasyfikowaniu nieuprzedzonych ze swej istoty spraw ludzkich. Obrona przeze mnie metoda pisania stoi więc na pograniczu dyskursu naukowego i eseju, dedukcji i intuicji.

Część druga ma za swe godło Historię. Rozważania wychodzą od znaczenia zasadniczego konfliktu między miłością do ojczyzny a miłością do kobiety oraz dylematu chrześcijanina obierającego sposoby działania zgodne z sytuacją polityczną, niezgodne jednakże z sumieniem. Można by tu przywołać sformułowanie Gabriela Marcela, mówiące o istnieniu w każdym chrześcijaninie „olbrzymich obszarów, które nie uległy ewangelizacji”⁴. Jest tutaj zawarta *in nuce* sugestia dotycząca podstawowej w *Konradzie Wallenrodzie* opozycji: pogaństwa i chrześcijaństwa. Została ona ukazana w perspektywie myśli Machiavellego, którego słowa widnieją przeciw jako motto utworu. Także — w kontekście przemiany ethosów; rycerza pogańskiego, rycerza chrześcijańskiego, spiskowca. Centralną postacią tego fragmentu czyniąc Konrada (w relacji z Halbaniem) chciałam przedstawić zakres doświadczenia (także aksjologicznego), w jakie przyszło mu się zaangażować, rysując jednocześnie jego wymiar duchowy oraz konsekwencje podjętego działania.

³ W. Borowy, *O poezji Mickiewicza*. T. 1. Lublin 1958, s. 291.

⁴ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Wyd. nowe -- przejrane i poprawione. Przełożył P. Lubicz. Postłowie A. Podsiad. Warszawa 1984, s. 166.

1

Już w 1510 r. Jean Lemaire de Belges pisał w swoich *Illustrations de Goule*:

Znakomici poeci piszą, że w miłości jest pięć stopni... spojrzenie, mówienie, dotknięcie, pocałunek i ostatni stopień, najbardziej upragniony, do którego wszystkie zdążają jako do końcowego celu, a który nazywa się przyzwoicie darem łaski⁵

Pójdźmy śladem tej typologii.

W jednej z ostatnich rozmów z Konradem Aldona wspomina o ośnieniu, które pozostawiło trwałe, niczym nie zatarty ślad w jej sercu:

Ty może dzisiaj już nie jesteś taki,
Jakim bywałeś, pamiętasz, przed laty,
Gdyś wjechał w zamek z naszymi orszaki;
Lecz dotąd w moim zachowałeś łonie
Też same oczy, twarz, postawę, szaty. [VI 106—110]⁶

Jej spojrzenie padło na pięknego cudzoziemca i skryształizowało się w obraz na nowo porządkujący materię życia. Co więcej — obraz zdolny oprzeć się czasowi. W tkance przypadku zarysowała się już struktura wydarzenia: niespodziewane spotkanie dało początek miłości. Z *Powieści Wajdeloty* dowiadujemy się dalszych szczegółów. Oto pierwszej opowieści Waltera słucha ciekawie nie tylko Kiejstut, ale i jedna z jego trzech pięknych cór. Jesienne wieczory mijają szybko, a słowa Waltera wciąż płyną w takt pracy igieł i wrzecion w niewieściej komnacie. „Walter stoi i prawi cuda o krajach niemieckich / I o swojej młodości” (IV 363). Aldona zostaje zauroczona przez słowo. Niekończące się opowieści Alfa objawiły jej inny świat — duchowy i materialny — którego on był świętym wysłannikiem i zwiastunem. Ulegając czarowi opowieści pięknego młodzieńca, Litwinka porzuca „dziecinne rozrywki”, traci wesołość i zaniedbuje obowiązki. Sam Kiejstut nawet dostrzega, że

[...] jej oczy i myśli
Tylko oczu Waltera, rozmów Waltera szukają. [IV 395—396]

Inwazja słów jest inwazją miłości. I chociaż kolejne stopnie na drodze miłosnego wtajemniczenia stary śpiewak pominął milczeniem, to jednak wiemy, że Kiejstut okazał się łaskawy dla kochanków: „Walter pojął Aldonę”. Rozwiązanie tego romansu jest jednak zgoła niekonwencjonalne.

⁵ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*. Przetłumaczył z francuskiego L. Eustachiewicz. Warszawa 1968, s. 291 (przypis 67).

⁶ W ten sposób odsyłam do: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*. W: *Dzieła*. Wyd. Jubileuszowe. T. 2. Warszawa 1955. Liczba rzymska oznacza część, liczby arabskie — wersy. Podkreślenia w cytatach pochodzą ode mnie.

Walter kochał swą żonę, lecz miał duszę ślachtetną;
Szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie. [IV 418—419]

— powiada Wajdelota i w ten sposób jedne z nielicznych wersów *expressis verbis* mówiących o miłości do Aldony opatrzone zostają od razu zastrzeżeniem. Znamienne pozostaje budowanie przez niego opowieści na zasadzie emocjonalnej równowagi między miłością do kobiety a miłością do ojczyzny. Opis rozplómiennienia miłosnej namiętności Aldony znajduje paralełę w opisie rozbudzania się innej namiętności — pragnienia zemsty ogarniającego Alfa. W pierwszym wypadku uczucia księżniczki przedstawione są z drobiazgową dokładnością, wszystko zaś spowija atmosfera niewinności, naiwności pierwszego kochania. Stan Waltera z kolei nakreślony jest nad wyraz lakonicznie, choć nie ulega wątpliwości, że odwzajemnia on uczucia Aldony. W drugim przypadku — obraz ogarniającej serce Alfa zemsty dominuje niemal bez reszty. „Mrok zamyślenia”, „skryta boleść”, dziki wzrok są stałymi oznakami trawiącej namiętności. O bogdancie natomiast wiadomo tyle, że cierpi i często pyta o coś „ze łzami”.

W końcu retoryka miłości musi uzyczyć swych formuł nowej namiętności: ⁷ płomień zemsty zwycięża bowiem — „z żalem, lecz z męstwem”, jak wyzna potem Konrad — płomień miłości. Wajdelota opowiada o tym z większym rozmachem:

Aż na koniec płomień zemsty, w milczeniu karmiony
Kłęk i cierpienie widokiem, wzdął się i serce ogarnął;
Wszystkie wytrawił uczucia, nawet jedyne uczucie
Dotąd mu żywot słodzące, nawet uczucie miłości. [IV 495—498]

Odmienny, refleksyjnie pogłębiony komentarz do chwil młodości przynoszą słowa Pustelnicy. Składa się on z dwóch komplementarnych wersji. Jedna przebija się z pieśni śpiewanej w oczekiwaniu na przybycie Konrada, druga wnosi ważkie modyfikacje. Dla Aldony inicjacja miłosna zbiegła się z odstępstwem od wiary przodków. Walter pozostawał dla niej nie tylko uosobieniem świata, w którym mężczyzna harmonijnie łączy w sobie dwie cnoty: męstwo w boju i subtelność w uczuciach. W jej sercu symbol rycerskości oraz miłości dwornej (*cortesia*) sąsiadował z krzyżem, symbolem chrześcijaństwa. Ten, który powiedział, „że jest inne szczęście” niż to wypływające z wszechogarniającej spokojności, ładu, dostatku oraz rodzinnej sielanki, pieczętował swe słowa pełnym nadziei znakiem Chrystusowym:

Krzyż na twych piersiach oczy me weselił,
W nim oglądałam przyszłe szczęścia hasło,

⁷ O *ars amandi* i *ars bellandi*, czyli o powinowactwie ekspresji miłosnej i wojowniczej jako układzie form równoległych, znajdujących w czasach średniowiecza swą wspólną regułę w rycerstwie — zob. de Rougemont, *op. cit.*, s. 203—205.

Niestety! z krzyża gdy piorun wystrzelił,
Wszystko dokoła ucichło, zagasło. [III 103—106]

Szczęście lub nieszczęście w miłości łączy się więc z doświadczeniem na wskroś religijnym.

Wersja wtóra niesie istotne dopełnienie. Uczucie łączące Alfa i Aldonę wyrывa ich z otoczenia pospolitych ludzi, przekracza progi zwyczajności. Jego potęga rozbłysła na małą chwilę, stokroć jednak cenniejszą od długiego życia „przepędnego w nudzie”. Co więcej, chwila ta, streszczająca w jednym porywie uczucia jego początek, kulminację i wypełnienie, stanowi inicjację w sferę wielkości, którą opłaca się jednak cierpieniem. Właśnie wtedy życie dostępuje swoistej nobilitacji, a dzieje się to za sprawą Historii. Że nie jest to tylko *argumentum ex silentio*, świadczy wyznanie samej Aldony:

Tyś mię wysłuchał, ty skrzydły orlemy,
Monarcho ptaków, wzniosłeś mię do siebie!
Teraz, skowronki, o nic was nie proszę,
Bo gdzież ma lecieć, po jakie rozkosze,
Kto poznał Boga wielkiego na niebie
I kochał męża wielkiego na ziemi? [III 156—161]

Słowa Alfa brzmiały jednoznacznie: Aldona jest wdową, a ich rozstanie przypomina śmierć wieczystą. Godzi *ipso facto* w afirmujący charakter miłości, w jej niezbywalną, istotową moc odkupienia. Zakrój czynu Waltera przerasta nawet dynamikę ich uczucia, także — miłość w ogóle. Wbrew rzeczywistości, która wniwecz obróciła wszystkie oczekiwania, opierając się działaniu czasu ciągle próbującego podać w wątpliwość wartość jej postawy, Aldona ma jednak nadzieję. Jej słowa brzmią jednostajnie jak repetycja:

Nic nie żałuję, choć gorzkie lzy leję,
Boś wszystko odjął, zostawił nadzieję. [III 107—108]

Tym bowiem, co określa sam rdzeń nadziei, jest — wedle trafnego sformułowania Gabriela Marcela — „odruch, którym odrzuca ona świadectwo, w imię którego sama miała być odrzucona”⁸. Niewątpliwie nadzieja w tym wypadku skierowana jest w stronę przywrócenia integralności, możliwości ponownego połączenia małżonków, „ale nie na ziemi”. To znaczące uzupełnienie podkreśla tylko z jeszcze większą mocą inny aspekt nadziei, obejmujący afirmację wieczności. Policzek wymierzony postępkami Alfa otrzymuje swą nadkompensację w pełnej nadziei postawie Aldony. Trzeba jednakże dokonać rozróżnienia między pragnieniem a nadzieją, która je nieskończenie przerasta. Chociaż nadzieja i pragnienie są dwoma obliczami jednego duchowego aktu będą-

