

**Ryszard Panasiuk, Maria
Janion, Stefan Treugutt, Jan
Garewicz, Zofia Stefanowska**

**"Filozofia a mesjanizm. Studia z
dziejów filozofii i myśli
społeczno-religijnej romantyzmu
polskiego", Andrzej Walicki... :
[recenzja]**

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 62/4, 306-330

1971

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.

ło ich znaczenie, zwiększała się częstotliwość ich użycia, ich współzależność w różnych kompozycyjnych układach. Tę swoistość i odmienność poreniesansowej emblematyki dostrzegamy w wielkim dziele Henkela i Schönego. Czasem jednak nie wadziłoby silniejsze podkreślenie owych spraw.

W uwagach powyższych sporo padło sformułowań i propozycji dyskusyjnych, trochę postulatów, które może przy wznowieniach — a nie wątpimy, że one nastąpią — będą mogły być uwzględnione, choćby w części. Podkreślić chciałbym jednak, że wspaniałe dzieło Henkela i Schönego przede wszystkim budzi podziw, a dla badaczy-humanistów zainteresowanych kulturą europejską XVI i XVII w. stanowi pomoc niezastąpioną. Otrzymaliśmy dzieło, które przyczyni się wielce do pogłębienia wiedzy o kulturze europejskiej XVI i XVII stulecia.

Janusz Pelc

Andrzej Walicki, FILOZOFIA A MESJANIZM. STUDIA Z DZIEJÓW FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNO-RELIGIJNEJ ROMANTYZMU POLSKIEGO. (Indeksy zestawili Agnieszka Rabińska i Andrzej Walicki). (Warszawa 1970). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 316, 4 nlb. + 4 wklejki ilustr. + errata na wklejce.

Dyskusja

Lektura nowej książki Andrzeja Walickiego *Filozofia a mesjanizm* może być, jak sądzę, dobrym punktem wyjścia do rozważań nad kilkoma zagadnieniami mającymi doniosłe znaczenie dla badaczy dziejów polskiej myśli filozoficzno-religijnej i literatury okresu romantyzmu. Przede wszystkim przedmiotem dyskusji winna być przez autora poruszana (nie tylko zresztą w omawianej tu książce) kwestia niezadowolającego stanu badań nad historią polskiej myśli filozoficznej, a okresu romantycznego w szczególności. Najważniejszym motywem dyskusji, jak mi się wydaje, byłoby zastanowienie się, jak ów stan naprawić.

Autor ma rację, gdy mówi, że historia polskiej filozofii nie cieszyła się dotąd nadmiernym zainteresowaniem wśród badaczy. Źródeł niezadowolającego stanu badań nad polską myślą filozoficzną Walicki dopatruje się w pewnych upowszechnionych postawach, z których jedna wywodzi się z pozytywistycznego lekceważenia przeszłości oraz tradycji duchowej i wyraża się w szczególności w niechęci do dziedzictwa romantycznego, druga zaś nowsza — wywodzi się z dogmatycznej orientacji w marksizmie polskim. Wyraziciele tej postawy, poszukując w historii idei, które dałyby się przeszczepić na grunt współczesny lub mogły być ujęte w kategorii „poprzednictwa” w stosunku do marksizmu i rewolucjonizmu społecznego — dokonywali arbitralnej selekcji myśli czasów minionych, zaprzeczając głoszonej przecież przez marksizm zasadzie historyzmu. Doprowadziło to do umieszczenia w obozie reakcji społeczno-politycznej i obskurantyzmu intelektualnego wielu myślicieli, którzy wcale na to nie zasługiwali.

Autor dyskutowanej tu książki odcina się zarówno od nihilistów jak bezkrytycznych chwalców naszej duchowej przeszłości. Jego stanowisko wyraża się w podjęciu wysiłku zrozumienia myśli minionej epoki w kontekście problemów i możliwości ich rozwiązania, jakie stały w owej epoce przed myślicielami i pisarzami oraz różnymi warstwami narodu.