⁸ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*. W: *Homo viator*, s. 69.

cego oczekiwaniem, to jednak stopień ich nasycenia jest różny. Wypowiedzi księżniczki sugerują początkowy prymat pragnienia nad nadzieją, później zaś — zdecydowaną supremacją nadziei, co znajduje uzasadnienie w częściowej realizacji tego pierwszego. W swej warstwie powierzchniowej pragnienie sprowadza się do przemożnej chęci ponownego ujrzienia Alfa. Pustelnica wspomina o tym z odrobiną wyrzutu Konradowi:

Mówiłam sobie: on już może wraca,
Może już wrócił; czyż nie wolno żądać,
Gdy mam żyjąca zakopać się w grobie,
Abym cię mogła raz jeszcze oglądać,
Abym przynajmniej umarła przy tobie! [III 213—217]

W rzeczywistości jednak pragnienie to wykazuje u swych źródeł związki ze śmiercią. Spróbujmy poszukać objaśnienia odwołując się ponownie do słów Litwinki:

Kto czeka, lata myślami ukraca; [III 212]

Poprzez myślenie dokonuje się nieustanne nawiązywanie i podtrzymywanie wspólnoty Alfa i Aldony. Duchowa komunია zdolna jest dać skuteczny odpór pochodowi w nieistnienie. Ta nieustanna próba utrzymania w mocy ich związku podjęta przez Aldonę dokonuje się na gruncie swoistego zniesienia odległości, pokonania między nimi dystansu. Komplementarnym krokiem będzie podobne zniesienie odległości między Litwą a Maryjenburgiem: Aldona opuszcza klasztor i przybywa do miejsca, w które powrócić miał Alf⁹. Na razie myślenie o nim zawiera *in nuce* negację przestrzeni i czasu. Zawiera negację śmierci¹⁰. Dla tych dwojga śmierć osobna stałaby się wieczną pieczęcią rozłąki. Triumf śmierci byłby bezmierny. Przeciwnie: śmierć wspólna umożliwiałaby przekroczenie bolesnej dysharmonii między tym, co dane, a tym, co przypominane. Poczucie jedności w śmierci pokonałoby być może partykularne poczucie ograniczenia, uwięzienia w sytuacji. Każde z nich, zdawało się, będzie dostrzegać wagę takiego kroku, ale z odmiennej perspektywy. Aldona — z pozycji pustelnicy zamkniętej w świętym kręgu miłości; Konrad — z pozycji człowieka zamkniętego w świętym kręgu zemsty. Jest oczywiste, że podstawowym modulem istnienia okazuje się wierność. Wbrew gorzkim radom szukania

⁹ W swych rozważaniach o nadziei Marcel (*op. cit.*, s. 69) czyni trafną uwagę: „Czyż nie można by powiedzieć, że nadzieja zakłada zawsze ponadlogiczny związek pomiędzy powrotem (*nostos*) a czystą nowością (*kainon ti*)?”

¹⁰ Potwierdzeniem niech będą słowa G. Marcela (*Być i mieć*. Wyd. 2. Przełożył P. Lubicz. Warszawa 1986, s. 27): „Nie zapominajmy jednak, że już w fakcie myślenia o kimś kryje się czysta negacja przestrzeni, to znaczy tego, co jest najbardziej materialne, a także najbardziej złudne w »razem«. Negacja przestrzeni — negacja śmierci — śmierć jest w pewnym znaczeniu triumfem, najradykałniejszym wyrazem rozłąki, jaka dokonać się może w przestrzeni”.

pociechy w gronie rodziny i w ramionach innego mężczyzny Aldona pozostaje wierna Alfowi. Uznanie trwałości ich związku jest zarazem uznaniem pewnej tożsamości każdego z osobna. Niestety, w ostatecznym rachunku wierność staje się czymś w rodzaju szaty Dejaniry. Aldona wierna swej boskiej piękności boi się konfrontacji i identyfikacji z nędzą pustelnicy. Wierna Alfowi — nie chce wyjść do Konrada. Wierna Bogu — odmawia Alfowi ¹¹.

Cna należy do niego i nigdy (tutaj) do niego należeć nie będzie. „*Cytherea iubet sua sacra taceri* [Venus każe w tajemnicy trzymać sekrety swego kultu]”.

Pobyt Aldony w wieży naznaczony jest dla Konrada niezwykłą ambiwalencją nastrojów. Coraz to nad żalami i skargami („Po coś tu przyszła, po co moja droga!”, III 169) bierze górę tajemna fascynacja obecnością ukochanej („A ja słuchać muszę, / Patrzyć na długą skonania katusze, / Stojąc z daleka, i kłać moją duszę, / Że w niej są jeszcze ostatki uczucia!”, III 178—181), by ustąpić miejsca miłosnej eksplozji uczuć („Ja niecierpliwym, wyteżonym uchem / Szukam ust twoich anielskiego dźwięku, / I dzień mój cały jest oczekiwaniem”, III 260—262) i znów utonąć w fali skarg („A ty mi przyszłaś wydzieraś zwycięstwo”, III 253).

Jedno wszak nie ulega wątpliwości: ich rozmowy zawierają *implicite* ciągłą możliwość restytucji przeszłości. Dopóki trwa rozmowa, dopóty oni naprawdę istnieją dla siebie. Wizja zamkniętego okna i gorzkich łez w ukryciu nie jest przeto li tylko zabarwioną sentymentalizmem retoryczną groźbą. Zamknięcie się w milczeniu staje się daleko bardziej drastycznym krokiem niż odizolowanie się w wieży, choćby była ona traktowana jak grób lub grobowiec. Decyzji tej towarzyszyć ma bowiem pożegnanie na wieki i zwrot ku niepamięci. Zapomnienie, niczym nie zwiedzione, sięgnąć ma przede wszystkim do tej godziny, w której on nie miał nad nią litości. Na szantaż wiecznym milczeniem Konrad odpowiada szantażem samobójstwa. Pozornym. Lecz to niespodziewane przybliżenie nie może nam umknąć. Rozmowa zmierza bowiem w stronę ewokacji śmierci zupełnej. Wezwanie kochanki jest tego znaczącym śladem:

O, miejmy litość nad sobą samemi,
Pomnij, mój luby, że jak ten świat wielki,
Dwoje nas tylko na ogromnej ziemi,
Na morzach piasku dwie rosy kropelki;
Że, lada wietrzyk, z ziemnego padółu
Znikniem na zawsze, ach! g i ń m y ż p o s p o ł u! [III 194—199]

¹¹ Ważna jest tutaj gra imion. Partię Alfa na początku części VI oznaczył Mickiewicz imieniem Konrad, choć Pustelnica zwraca się do niego używając tego pierwszego imienia. Dopiero po odmowie wyjścia z wieży oraz prośbie restytuowania doliny pojawia się imię Alf. Tym samym koło między przeszłością a przyszłością ulega domknięciu.

Nb. rozmach tej wizji jest tym bardziej zastanawiający, jeśli zestawimy ją z rzeczywistym ograniczeniem fizycznej przestrzeni pustelnicy. Znak, że paralelne (a oczekiwane w takich przypadkach) zawężenie, skoncentrowanie przestrzeni duchowej jeszcze nie nastąpiło. Znak to również, że wieża-grobowiec jest, jak dotąd, w większej mierze symbolicznym wyzwaniem odpowiadającym dokładnie w swej funkcji roli pieśni-wezwania, pieśni pojętej zarazem jako rewelatorka tajemnicy (wszak tylko Konrad może rozpoznać Aldonę w osobie pustelnicy). Środek ciężkości tej wieży jest zdecydowanie bardziej przesunięty w stronę świata niż w stronę mogiły. Poetyckim oraz egzystencjalnym obrazem konkurencyjnym — odrzuconym jednak — mógłby być tylko klasztor, znajdujący swe dopełnienie w snach, „niemych obrazach”, które wspólnie wykazują tendencje całkowicie centralizujące¹².

Konrad w pewnym sensie również uważa siebie za umarłego. Aby dopełnić dzieła zniszczenia, zdecydował się „umrzeć dla szczęścia” i opuścić młodą i piękną jak bóstwo Litwinkę. Decyzja bez asekuracji; obowiązuje bowiem nie *hic et nunc*, lecz *semper et ubique*: choć nie wiadomo, czy Aldona dostąpi nieba, to Konrad ma świadomość czekającego go piekła. Dlatego też oddzielenie małżonków (!), pozbawione charakteru wielkiego incydentu (jeśli tak potraktować życie ziemskie), mierzzone jest w skali wieczności. W tym świetle szczególnego znaczenia nabiera możliwość wspólnej śmierci jako jedyne go aktu zarówno całkowicie osadzonego w teraźniejszości, jak i umożliwiającego pełne zjednoczenie pary kochanków (śluby małżeńskie bynajmniej nie osłabiają dynamiki ich uczucia) ze szczęśliwą przeszłością. Alf, w przeczuciu bliskiej śmierci fizycznej, odwoła się przecież do serca kochanki w słowach:

Mam zginąć wkrótce, nagle; zgińmy razem. [VI 178]

Co więcej — zamieszka w strzelnicy na przedmieściu (krok będący manifestacją wycofania się z życia), w miejscu, które zestawić można z wieżą Aldony, choć akcenty symboliczne rozłożą się nieco inaczej.

Jednakże portret duchowy Waltera ujawni przedtem szczególną rysę. Swą najcelniejszą formułę znajduje ona w słynnej diagnozie postawionej przez duńskiego filozofa. Jest nią rozpacz, czyli choroba na śmierć. Już w pierwszych wersach przynoszących obszerną charakterystykę tajemniczego Krzyżaka znalazło się miejsce na takie oto słowa:

Wszystkie uczucia słuchacz z nim podziela,
Oprócz jednego uczucia — nadziei. [I 106—107]

A i sam Wallenrod odpowiadając na głos z wieży wykrzyknie z gorzką ironią: „Gdzież jestem [...] — tu słyhać nadzieje?” (III 112). Tracąc na-

¹² Borowy (*op. cit.*, t. 1, s. 293) tak pisał o religijności Aldony: „Pieśni jej mówią o Bogu, ale nie są pieśniami religijnymi; jej pustelnicтво jest surowe, ale nie ma rysów pustelnicтва kontemplacyjnego: jest to po części forma pogrzebu za życia, kiedy życie stało się bezwartościowe przez wykreślenie miłości”.

dzieje Konrad traci zarazem wiarę w restytuowanie integralności pewnego porządku życiowego (i moralnego) — w tym przypadku małżeństwa lub, szerzej i mniej ostentacyjnie, miłości. Odstępstwo takie nie dotyczy jedynie sfery możliwości, lecz, *a fortiori*, odnosi się do samego pragnienia zdobycia tej możliwości. Ugięcie się Konrada przed koniecznością, absolutyzacja obowiązku i hipertrofia posłuszeństwa (nie mające bynajmniej nic wspólnego z ideą ofiary) znajdują doskonały poetycki ekwiwalent w słowach:

[...] a dzisiaj ja stary,
Dzisiaj powinność, rozpacz, wola boża
Pędzą mię w pole! [...] [III 288—290]

Wbrew pozorom fundament owych trzech „imperatywów” wydaje się wspólny. Brak silnego stymulatora uczuciowego, czegoś, co skrótowo można by nazwać *namiętnością* zdecydowanie podtrzymującą kierunek działania i aktualizującą pierwotny wybór, rzutuje na sposób postępowania Konrada (zob. np.: „Kiedy się ważą narodów wyroki, / Myślę o tobie, wynajduję zwłoki, / Żebyśmy jeszcze dzień jeden przeżyli”, III 282—284). Utrata etycznej dyrektywy dla czynów stanowi rodzaj bankructwa etyki normatywnej¹³. Przesunięcie akcentów wyraża się interesującą nieostrością: obowiązek normatywny (*de iure*), nie wymagający nakazu i sankcji, a mimo to bezwzględny, ciąży ku obowiązkowi faktycznemu (*de facto*) — usankcjonowanemu, co oczywiście, przez wolę Bożą¹⁴. (*Nb.* możliwość odczytania w tym kontekście postaci Halbana jako „bicz Bożego” wygląda niezmiernie kusząco). Jednakże próba nadania najwyższej sankcji własnemu działaniu przekształca się w broń obosieczną — najdramatyczniejszy wybór staje się najsroższym wyrokiem i właśnie z ałamania się w obliczu tego wyroku wyznacza ślad rozpacy. A śladów podobnych odnaleźć można kilka.

Brak nadziei, o którym wspomniałam wcześniej, mówi więc także o tym, że pokusa rozpacy nie była (właściwie nie jest) wciąż na nowo zwalczana i przełamywana. Ujmując rzecz krańcowo — niepodatność na nadzieję (związana z faktyczną niedyspozycyjnością względem własnej osoby) utożsamia się niejako ze swoistą degradacją egzystencji¹⁵. „Upadek w czas”, uwikłanie bez reszty w postulowaną terażniejszość będzie jednym z możliwych wariantów tego zjawiska.

Jean-Charles Gille-Maisani scharakteryzował *Konrada Wallenroda* jako „poemat o odrzuceniu upływu czasu i rozwoju” i zaproponował mot-

¹³ O etyce normatywnej pojętej jako etyka afirmacji — zob. W. Stróżeński, *Etyka afirmacji*. W: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981, s. 257.

¹⁴ Zob. rozważania U. Schrader (*Aksjologia formalna Elzenberga*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12) na temat Elzenbergowskiej teorii obowiązku.

¹⁵ Zob. rozważania na temat niedyspozycyjności osoby — Marcel, *Być i mieć*, s. 59.

to złożone ze słów Georges'a Gusdorfa — „*le passé, c'est ce qui ne passe pas* [przeszłość to coś, co nie przemija]”¹⁶. W istocie, konflikt między tym, co dane, a tym, co przypominane, sugeruje jedną z podstawowych linii tematycznych tego utworu, a także — na innej nieco płaszczyźnie — doskonale oddaje duchowy stan Wallenroda. Søren Kierkegaard pisał:

każdy prawdziwy moment rozpaczy można sprowadzić do momentu możliwości, w każdej chwili zrozpaczony zaraża się rozpaczą; wszystko tu jest stale w czasie teraźniejszym i nie zmienia się tu nic w stosunku do przemijającej rzeczywistości; w każdym aktualnym momencie rozpaczy rozpaczający przyjmuje wszystkie doświadczenia przeszłych możliwości jako teraźniejszość¹⁷.

Być może przekleństwo Aldony przyniosłoby Konradowi wyzwolenie: zahamowałoby inwazję wspomnień młodzieńczej miłości i ujęło je w domkniętą, a zatem całkowicie bezpieczną sferę przeszłości, postawiło wyraźną cezurę między tym, co było, a tym, co jest. Poprzez pożegnanie wzmocnione słowem przekleństwa i gestem odrzucenia ze strony Aldony Alf zostałby przez nią samą uwolniony od świadomości tego, co jeszcze mogło być się wydarzyć na ich wspólnej drodze. Gest pożądaný na bezkresnych równinach możliwości. Jeszcze bardziej — na rozstajach dróg miłości. Tymczasem dokonawszy wyboru kierującego się (*ex definitione*) przeciwko ich związkowi, a bez piętna przekleństwa nad głową, działając wbrew oczekiwaniom Aldony, a jednak z jej błogosławieństwem („Wszyscy go przeklną, będzie jedna dusza, / Co mu z daleka śmie pobłogosławić”, III 230—231), Wallenrod upada — owszem — także pod brzemieniem winy. Uległość Aldony osłabia go. Pokora ukochanej jest dlań niejako wyrzutem sumienia. Gdyby kropla przekleństwa, niczym krew Abła, spadła na jego czoło, mógłby poczuć się mocny mocą odrzuconych i napiętnowanych. Mógłby wreszcie cierpieć. Wszak mówi: „jam cierpieć gotowy” (III 127). I to cierpienie byłoby w końcu jego siłą. Niestety. W rzeczywistości — ciągle rozpacza. Rozpacz jest bowiem także „upadkiem w stosunku do tego, co mogło być; na tyle nieskończenie, na ile sięga przewaga możliwości, głęboki jest upadek”¹⁸.

Mógł stać się Konradem¹⁹. Pozostał Alfem. To Alf bowiem czeka „z dobytym mieczem” na tych, którzy przyszli wymierzyć mu karę.

¹⁶ J. Ch. Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz człowiek. Studium psychologiczne*. Przełożyły A. Kuryś, K. Rytel. Warszawa 1987, s. 131 n.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Z oryginału duńskiego przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982, s. 151.

¹⁸ *Ibidem*, s. 149. Natomiast Gille-Maisani (*op. cit.*, s. 130) ujmując rzecz w taki oto sposób: „W wewnętrznym rozdarciu Konrada więzy z przeszłością są znacznie silniejsze: w każdej decydującej chwili Konrad marzy o przyszłości, lecz zagłębia się w przeszłość”.

¹⁹ Wydaje się, jakby przez tę gotowość i nagły poryw uczucia ukazywała się na moment w wielkim oddaleniu sylwetka Konrada z III części *Dziadów*, który cierpi — nie zaś rozpacza.

Lampa trzykrotnie obiega kołem błyskając płomieniem, nim legnie przed czołem Konrada, jakby antycypując na moment wielkość bohatera — na kształt aureoli opromieniającej głowę herosa. Jednakże — niwecząc od razu tę możliwość — światło zagasa... przed czołem Alfa²⁰.

Zaskakująco w kontekście dotychczasowych rozważań musi zabrzmieć wołanie: „żyjemy, Aldono!” rozlegające się o dziwnej — jak na zwyczaj Alfa i Aldony — porze. Poranek zwiastujący dzień (odrodzenie w porządku natury) przynosi zapowiedź możliwego odrodzenia w porządku historii. Zemsta została dokonana, a wojna zakończona. Boska iluminacja sprowadza metanoię, przemianę myśli i postaw. Nieszczęśliwa świadomość uginająca się przez lata pod brzemieniem ciężkiej powinności wypiera szybko i z ulgą minione zdarzenia, by tym namiętnej rozsunąć przędzę nadziei łączącą szczęśliwą młodość z taką starością. Rękojmią trwałości, pomostem na drodze do reintegracji jest dolina. Poddana co prawda przedstawieniowemu działaniu czasu²¹, reprezentuje jednak ten jego aspekt, który oznacza dojście do pełni rozwoju. Obraz wiosennej bujności i płodności drzew, wypełnionej obietnicy spoczywającej w nasieniu, rozwinięcie wszystkich możliwości przywodzi znamienne odmiany; „nieznana pociecha” i „przecucie szczęścia” zapowiadają sugestywnie ów zwrot, chęć podjęcia walki o możliwość, wreszcie — nadzieję na powrót do ojczyzny, do życia. Nie będzie to jednak odzyskanie w porządku czasu. Wizja szczęśliwego życia przy boku ukochanej przekracza granice wyznaczone przez kowieńską dolinę, zmierza ku pasterskiej zagrodzie, która nie tylko gwarantuje oddzielenie od wypadków tego świata, ale od samego świata nawet. Eskapizm uderzająco zgodny z onegdajszą propozycją Aldony („Drogi Walterze, ujedźmy / Dalej w Litwę, skryjmy się w lasy i góry od Niemców”, IV 478—479), z tą różnicą, że przełamując rozciągłość czasoprzestrzeni znajduje jednak swój idealny punkt oparcia.

W tym miejscu trzeba uczynić ważką dygresję. Otóż linie życia Aldony i Alfa zdają się przebiegać przez pewne miejsca wspólne, lecz ze znacznym względem siebie momentem opóźnienia. Retardacja ta znaj-

²⁰ Obraz jest jednoznaczny, a przemiana imienia odgrywa rolę istotną:

Rzekł, spójrzał w okno i bez czucia pada,
Ale nim upadł, lampę z okna ciska;
Ta trzykroć, kołem obiegając, błyska,
Na koniec legła przed czołem Konrada;
W rozlanym płynie tleje rdzeń ogniska,
Lecz coraz głębiej topi się i mroczy,
Wreszcie, jak gdyby dając skonu hasło,
Ostatni, wielki krąg światła roztoczy,
I przy tym blasku widać Alfa oczy,
Już pobierały — i światło zagasło. [VI 268—277]

²¹ Zob. E. Donato, *Ruiny pamięci: fragmenty archeologiczne i artefakty tekstowe*. Przełożyła D. Gostyńska. „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 331.

duże poetycką wykładnię w serii wypowiedzi, których sensy kulminują w jednym toposie. Jest nim dwoiste przeżywanie czasu. Innymi słowy: choć *chronos* pozwala cierpliwie snuć ich historię aż do wypełnienia, to jednak *kairós* dla każdego z nich jest odmienny²².