W swoim zagajeniu dyskusji nad stanem badań polskiej filozofii¹ Walicki domaga się ich intensyfikacji szczególnie w dziedzinie filozofii romantycznej. Nie tylko dlatego, jak się wydaje, że specjalizuje się w tym okresie. Twierdzi mianowicie — i sędzę, że ma tu rację — iż romantyczna myśl filozoficzno-religijna odgrywała w dziejach narodu polskiego rolę szczególną. W myśli filozoficzno-religijnej i literaturze tego okresu podniesiono mocno problematykę żywotną dla dalszego trwania narodu. Stąd rehabilitacja tej myśli przez rzetelne, wyzute z uprzedzeń jej badanie ma kapitalne znaczenie dla współczesności, o ile zechce ona w sposób sensowny zakorzenić się w przeszłości. Zdaje się, że autor sympatyzuje z formułą Brzozowskiego, którą cytuje w swoim artykule o tym pisarzu, głoszącą, że „Romantyzm polski [...] był »aktem wiary w ducha narodu, samoutwierdzeniem w duchu narodu, któremu zabrakło oczywistości fizycznej«”². Podobnie też jak dla Brzozowskiego romantyzm nie jest dlań „jedynie uogólnioną charakterystyką pewnego prądu literackiego, ale określeniem całej epoki w historii intelektualnej Polski ujmowanej w ścisłym związku z historią europejską”³. Romantyzm dla Walickiego jest przede wszystkim określonym światopoglądem, zróżnicowanym wewnętrznie, ale w tym zróżnicowaniu mieszczącym się w pewnym horyzoncie ideowym i teoretycznym decydującym o swoistości oraz spójności tego światopoglądu. Autor nigdzie zresztą *expressis verbis* nie definiuje romantyzmu jako tak pojętego szerokiego nurtu w historii intelektualnej Polski XIX-wiecznej przez podanie cech konstytuujących go. Dopracowanie się syntezy romantycznej myśli stawia jako zadanie do realizacji wspólne dla badaczy tego okresu, zarówno historyków filozofii jak literatury. Domaga się też pełniejszego uwzględnienia roli i znaczenia myśli romantycznej przez historyków *sensu stricto*. Są to postulaty, jak się zdaje, nie podlegające dyskusji. Dyskutowane za to mogą być proponowane przez autora kierunki syntezy romantyzmu, jej punkty wyjścia i przyjęta metoda — czyli w istocie podstawowe założenia teoretyczne pracy *Filozofia a mesjanizm*.

Z wywodów Walickiego wynika, iż dotychczasowe próby syntezy nie udawały się przede wszystkim dlatego, że w niewystarczającym stopniu uwzględniano filozoficzne treści romantycznej kultury. Praca tu dyskutowana nie jest oczywiście wyczerpującym studium romantycznej filozofii polskiej, dotyczy tylko pewnych postaci i pewnych problemów, ale autor jednocześnie z analizą zagadnień szczegółowych podnosi zasadnicze kwestie ogólne. Uważa on, że zmierzając ku syntetycznemu ujęciu romantyzmu należy dokonać zabiegu uporządkowania różnych nurtów romantycznej myśli i taki schemat uporządkowania proponuje. Jest to próba pewnej typologii w ramach światopoglądu romantycznego, której celem jest ujawnienie jego wewnętrznych napięć i zróżnicowania, wydobyć cech szczególnych wielorakich elementów tworzących pewną całość, a zarazem ukazanie jedności owych elementów.

Wychodzi autor od podziału znanego i obiegowego, mianowicie wyodrębnia w tradycji romantycznej myśli polskiej „mesjanizm” i „filozofię narodową” jako dwie odmiany tej tradycji, między którymi zachodzą złożone relacje opozycji i wzajemnego przenikania. Analizując w różnych aspektach te odmiany filozofii romantycznej (myśl Mickiewicza i Cieszkowskiego, stosunek Trentowskiego do Mic-

¹ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1.

² S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*. Rzym 1924, s. 27. Cyt. za: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4, s. 34.

³ Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, s. 28.

kiewiczza, Libelt wobec mesjanizmu Mickiewicza), autor zmierza do precyzacji pojęć „mesjanizm” i „filozofia narodowa”. Szczególnie wiele miejsca poświęca problemowi mesjanizmu polskiego na tle millenarystycznych nurtów myśli europejskiej. Do rozważań nad sensem pojęcia „mesjanizm” skłania autora nie tylko rozpowszechniony zamęt wokół tego pojęcia, dowolność zbyt — zdaniem jego — daleko idąca w posługiwaniu się nim, wieloznaczność i nadmierne rozdymanie jego zakresu (czemu towarzyszy zubożenie treści), ale też niedoceniające treści filozoficznych zawartych w polskim mesjanizmie okresu romantycznego, fałszowanie tych treści bądź lekceważenie ich i traktowanie mesjanizmu jako „ślepego zaułka myśli”.