Dla Aldony pełnia czasu już się przesiliła. Wsłuchać się trzeba w słowa Koheleta:

Wszystko ma swój czas,
i jest wyznaczona godzina
na wszystkie sprawy pod niebem [3, 1]

— by uchwycić znaczenie jej odpowiedzi na wezwanie ukochanego człowieka:

Nie, już po czasie — rzekła smutnym głosem,
Ale spokojnym [...] [VI 84—85]

Teraz Aldona z kolei odwołuje się do przysięgi złożonej przed laty na progu wieży, przysięgi zobowiązującej do pozostania w niej aż po kres żywota. Decydująca rola tego postanowienia odsłania delikatną linię napięcia łączącą na zasadzie semantycznego równoważnika to zdanie z zaprzysiężoną w sercu Alfa zemstą przeciw Krzyżakom. I podobnie jak Konrad wyrzucał wcześniej Pustelnicy, iż sama jej obecność podważa szanse na zwycięstwo, tak Aldona zwraca się do niego z łagodną wymówką:

[...] dziś i ty, mój miły,
I ty mi dajesz pomoc przeciw Bogu. [VI 89—90]

Ewentualne opuszczenie wieży połączone z groźbą konfrontacji obrazu przeszłości ze stanem obecnym jest *szaleństwem*, które oboje jednakowo porazi konsekwencjami. I to motyw znany, jeśli tylko wspo-

²² Możemy wyróżnić trzy terminy, które wyrażają ideę czasu w języku greckim: a) czas-trwanie, gr. *aion*, oznaczający ciągłość życia od narodzin do śmierci; b) czas-następstwo, gr. *chronos*, określający pewien odcinek czasu, czas trwania jakiegoś zjawiska; c) czas określony, gr. *kairós* (dosłownie: „punkt, który pokrywa się z osiągnięciem celu”), odnoszący się do przekonania, że każdy byt ma czas dla niego wyznaczony zgodnie z planami Bożymi. Szerzej zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*. Przekład i opracowanie polskie K. Romaniuk. Poznań 1986, s. 205—207. Na temat *kairós* pojętego jako kryzys, któremu towarzyszy wezwanie do podjęcia historycznej decyzji — zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przełożyli T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Słowo wstępne A. Skowronek. Warszawa 1987, s. 167. Zob. też N. Chiaromonte, *Tolstoj i paradoks historii*. Tłumaczył P. Niklewicz. „Znak” 1975, nr 11/12, s. 1489: „»Kairós« to postać, jaką przybiera przeznaczenie w konkretnym doświadczeniu. Na przeznaczenie składają się siły, które — wierząc, iż jesteśmy wolni — wyzwalamy w sobie i w innych. Siły te powodują naszą wzajemną zależność, która jest podstawą — jeśli już nie istotą — władzy. Kiedy jesteśmy sami, jesteśmy wolni, ale z chwilą, kiedy znajdziemy się wśród innych, pojawia się przeznaczenie”.

mnieć słowa Alfa o szaleńcach, „których oko lubi wybiegać za wioski granice”, aczkolwiek nacechowany inaczej²³.

Wreszcie — świetlanej wizji nowego życia we dwoje, roztoczonej uprzednio przez Alfa, odpowiada propozycja restytuowania wokół wieży doliny kowieńskiej²⁴.

Owo zniesienie odległości między Litwą a Maryjemburgiem zasługuje na baczną uwagę. Związane jest bowiem z duchową modulacją przestrzeni. Semantyka wieży, zdominowana dotąd przez ekspresywną symbolikę grobu i grobowca, zaczyna się powoli — dzięki nowym określeniom: „pustelniczy domek”, „cicha ustroń”, „chatka” — przekształcać albo raczej nabierać nowego wymiaru, by w całkiem innym świetle skryształizować się w *Pożegnaniu*:

Ja lubię moją kamienną zaciszę, [VI 117]

W miarę narastającego, faktycznego zadowolenia w wieży, zmniejsza się strefa wymagań i zainteresowań tym, co na zewnątrz. Środek ciężkości tej budowli pozostaje teraz w zgodzie z kierunkiem siły ciężenia. Wzrastająca niedyspozycyjność, której odpowiada przyzwolenie, przyjęcie, na koniec utożsamienie się ze swym położeniem, implikuje od razu inne rozumienie szczęścia. Aldona wyznaje:

Mnie dosyć szczęścia, gdy cię widzę żywym,
Gdy miły głos twój co wieczora słyszę. [VI 118—119]

Ograniczenie pragnień, w swej skrajności sięgające rezygnacji z życia przy ukochanym Alfie, jest *ipso facto* zawężeniem przestrzeni duchowej. Dlatego też rozróżnienie między tym, co dalekie, a tym, co bliższe, pozbawione zostaje u podstaw swojej jakościowej wartości²⁵.

Wskazując na symbol motyla zastygłego w bursztynie można mówić o nadmiernym przywiązaniu Aldony do przeszłości, uniemożliwiającym ostatecznie życie i rozwój²⁶. Zamknięcie w wieży połączone z brakiem działania w istocie nie wnosi i nie może wnieść żadnej modyfikacji spoj-

²³ A. Kowalczykowa (*Ciemne drogi szaleństwa*. Kraków 1978, s. 42) stwierdza: „gdy pojawi się motyw szaleństwa, wszelkie konflikty dochodzą do apogeum. Struktura przedstawionego w utworze świata zostanie udratyzowana — bo akcja przebiega w ustawicznej kontrowersji między racjami przeciwstawnymi. Między normalnością a szaleństwem”.

²⁴ O roli doliny kowieńskiej w życiu samego Mickiewicza sugestywnie pisze J. M. Rymkiewicz w swojej ostatniej książce pt. *Zmut* (Warszawa 1987).

²⁵ Rozważania te wiele zawdzięczają rozproszonemu myślowi G. Marcela zawartym w *Dzienniku metafizycznym* (Wybrał K. Tarnowski. Przełożyła E. Wende. Opracował przekład S. Cichowicz. Warszawa 1987).

²⁶ Podobnie sprawę ujmuje Gille-Maisani w cytowanej już tutaj książce na s. 137 i 155. Zob. też V. E. Frankl, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*. Przełożyli K. Czarnecki i J. Morawski. Warszawa 1984, s. 80: „W przeszłości nic bezpowrotnie nie ginie, w bycie przeszłym wszystko zachowuje się bez straty”

rzenia na przyszłość. Co więcej, konfrontacja pięknej Aldony z nędzą pustelnicy zawsze wypadać będzie na korzyść tej pierwszej. Ato! zmienność materii przeszłości stanowi trwały punkt odniesienia pozwalający transcendować teraźniejszość:

Alfie, nam lepiej takimi pozostać,
Jakiemi dawniej byliśmy, jakiemi
Złączym się znowu — ale nie na ziemi. [VI 113—115]

Wspomnienie wyzwala siłę zdolną przebić się ku wieczności. Cóż więc pozostaje tutaj? Już nie pieśń-wezwanie — ta ulega transpozycji na piosnkę ojczystą śpiewaną przez „działki z pobliskiego siola” w restytuowanej wokół wieży dolinie — lecz *sen*²⁷. Eskalacja milżenia jest oczywista. Aldona żyje więc odtąd pomiędzy ciszą a oczekiwaniem na słowo. Pomiędzy pragnieniem a spełnieniem. Pomiędzy przyszłością a przeszłością. Tą sferą pomiędzy (METAXU) jest dla niej WIEŻA²⁸. Zawieszona między niebem a ziemią, Bogiem a kochankiem, wieździe żywot pustelnicy, gdyż kiedyś już „sercem odgadła, że niepodobna powracać, / Że niepodobna zapomnieć” (IV 577—578). Uczyniwszy pierwwej ofiarę ze świata, składa raz jeszcze ofiarę ze swej miłości. W pewnym sensie ofiara jako taka przynależy również do sfery METAXU. Jeśli bowiem wierzyć Schelerowi, „ofiara jest jak głowa Janusa, którego oblicza zarazem śmieją się i płaczą. Spogląda zarazem w dolinę łez i dolinę radości”²⁹.

Dla Alfa czas również zmierza ku wypełnieniu. Jego *kairós* mieści w sobie zarówno partykularny moment kryzysu, jak też osiągniętą pełnię czasu. Błądząc bez celu wokół jeziora dokonuje w samotności pierwszej demaskacji: odrzuca maskę Konrada.

Zerwał płaszcz, pancerz, roztargał odzienie
I z piersi zrzucił wszystko — prócz zgryzoty. [VI 142—143]

²⁷ A. Witkowska (*Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa 1983, s. 41) charakteryzuje rolę snu następująco: „Bo tyrania snu okazuje się jednocześnie miarą wolności. Decyduje bowiem o niezależności człowieka od jego ziemskiej kondycji i od wszelkich uwarunkowań losu”.

²⁸ METAXU — ‘pomiędzy, w pośrodku’; u Platona oznacza sferę leżącą między *topos noetos* (w późnym platonizmie — *kosmos noetos*), a więc miejscem przebywania idei, a *rhoe*, strumieniem zmienności zjawisk. Zob. też rozważania S. Weila na temat METAXU: *Wybór pism*. Tłumaczył i opracował Cz. Miłosz. Paryż 1958, s. 227 n.; *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*. Wyd. 2. Przełożyła A. Olędzka-Frybesowa. Wybór i opracowanie J. Nowak. Warszawa 1986, s. 273—275. Zob. też M. Janion, *Pośmiertna maska Konrada Wallenroda*. W zbiorze: *Maski*. Wybór, opracowanie i redakcja M. Janion i S. Rosiek. T. 2. Gdańsk 1986, s. 348: „Ukrycie Aldony w wieży [...] ma dwa znaczenia: obok motywowanej »pragmatycznie« potrzeby ukrycia w celu przebywania w pobliżu Alfa-Waltera pojawia się motyw wybranego dobrowolnie wygnania, które można by nazwać spiętrzoną — aż do wymiarów Wieży jako figury egzystencjalnej”.

²⁹ M. Scheler, *O sensie cierpienia*. Przełożył A. W. „Znak” 1986, nr 11/12, s. 14.

Teraz już w blasku dnia ³⁰, swobodnie, krzyżąc na powitanie powraca pod wieżę i choć Aldona nazywa go już tylko przyjacielem ³¹, choć ponownie odmawia opuszczenia wieży, on wie już, że czas im przeznaczony minął:

ALDONA

[.]
Przestań namawiać — bądź zdrow, do wieczora,
Wyniść nie mogę, nie chcę.

ALF

Już nie pora! [VI 166—168]

Prośba o pamiętkę, za której pośrednictwem, tuż przed śmiercią, objawić ma się jeszcze jej obecność, kończy ostatnie słowa Alfa do Aldony. Jest bowiem

czas milczenia i czas mówienia,
czas miłowania i czas nienawiści,
czas wojny i czas pokoju... [Kohélet 3, 7—8]

Dla Alfa zaczyna się czas sądu. Ci, którzy przyszli wymierzyć mu karę, są świadkami wtórej, wyzywającej i pysznej demaskacji: odrzucenia insygniów Mistrza. Owe dwa różne odsłonięcia znajdują wyraźne płaszczyzny odniesienia w odmiennych interpretacjach własnego czynu oraz jego skutków. Próba separacji względem czynu podjęta została na gruncie odwołania do człowieczeństwa („wszak jestem człowiekiem!”, VI 21; „i Niemcy są ludzie”, VI 25) ³², a także — co ważne — wobec Aldony. Natomiast wobec Czarnych Rycerzy (tajemnego trybunału, którego metody działania streszczające się w lakonicznym wskazaniu: „Każdy powinien, gwałtownie lub zdradnie, / Na potępionym dopełnić wyroku” (V 143—144), bynajmniej daleko nie odbiegały od postępowania Wallenroda) Alf dokonuje własnej apoteozy: przenosi siebie w świat antycznych herosów i (zarazem) bohaterów *Starego Testamentu*.

³⁰ Trzeba zwrócić uwagę na znamienne odmianę. Alf przychodzi pod wieżę Pustelnicy w blasku dnia, podczas gdy dotychczasowe spotkania odbywały się tylko nocą: „Tylkośmy nocną widzieli się dołą” (VI 160). Wydaje się, że w pewnym sensie dzień przynosi wyzwolenie. Świadomość wyroku i czekającej śmierci zdecydowanie odgradza duszną atmosferę poprzedniego spotkania z Pustelnicą od tego, co nastąpi później. Cytat powyższy przytacza również Gille-Maisani (*op. cit.*, s. 154), łącząc noc z nieświadomością. Przeprowadzając jungowską interpretację utworu wspartą na dwóch postaciach: Cienia i Animy, odkrywa on zdecydowaną supremację Cienia w życiu Konrada oraz obecność infantylnej Animy, która „z »ja« porozumiewa się jedynie za pośrednictwem nieświadomości”.

³¹ *Eros*-pragnienie zostaje zastąpiony przez *agape*.

³² Gille-Maisani (*op. cit.*, s. 154) upatruje w tym stwierdzeniu próbę przewyciężenia dominacji Cienia, integrację Cienia, która kończy się jednak niepowodzeniem. Kleiner (*Mickiewicz*, T. 2, cz. 1. Lublin 1948, s. 109) zaś uważa, że w słowach tych uwidacznia się pragnienie Konrada, by „nareszcie żyć według praw serca pełnego życzliwości dla wszystkich ludzi [...]”.

Zapowiadane odrodzenie w porządku natury i w porządku historii nie następuje. Przeciwnie. Samobójstwo Alfa i Aldony symbolizuje zmierzch w porządku natury, podobnie jak zachodzące słońce³³ stanowi, wedle słów Eugenia Donata, emblemat zmierzchu historii³⁴.

2

Wkraczając w nowy wymiar analizowanego dzieła i podejmując raz jeszcze próbę jego ogarnięcia, odwołajmy się na początek do świata bohaterskiego ewokowanego przez *Grażynę*. W przeciwieństwie do mallowniczych, epickich scen z owego utworu wojna przedstawiona jest w *Konradzie Wallenrodzie* bez większego rozmachu. Nie chodzi bowiem o to, podkreślają komentatorzy, by przedstawić epopeję batalistyczną, lecz by zarysować moralny dylemat człowieka³⁵. „*Aristeia*”, pieśń o zwycięskich czynach bohatera, zostaje zastąpiona przez dramat. Ale nawet tak skrótowe potraktowanie tego tematu przynosi ważne szczegóły. Oto postępowanie Wallenroda całkowicie podważa atrybuty wielkiego bohatera. Niezrozumiałym zachowaniem, opieszałością, kunktatorstwem, gnuśnością, a nade wszystko nieefektywnością poczynań strategicznych kładzie plamę na swoim honorze. Do walki nie pobudza go natchniony zapał, heroiczny *furor*³⁶. Wielkie serce staje się zaś „gniazdem jaszczurek”³⁷. Z drugiej strony Konrad *expressis verbis* uznany jest za rycerza chrześcijańskiego:

Zdobią go wielkie chrześcijańskie cnoty:
Ubóstwo, skromność i pogarda świata. [I 27—28]

Całe jego działanie sytuuje się jednak i na antypodach tego ideału. W tekście czytamy wyraźnie:

I tak w zapale wojennym ostygnał,
Ze ludu swego nie wzruszony łzami,

³³ Zob. odpowiedni fragment:

„Zaszło na koniec” — rzekł Alf do Halbana,
Wskazując słońce z okna swej strzelnicy,
W której zamknięty od samego rana
Siedział patrząc w okno pustelnicy. —
„Daj mi płaszcz, szablę, bądź zdrów, wierny sługo,
Pójdę ku wieży, — bywaj zdrów na długo,
Może na wieki! Posłuchaj, Halbanie,
Jeżeli jutro, gdy dzień zacznie świecić,
Ja nie powrócę, opuść to mieszkanie. — [VI 192—200]

³⁴ Donato, *op. cit.*, s. 339.

³⁵ Borowy (*op. cit.*, t. 1, s. 279) pisze: „Urzeczywistnienie czynu przedstawione krótko, co dziwiło niektórych krytyków. Naturalne to jednak: nie chodzi o epopeję batalistyczną, ale o dramat wewnętrzny (moralny) człowieka”.

³⁶ Zob. Janion, *op. cit.*, s. 349.

³⁷ O tragedii wielkiego serca — zob. Kleiner, *op. cit.*, t. 2, s. 39.

Miecza na jego obronę nie dźwignął;
Z założonymi na piersiach rękami
Cały dzień dumął lub z Halbanem gadał. [V 96—100]

Już teraz możemy powiedzieć, że podstawowe wyróżniki kondycji herosa antycznego (wielkie serce, natchniony zapał, honor) zostają przekroczone, z możliwością zachowania jednakże implikowanego przez nie systemu wartości. Cechy rycerza chrześcijańskiego pozornie zostają zachowane, ale stojący u ich podstaw homogeniczny system wartości, skodyfikowany w prawie powołującym się na *Biblię*, ulega także przekroczeniu. Rzec by można, że mamy tu do czynienia ze swoistym rodzajem *Aufheben* — zniesienia polegającego na przyswojeniu, „negacji przechowującej”³⁸. Dialektyka pogaństwa i chrześcijaństwa wydaje się zagarniać inny teren, niż to miało miejsce w *Grażynie*. Płaszczyzny odniesienia nie stanowi tu już zderzenie dwóch typów bohaterów i rozłamanie dominującego świata wartości, lecz generalne starcie dwóch typów moralności — pogańskiej i chrześcijańskiej — w polu świadomości jednostki. Tę wyjściową tezę postaram się teraz szczegółowo rozpatrzyć.

Według Nicoli Chiaromontego XIX wiek został zdominowany przez przekonanie, że:

człowiek jest *faber fortunae suae*: demiurgiem, którego przeznaczeniem jest podporządkowanie natury i historii swym własnym, dowolnie wybranym celem³⁹.

Inny Włoch, Niccolò Machiavelli, poszukując kilka wieków wcześniej modelu taktyki rządzenia, wyraża opinię:

temu wiedzie się dobrze, którego sposób postępowania zgodny jest z duchem czasów, natomiast nie szczęści się temu, którego postępowanie nie jest zgodne z czasami⁴⁰.

Na zmianę czasów, okoliczności, ludzi, jednym słowem — sytuacji historycznej — trzeba odpowiedzieć zmianą sposobu postępowania. Dialektyka sensów płynąca z obu wypowiedzi zarysowuje wyraźnie dramat jednostki wybitnej uwikłanej w historię. Jej *modus vivendi* i *modus operandi* przenikają się i warunkują wzajemnie. Maski i spiski stają się daleko bardziej adekwatnym emblematem tych czasów niż serce i szpada. Zmiana „horyzontu aksjologicznego”⁴¹ jest więc nieunikniona.

Powróćmy jednak jeszcze do Machiavellego. Jego konkluzja przeniesiona w sferę etyki brzmi następująco: „nie powinien [książe] po-

³⁸ Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*. T. 1. Paryż 1976, s. 63.

³⁹ Chiaromonte, *op. cit.*, s. 1485.

⁴⁰ N. Machiavelli, *Książę*. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza. Przełożyli Cz. Nanke, K. Zaboklicki. Warszawa 1984, s. 111.

⁴¹ Zob. rozważania P. J. Dulieu *Aktualność Schelera* (tłumaczył J. Tischner. „Znak” 1975, nr 2, s. 212).

rzucąc dobrego, gdy można, lecz umieć czynić zło, gdy trzeba”⁴². W sferze *praxis* natomiast mamy wskazanie dwóch sposobów walki: ludzkiego, opartego na prawie (często niewystarczającego), oraz zwierzęcego, opartego na sile. Ten ostatni z kolei różnicuje się na oblicza lisa i lwa⁴³, gdyż „trzeba być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by budzić postrach wśród wilków”⁴⁴. Słowa wielkiego Florentyńczyka i postać Alfa-Wallena-Wallenroda wykreowana przez Mickiewicza wydają się z powodzeniem znajdować w sobie niezbędne dookreślenie. Podobieństwo to sięga jednak znacznie głębiej.

Powszechnie uważa się, że Machiavelli pierwszy oddzielił politykę od moralności⁴⁵. Jako jedynie słuszne przyjął w działaniu dla dobra państwa kryterium skuteczności, naruszając zarazem oficjalną moralność tudzież społeczne *decorum* potępiające często ze swego punktu widzenia poczynania, które bywają jednak politycznie konieczne. Tymczasem Isaiah Berlin proponuje całkiem odmienną interpretację myśli renesansowego obrazoburcy.

To, do czego dochodzi Machiavelli, nie jest wyzwoleniem polityki od etyki i religii [...]. Machiavelli ustanowił jeszcze głębszy podział: zróżnicował dwie nie dające się pogodzić sfery ideałów życiowych, a zatem dwie odrębne moralności. [s. 226]⁴⁶

Są to: moralność pogańska i moralność chrześcijańska. Wybór życia w ramach zakreślonych przez tę drugą skazuje na polityczną nieefektywność i bezsilę, co nie znaczy, że taką postawę — wedle Machiavellego — trzeba potępiać w ogóle. Tę formę życia wyłącza on po prostu z kręgu swoich zainteresowań. Odrzucając ten typ moralności, Machiavelli nie wychodzi poza granice etyki. Zastępuje go tylko odmiennym systemem wartości. Jak pisze Berlin:

⁴² Machiavelli, *op. cit.*, s. 88.

⁴³ I. Berlin (*Jeź i lis*. Przełożył H. Krzeczkowski. „Twórczość” 1972, nr 5) omawiając dzieło i osobowość twórczą Tolstoja pisał, że całe życie był on lisem, ale wyobrażał sobie, że jest jeżem. Obraz ten zapożyczony został z fragmentu pracy Archilochusa, w którym mówi on: „Lis zna wiele rzeczy, a jeź zna jedną, ale wielką” (cyt. za: Chiaromonte, *op. cit.*, s. 1482). Parafrazując możemy powiedzieć, że Konrad jest właśnie takim jeżem, ale musi być jeszcze lisem i lwem. Zob. też Witkowska, *op. cit.*, s. 71: Konrad jest „właściwie fanatykiem jednej idei”.

⁴⁴ Machiavelli, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁵ Pisały o tym przy okazji omawiania *Konrada Wallena*: A. Witkowska (*op. cit.*, s. 72), upatrując w dramacie konflikt etyki i historii, oraz M. Janion (*Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*. Warszawa 1984, s. 189; *Pośmiertna maska Konrada Wallena*, s. 351), mówiąc o konflikcie moralności i polityki (historii). O szerokim wachlarzu interpretacji i często sprzecznych odczytywaniach dzieła Machiavellego pisze obszerniej I. Berlin (*Oryginalność Machiavellego*. Przełożyła Z. Dorosz. „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 208 n.).

⁴⁶ Wszystkie cytaty przedstawiające myśl włoskiego humanisty pochodzą ze szkicu Berlina.

jest to konflikt dwóch moralności: chrześcijańskiej i pogańskiej (niektórzy nazywają ją moralnością estetyczną), nie zaś dwóch autonomicznych dziedzin: polityki i etyki. [s. 238]

Moralność pogańska to moralność związana z życiem społecznym i nie mogąca istnieć w oderwaniu od niego (w przeciwieństwie do chrześcijańskiej, której wpływ na politykę może być różny, ale generalnie może ona abstrahować od tej sfery życia), a nie strefa stojąca poza dobrem i złem. Dlatego też:

Ideał moralny, dla którego żadne poświęcenie nie jest zbyt wielkie — dobro ojczyzny — oznacza dla Machiavellego najwyższą formę społecznej egzystencji, jaką człowiek może osiągnąć. [s. 241]

W centrum jego myśli stoi więc nie oddzielenie sfery etyki od polityki, ale:

odkrycie możliwości istnienia więcej niż jednego systemu wartości, i to bez nadrzędnego kryterium pozwalającego na racjonalny wybór między tymi systemami. [s. 258]

Machiavelli upatruje zło nie w tym, że ludzie skłonni są czynić jedno, a myśleć co innego, lecz w tym, że nie mają dość odwagi, by pozbyć się hipokryzji w życiu codziennym oraz tendencji do niesprzecznego łączenia dwóch różnych systemów wartości w jeden ideał postępowania. On zaś powiada: „Albo cnotliwe życie prywatne, albo pomyślne życie społeczne” (s. 259).

Powyzsza interpretacja pozwala w nowym świetle ujrzeć dialektykę pogaństwa i chrześcijaństwa w *Konradzie Wallenrodzie* i odsłonić nowy wymiar moralny działania Konrada. U jej genezy stoi profil duchowy Waltera wyznaczony pogańskim pochodzeniem i opowieściami Wajdeloty, ale ukształtowany również przez całą kulturę rycerskiego świata i ogładę dworskiego ceremoniału pozostające w ścisłej relacji z chrześcijaństwem. Tego rodzaju kontaminacja wpływów sama przez się wskazuje na sytuację o niezbyt jeszcze wysokim stopniu dramatyzacji, gdyż preferencje Alfa wynikają i pokrywają się z sugestiami starożytnego śpiewaka. Co prawda zapalczywy młodzieniec „kaleczy zwierciadła” i „rźnie kobierce” Winrycha, ale gdy wojska Teutonów ruszają w pole, korzysta z okazji, by wreszcie powrócić do kraju lat dziecińczych. Wielokrotnie zwracano uwagę, że powrót ów nie przekształca oblicza duchowego Alfa; zwrócenie się przeciwko Krzyżakom jest *eo ipso* stawieniem czoła ciemności, nie zaś odstępstwem od świata chrześcijańskiego i zaparciem się wiary⁴⁷.

⁴⁷ Kleiner (*op. cit.*, t. 2, s. 84 n.) zaznacza: „Etyka pogańska dopuszcza w stosunku do wroga każdą metodę walki, a Konrad mógłby, niemal — powinien by trwać w starej wierze litewskiej. Litwa jest jeszcze pogańska, chrystianizm przynoszą Krzyżacy — cóż więc byłoby naturalniejsze nad nienawiść względem wiary wrogów?” I dalej: „Tymczasem wbrew zapowiedzi walka narodowa nie bę-

Na tym tle dostrzec można dwie główne linie napięcia prowadzące do moralnego impasu. Jedną odsłania dylemat następujący: w jaki sposób będąc chrześcijaninem — a więc uznając takie cnoty, jak łagodność, miłosierdzie, pogarda świata, wybaczenie nieprzyjaciołom, oraz zwięd przekonanie o zbawieniu jako nieporównywalnej z niczym wartości — pogodzić precyzyjnie określone ideały moralne nie tyle z walką w ogóle (obrona ojczyzny jest bowiem sprawą wyjątkową), ale z koniecznością zastosowania iście diabelskiego, lecz jedynie skutecznego podstępu wobec wroga, zgubienia tysięcy istnień ludzkich. Dodatkowo wzmacnia problem zakorzenienie w ethosie rycerskim. Dyrektywa jawnej, otwartej walki wchodząca w skład kanonu zasad obowiązujących rycerza średniowiecznego staje się anachronizmem. Sytuacja domaga się przewartościowania przyjętego powszechnie kodeksu postępowania. „Tyś niewolnik, jedyna broń niewolników — podstęp” — mówił Wajdelota i w ten sposób zaszczerpiona onegdaj nauka odżywa w sercu Alfa w stosownym momencie, przybierając od razu charakter utylitarny: trzeba wybrać tę formę walki, która zapewni skuteczność. A wiemy już, że właśnie skuteczność jest miarą dzielności i gwarantem honoru rycerza pogańskiego. Jeśli w miejsce honoru, który pozostaje ośrodkiem modelu indywidualistycznego, podstawimy miłość do ojczyzny będącą centrum modelu kolektywistycznego⁴⁸, od razu stajemy wśród dylematów XIX-wiecznego spisku, w ethosie spiskowca⁴⁹. Różne bowiem odczytanie świata wartości kształtuje różne ethosy⁵⁰. Perspektywa tego porównania jest rozległa, lecz alternatywa pozostaje wciąż ta sama. Innymi słowy: albo pokój, albo wojna. Albo natura, albo historia. Wreszcie Konrad wykrzykuje: „Wygrałeś! w o j n a, tryumf dla poety!” (IV 628).

Druga linia napięcia przebiega pomiędzy miłością do ojczyzny a miłością do kobiety. Świadomość Alfa porusza się po obszarze zakreślonym

dzie obroną wiary rodzimej. I Halban, i Walter-Konrad są chrześcijanami”. A B o r o w y (*op. cit.*, t. 1, s. 227 n.) pisze: „Krzyż już nie jest dla niego tylko znakiem nienawistnej potęgi krzyżackiej. Toteż, choć ucieka do ojczyzny, nie wraca do wszystkich obyczajów, do wierzeń. Zachwycają go wielkie dzieła cywilizacji i sztuki. Jest chrześcijaninem”.

⁴⁸ Podobne rozróżnienie przeprowadza Janion (*Czas formy otwartej*, s. 189—190). De Rougemont (*op. cit.*, s. 218) stwierdza: „Naród jest przeniesieniem namiętności na plan kolektywny. [...] Narodowy zapal jest również autoegzaltacją, narcystyczną miłością siebie samego w postaci zbiorowej”. Zob. też rozważania na temat istoty patriotyzmu, miłości ojczyzny: W. Stróżewski, *O pojęciu patriotyzmu*. W: *Istnienie i wartość*, s. 290.

⁴⁹ Szeroko pisała o tym zagadnieniu M. Janion (*Literatura romantyczna jako dokument spisków*. W: *Czas formy otwartej*, s. 171 n.), czyniąc *ethos* spiskowcy jednym z trzech punktów konkretyzujących rozwój idei patriotyzmu. Inicjacja spiskowa prowadziła do ukształtowania typu patrioty zdeterminowanego, zdolnego do zemsty i gotowego ponieść ofiarę z życia. Taki ekstremizm patriotyczny był czynnikiem łączącym patriotyzm spiskowy z patriotyzmem romantycznym.

⁵⁰ Zob. Dulieu, *op. cit.*, s. 212.

przez dwie możliwości, dwa kręgi wartości. Dlatego też za punkt ogniskujący życie trzeba uznać decyzję podjętą przez niego, by skruszyć potęgę Zakonu⁵¹. Leszek Kołakowski wskazuje:

decyzja zachodzi tylko tam, gdzie uprzednio istniało pole oscylacji między różnie położonymi ośrodkami przyciągania, a decyzja moralna zachodzi wtedy, gdy owe ośrodki mają charakter obligujących i za takie uznanych wartości⁵².

Po słowach wypowiedzianych przez Alfa przy pożegnaniu z Aldoną:

Jesteś wolna, jesteś wdową po wielkim człowieku,
Który dla dobra ojczyzny wyrzekł się — nawet i ciebie! [IV 560—561]

— może się wydawać, że radykalne wymaganie Machiavellego (albo cnotliwe życie prywatne, albo pomyślne życie społeczne) zyskałoby szansę pełnej realizacji, gdyby tylko nie natrafiło na romantycznego indywidualistę z krańcowo wyostrzoną świadomością aksjologiczną, który na dodatek pragnie być jeszcze demiurgiem historii.

Dla Waltera kres owemu „byciu pomiędzy” (METAXU!) dwoma ośrodkami wartości kładzie nagły wyjazd i opuszczenie ukochanej kobiety. Dla Konrada duchowy immobilizm rozciąga się na całe lata, stopniowo nadwerężając siły i skutecznie podkopując zapał wcześniejszego postanowienia. Skoro takiemu sposobowi działania udzielił kiedyś swej aprobaty, chce pozostać konsekwentny i doprowadzić sprawę do końca, ale w rzeczywistości jego „ja” nie przyswaja sobie tego rodzaju postępowania⁵³. Usiłując utrzymać się na wysokości przemiany⁵⁴, odwołuje się do wspomnianych przeze mnie wcześniej trzech imperatywów: powinności, rozpacz, woli Bożej. Ich pole semantyczne jest wspólne — wskazuje na konieczność. Rozpacz Konrada jest bowiem rozpaczą konieczności⁵⁵. W obliczu nadciągających, decydujących wydarzeń, gdy

⁵¹ Właśnie na moment decyzji podjętej przez Waltera oraz konieczność ponowienia decyzji przez Konrada wskazuje Kleiner (*op. cit.*, t. 2, s. 108 n.). Odmiennie M. Janion (*Tragizm Konrada Wallenroda*. W: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*. Warszawa 1969, s. 42): traktując *Alpuharę* jako rodzaj duplikatu, badaczka widzi w niej także wskazania dotyczące centralnych dla utworu momentów akcji. „Nie chodziło więc o eksponowanie jedynie momentu podjęcia heroicznej decyzji, lecz o wyraźne doprowadzenie akcji fabularnej i moralnej do ostatecznych konsekwencji, jakie podobna decyzja narzuca”.

⁵² L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*. „Twórczość” 1962, nr 7, s. 72. Podkreśl. M. M.

⁵³ Zob. także rozważania R. Ingardena *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* (przełożył z niemieckiego A. Węgrzecki. W: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1975, s. 90 n.).

⁵⁴ Tak to ujmuje Borowy (*op. cit.*, t. 1, s. 278).

⁵⁵ Kierkegaard (*op. cit.*, s. 173, 176) traktując jednostkę jako połączenie możliwości i konieczności pisze: „Jednostka, która nie ma możliwości, popada w rozpacz, tak samo jak jednostka, która nie zna konieczności”. I dalej: „Konieczność jest jak szereg spółgłosek, ale aby je wymówić, trzeba mieć po temu możli-

mistrz ciągle „wynajduje zwłoki”, Halban — uosabiając konieczność dziejową⁵⁶ — prowokuje akt publicznego ponowienia decyzji. Zarazem tylko on może później wskazać Wallenrodowi pozostającą mu możliwość: wiarę w pośmiertną sławę. Wiara w nią staje się o tyle uzasadniona, o ile zapowiedź reperkusji i repetycji czynu jest jedyną drogą, która może zbawić⁵⁷.

Chcę jeszcze zostać, zamknąć tve powieki,
I żyć — ażebym sławę twego czynu
Zachował światu, rozgłosił na wieki.
Obiegę Litwy wsi, zamki i miasta,
Gdzie nie dobiegę, pieśń moja doleci,
Bard dla rycerzy w bitwach, a niewiasta
Będzie ją w domu śpiewać dla swych dzieci;
Będzie ją śpiewać, i kiedyś w przyszłości
Z tej pieśni wstanie mściciel naszych kości! [VI 229—237]

Wobec tego wszystkiego, co powiedzieliśmy dotychczas, powstaje pytanie, w jakiej mierze czyn Konrada jest wyrazem jego wolności. I tu musimy wnikliwiej przyrzeć się relacji Konrad—Halban, relacji ufundowanej na przyjaźni⁵⁸ oraz częściowym powinowactwie losów. W okresie młodości zależność Alfa od Wajdeloty jest olbrzymia: starzec zaszczenia w nim pragnienie zemsty⁵⁹ i rozbudza uczucia patriotyczne,

wości. Jeżeli nie ma możliwości, jeżeli egzystencja ludzka doprowadzona jest do stanu, w którym brak możliwości, człowiek dochodzi do rozpacz i rozpacza w każdej chwili, w której pozbawiony jest możliwości”.

⁵⁶ Tak traktuje postać Halbana Janion (*Tragizm Konrada Wallenroda*, s. 40). „Wcielenie Litwy”, głos tradycji narodowej widzi zaś w nim Kleiner (*op. cit.*, t. 2, s. 66 n.).

⁵⁷ Według Kierkegaarda (*op. cit.*, s. 177) wiara „walczy obłudnie o możliwość. Możliwość jest bowiem jedyną siłą, która może zbawić”. Por. Witkowska, *op. cit.*, s. 75.

⁵⁸ Witkowska (*op. cit.*, s. 73) sprzeciwia się temu kategorycznie: „Bo Halbana niepodobna traktować jako przyjaciela Konrada. Jest on moralnym sędzią Wallenroda, uosobieniem idei zemsty i obowiązku, nigdy zaś przyjacielem w tym pięknym i jasnym sensie słowa, jakie miało ono u starożytnych. Raczej wierzymy Konradowi wówczas, gdy wielokrotnie mówi o swej zupełnej i przejmującej samotności”.

⁵⁹ Warto porównać tutaj postać Rymwida, który zaszczenia wychowankowi pragnienie sławy, z postacią Halbana zaszczeniającego Alfowi pragnienie zemsty. Jest to rodzaj antynauczyciela, wskazującego wartości negatywne. Tak z punktu widzenia etyki. Natomiast z estetycznego punktu widzenia ważniejsza jest wolność niż zgodność z prawami. F. Schiller (*O patetyczności*. W: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. Przełożyli I. Krońska, J. Prokopiuk. Wstępem opatrzył J. Prokopiuk. Warszawa 1972, s. 228) uważał, że „w sądach estetycznych nie interesujemy się [...] moralnością samą w sobie, lecz jedynie wolnością, a moralność może spodobać się naszej wyobraźni o tyle tylko, o ile uwidacznia wolność”. Także: „Skoro tylko w jakimś wypadku prawo moralne skojarzy się z bodźcami, których siła grozi zachwianiem woli, charakter staje się bardziej estetyczny, jeśli potrafi przeciwstawić się tym bodźcom. [...] Zemsta,

natomiast zachowanie Waltera względem opiekuna ma charakter zdecydowanie afirmujący — jest czymś w rodzaju aktywnego przyzwolenia. Z rozmów prowadzonych pod wieżą wyłuskać możemy inny obraz tej relacji: cechuje ją w tym momencie już tylko „aktywna pasywność”⁶⁰. Innymi słowy, choć nadal odnajdujemy przyzwalające zachowanie Konrada względem Halbana, to przyzwolenie owo ma charakter czysto pasywny. Konrad skarży się, że „mściwy Halban” wytchnąć mu nie daje, że w chwilach zwątpienia i słabości „umie przygasać chęć zemsty rozdmuchać” (III 273), a jednak nie wyzwala się spod jego wpływów⁶¹. Trzeba więc postawić w tym miejscu pytanie: czy wszystkie poczynania zmierzające do skruszenia potęgi Zakonu kwalifikują się jako *par excellence* „własne” czyny Konrada, czy też są one dziełem swoistego tandemu opartego na rozróżnieniu kompetencji słowa i czynu. Kwestia ta otwiera szerokie pole penetracji⁶², my jednak zatrzymajmy się na odpowiedzialności⁶³. Ona bowiem stanowi podstawę wolności⁶⁴. Pomimo potężnej, sugestywnej władzy Halbana i względnej postawy Konrada ostateczna płaszczyzna odniesienia dla czynu Wallenroda znajduje się w jego wnętrzu. Starzec nie tyle bowiem wymusza, ile stymuluje, dopinguje wychowanka czyniąc go — paradoksalnie — do końca odpowiedzialnym za podjęte zadanie⁶⁵. W *Powieści Wajdeloty* mówi o tym wyraźnie:

na przykład, jest z pewnością afektem nieszlachetnym, a nawet niskim. Niemniej stanie się ona estetyczna, kiedy ten, kto ją spełnia, poniesie dla niej bolesną ofiarę”.

⁶⁰ Zob. Ingarden, *op. cit.*, s. 98.

⁶¹ Nasuwa to myśl o dwóch stronach osobowości znajdujących swe uosobienia w dwóch różnych postaciach, pozostających w ambiwalentnej względem siebie postawie. Gille-Maisani (*op. cit.*, s. 146—148) upatruje w postaci Halbana postać ojcowską rodem ze świata ducha i królestwa Cienia. Podkreśla także jego początkową dobroć (dobry ojciec Halban przeciw złemu ojcu — Winrychowi), a potem sadystyczne owdzięczenie Konradem.

⁶² Kleiner (*op. cit.*, t. 2, s. 72 n.; podkreśl. M. M.) uważał, że: „kształtując Halbana Mickiewicz uświadomił sobie istotę wieszczkiej poezji narodowej. Poezja »wieszczów« polskich zaczyna się pieśnią i powieścią Wajdeloty i jej dopełnieniem w czynie Konrada”. Witkowska (*op. cit.*, s. 75) kładzie raczej nacisk na rolę Halbana w przekształcaniu czynu w pamięć o czynie. Borowy (*op. cit.*, t. 1, s. 295) pisze: „On kierownikiem, bez mała autorem dzieła Wallenroda (choć Wallenrod sam do swego postanowienia dochodzi). A narzędzie jego działania — to głównie opowiadanie i pieśń”. Jednocześnie uważa, że jest to postać alegoryczna.

⁶³ Zob. stwierdzenie J. Tischnera (*Ethos wolności*. „Znak” 1975, nr 2, s. 194): „Odpowiedzialność to utajona obecność w nas drugiego człowieka”. O „odpowiedzialności, pod którą jest każda rozpacz”, mówił Kierkegaard (*op. cit.*, s. 150).

⁶⁴ Idę w tym wypadku za myślą E. Levinasa, który uważa, że nie wolność jest podstawą odpowiedzialności, lecz odpowiedzialność jest gniazdem wolności. Zob. Tischner, *op. cit.*, s. 194.

⁶⁵ O podejmowaniu odpowiedzialności do końca, wbrew przekonaniu nawet —

Biada, biada, jeżeli dotąd nie spełnił przysięgi;
 Jeżeli zrzekłszy się szczęścia, szczęście Aldony zatrąwszy...
 Jeżeli tyle poświęcił i dla niczego poświęcił... [IV 592—594]

Wallenrod, mimo pasywności, jasno uświadamia sobie skutki swego postępowania⁶⁶. Dlatego bezzasadne wydaje się mnożenie hipostaz i traktowanie tej postaci jako ofiary „losu” czy „dziejowego fatum”⁶⁷. Konrad nie tylko ponosi odpowiedzialność za swój czyn, ale ją podejmuje uznając winę oraz obciążając nią wyłącznie samego siebie⁶⁸. Co więcej, w polu jego odpowiedzialności sytuuje się także ta wartość, która nie została zrealizowana: odepchnięta miłość, szczęście małżeńskie i rodzinne⁶⁹.

Odrzucenie zbyt łatwego środka uśmierającego moralny niepokój, czyli usprawiedliwienia jedyną w swoim rodzaju sytuacją polityczną i historyczną, a także — na innym piętrze — pokusy utożsamienia tego, co powinno, z tym, co dobre, świadczy o wielkości moralnej tego człowieka. Dramat Konrada ma więc dwa wymiary. Chociaż działa on zgodnie z wymaganiami stawianymi przez okoliczności (Machiavellovska zgodność sposobu postępowania z duchem czasów), to sumienie jego uza-

zob. Ingarden, *op. cit.*, s. 101—104. Warto przy okazji — mając w pamięci drogę naszych rozważań i antycypując je w pewnej mierze — pokusić się o zestawienie atrybutów obu postaci:

Konrad	Halban
uczucie	rozum
indeterminizm	determinizm
wolność	konieczność
pasywność duchowa	aktywność duchowa
czyn	słowo
rozpacz	odpowiedzialność
świat wartości	świat powinności
głos sumienia (jednostki)	głos tradycji (zbiorowości)
przemijanie	pamięć

Widzimy więc, że para ta może stanowić odpowiednik dwóch stron osobowości, jak i dwóch wymiarów rzeczywistości w ogóle. Mikrokosmos zawiera się w makrokosmosie i na odwrót.

⁶⁶ Taka postawa jest jednym z warunków zaistnienia odpowiedzialności. Zob. też uwagi Witkowskiej (*op. cit.*, s. 72).

⁶⁷ Tak czyni Kleiner (*op. cit.*, t. 2, s. 87, 108).

⁶⁸ Rozróżnienie czterech sytuacji, w których występuje fenomen odpowiedzialności, a więc: ponoszenie odpowiedzialności, podejmowanie odpowiedzialności, podciąganie do odpowiedzialności i odpowiedzialne działanie, podaję za Ingardenem (*op. cit.*, s. 78). Zob. też F. Zawadzki, *O odpowiedzialności sokratejskiej*. „Studia Filozoficzne” 1985, nr 1. — W. Stróżewski, *Człowiek i wartość w filozofii Romana Ingardena*. W: *Istnienie i wartość*, s. 97 n.

⁶⁹ Zob. Ingarden, *op. cit.*, s. 87: „Po decyzji i dokonaniu czynu jest on [t.j. sprawca] odpowiedzialny nie tylko za zrealizowanie określonej wartości pozytywnej (albo negatywnej), lecz zarazem za niezrealizowanie bądź unicestwienie innej, konkurującej z tamtą wartości”.

leżniło się bez reszty od p r a w d y, a prawda — jak wskazuje Hannah Arendt — jest despotyczna⁷⁰. W ostatecznym wymiarze dochodzi do dramatycznego starcia tego, co przemijające, z tym, co niezmiennie. Już Alf wyznaje:

Jeden sposób, Aldono, jeden pozostał Litwinom
Skruszyć potęgę Zakonu; mnie ten sposób wiadomy.
Lecz nie pytaj, dla Boga! stokroć przeklęta godzina,
W której od wrogów zmuszony chwycę się tego sposobu. [IV 489—492]

Zarazem jednak ujawnia się rażąca dysproporcja pomiędzy światem wartości a światem powinności. Aldona, sama dostawszy się w orbitę jej oddziaływania, potrafi go zrozumieć, ba, pobłogosławić! Konrad poświęca miłość i szczęście swoje oraz najbliższej mu osoby, ale też czuje się niejako predestynowany („mnie ten sposób wiadomy”) do podjęcia działań zmierzających do wyzwolenia Litwy. Niemożność jednoczesnego sprostania dwom różnym suwerennym wartościom, zrealizowania życia na dwóch płaszczyznach: prywatnej i społecznej, stanowi o tragizmie tej postaci. Wybór jednej z nich pociąga za sobą w tym wypadku unicestwienie drugiej⁷¹. Słusznie więc można powiedzieć, że „miarą tragedii Konrada jest jego poczucie odpowiedzialności”⁷². Jednocześnie odpowiedzialność uznaliśmy już za źródło wolności. Tak więc znalazłszy się w potrzasku między Scyllą „wartości nie-współ-wykonalnych”⁷³ a Charybdą powinności dochodzimy do sensu postawionego wcześniej pytania o wolność w działaniu Konrada. Jej granicę wyznacza charakter ethosu, „w świetle którego wolność staje się świadomością siebie”⁷⁴.

Maria Janion wskazuje na wyjątkowo drastyczne ujawnienie w utworze „rozdarcia między ethosem rycerskim a ethosem spiskowym, także i dlatego, że jego akcja historyczna została osadzona w rycerskim średniowieczu, zaś jego akcja symboliczna — w dziewiętnastowiecznym spi-

⁷⁰ H. Arendt, *Prawda i polityka*. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 168.

⁷¹ Według M. Schelera (*O zjawisku tragiczności*. W: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*. Z jęz. greckiego, angielskiego, niemieckiego przełożyli W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden. Wybór, przedmowa i opracowanie W. Tatarkiewicz. Kraków 1976, s. 59 n.) tragiczny spór ma miejsce pomiędzy podmiotami równie wysokich wartości pozytywnych. „Zeby jednak zjawilo się coś tragicznego, działalność ta [czynna lub bierna] musi mieć pewien określony kierunek, który musi być obecny w tym, co widzimy i co odczuwamy: kierunek wiodący do zniszczenia jakiejś pozytywnej wartości o pewnej określonej wysokości. Siła, która niszczy, nie może być pozbawiona wartości; musi sama przedstawiać jakąś wartość pozytywną”.

⁷² H. Siewierski, *Polska wolność romantyczna*. „Znak” 1981, nr 7, s. 917.

⁷³ O tym, że „decyzje nasze często obracają się w świecie wartości nie-współ-wykonalnych”, pisze Kołakowski (*Etyka bez kodeksu*, s. 82).

⁷⁴ Tischner, *Ethos wolności*, s. 194.

sku”⁷⁵. Sądzę, że zasięg doświadczenia jest dużo większy. Przebiega ono po linii wyznaczonej przez trzy horyzonty aksjologiczne, znajdujące wyraz w *ethosie* rycerza pogańskiego, *ethosie* rycerza chrześcijańskiego oraz *ethosie* spiskowca. Można powiedzieć, że ten ostatni kształtuje się na gruncie wzrastającej komplikacji dylematów moralnych. Dla antycznego herosa postępować dobrze znaczyło postępować efektywnie. Dla rycerza chrześcijańskiego działanie moralnie dobre związane było niezmiennie z przykazaniem miłości bliźniego. W przypadku spiskowca uwikłanego w dramat ojczyzny oraz polityczne konflikty swojego stulecia pojawia się dręczące pytanie: jak postępować, by postępowanie owo było zarówno efektywne tudzież zgodne z sumieniem chrześcijanina, jak i t o ż s a m e w swej istocie z prawdziwym „ja” działającego?⁷⁶

Ethos spiskowca ukazuje się w takim świetle nie tylko jako konkretyzacja uwarunkowana przez sytuację polityczną. Rozległością swego doświadczenia rozłamuje partykularne ramy *praesens historicum*, poszukując w czasach starożytnych i w średniowieczu, w pogaństwie i chrześcijaństwie „złotego środka” rządzącego ludzkimi wyborami. Kilka wieków wcześniej pewien włoski humanista, Niccolò Machiavelli, odkrył mimochodem z ł u d z e n i e aksjologiczne, na którym wyrosła zachodnia tradycja filozoficzna — „przekonanie o niesprzeczności wszelkich autentycznych wartości”⁷⁷. Dla romantycznego patrioty ma to wydźwięk tragiczny. Paradoksalne rozwiązanie odsłaniające się w formule: albo — albo, nie posiada mocy rozstrzygającej. Albowiem:

Uczyniwszy na wieki wybór,
W każdej chwili wybierać muszę⁷⁸.

⁷⁵ Janion, *Czas formy otwartej*, s. 188.

⁷⁶ Zob. rozważania o motywie maski i mściciela w masce: Janion, *Pośmiertna maska Konrada Wallenroda*.

⁷⁷ Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, s. 259. Zob. też rozważania W. Stróżewskiego (*Kilka uwag o naturze dobra i zła*. W: *Istnienie i wartość*, s. 231): „Moralność nie może polegać na poszukiwaniu uniwersalnych recept unikania i łagodzenia konfliktów, rodzących się w wyniku realizacji różnego rodzaju wartości należących do rozmaitych porządków. Nie znaczy to, że absolutne normy moralne są w ogóle niemożliwe. Zmienia się jedynie podstawa ich absolutności. Absolutne rozeznanie moralne nie polega na znalezieniu jednego układu norm obowiązujących powszechnie, lecz na zdaniu sprawy z wielości rozmaitych układów, odniesień, porządków — i na wykrywaniu racji każdego z nich oraz ich wyważeniu w imię wartości w danej sytuacji najwyższej, której wszystkie inne mogłyby zostać podporządkowane, a nawet poświęcone w postaci ofiary”.

⁷⁸ J. Liebert, *Jeździec*. W: *Poezje*. Wyboru dokonał M. Toporowski. Warszawa 1963, s. 97.