Powołując się na bogatą literaturę przedmiotu, autor podejmuje wysiłek określenia bliżej pojęcia „mesjanizmu”. Nie chce on przy tym dawać definicji terminu, ale odwołując się do konkretnych przykładów historycznych chce zbudować typologiczne pojęcie „mesjanizmu”. Nie będziemy tu wymieniać — za autorem — wszystkich cech tego zjawiska, podkreślimy jedynie, że tradycję mesjanistyczną polską autor sytuuje w kręgu podobnych dążeń współczesnych, właściwych szczególnie XIX-wiecznej myśli francuskiej, a także ujawnia związki ideowe z dążeniami i poglądami średniowiecznych chiliastów. Godne uwagi wydaje się podkreślenie, że millenaryzm czy raczej mesjanizm polski jest zjawiskiem z pogranicza dwu form świadomości, które w epoce romantycznej tak mocno wpływały na siebie wzajemnie: myśli religijnej i historyczno-społecznej myśli świeckiej. „Mesjanizm polski — pisze Walicki — był w istocie »millenaryzacją« nowożytnej idei postępu; jego ideologie były rezultatami przeniesienia religijnych kategorii millenarystyczno-mesjanistycznych poza obręb świadomości wyłącznie religijnej, zastosowania ich do filozoficznych i politycznych problemów współczesności, bez zrywania wszakże z inspiracją religijną i w świadomym nawiązaniu do religijnego prototypu” (s. 290).

Treści religijne więc sprzęgają się tu z treściami świeckimi, progresywizm z tradycjonalizmem; następuje z jednej strony sakralizacja historii, z drugiej zaś — laicyzacja zasadniczych motywów myśli religijnej. Ideologia mesjanistyczna wyraża irracjonalną wiarę w cudowne odwrócenie losów narodu pokonanego, wbrew racjom rozsądku i okolicznościom praktycznym. Mesjanizm polski mając swoje źródła pozaideologiczne w historycznej sytuacji społeczności, która uległa zaborcy, był jednocześnie wielorakimi nićmi powiązany z różnymi nurtami ówczesnej myśli europejskiej, co świadczy o tym, że stał on „na wysokości czasu” (określenie Mickiewicza) i wyrażał jego ducha. Obecność wspomnianych powiązań dowodzi — w przekonaniu autora — bogactwa tej myśli, nie zaś braku oryginalności. Walicki jest zdania, że w epoce romantyzmu myśl filozoficzna polska reprezentuje poziom równy ówczesnej myśli europejskiej, zaś związki z tą myślą nie polegają bynajmniej wyłącznie na asymilacji pomysłów zagranicznych przez pisarzy polskich oraz przystosowywaniu pomysłów tych do potrzeb współczesności i ich sytuacji życiowej, lecz wyrażają się również w oddziaływaniu na myśl europejską. Szczególnie dobitnym, choć zapewne nie jedynym przykładem jest tu Cieszkowski jako autor *Prolegomenów do historiozofii*. Tak więc dramat zniewolonego narodu był źródłem filozofii o specyficznym kształcie, ale była to filozofia, która czerpiąc swą rację z owego dramatu podniosła problemy przekraczające horyzont partykularny polski. Były to problemy ówczesnej Europy, Europy wstrząsów rewolucyjnych i głębokich przemian społeczno-politycznych, były to problemy ludzkości. Jedną z istotnych cech myśli romantycznej było umiejętne połączenie idei wyzwolenia narodu z uniwersalistyczną ideą wyzwolenia i odrodzenia ludów.

Trzeba tu zauważyć, iż problem mesjanizmu staje tym bardziej ostro, że to przecież największy polski poeta romantyczny był jednym z najzagorzalszych mesjanistów. Walicki zdejmując odium z Mickiewicza jako filozofa i jego lekceważone wykłady paryskie stawia w centrum swoich analiz jako przykład najradykałniejszej syntezy w duchu romantycznym. Nie tylko idzie przy tym o to, by pokazać, że antyfilozoficznie zorientowany poeta był myślicielem wysokiej rangi, myślicielem o określonym profilu ideowym, że był w swojej złożonej i bogatej refleksji filozoficznej mocno zakorzeniony w pewnym znaczącym ówczesnie nurcie myśli europejskiej i w polskiej rzeczywistości popowstaniowej — choć już wydobycie tych momentów wydaje się pięknym rezultatem zarówno pierwszego jak ostatniego rozdziału książki. Idzie jednak o coś jeszcze więcej. Na przykładzie Mickiewicza — filozofa mesjanistycznego i Mickiewicza — rewolucjonisty autor udowadnia fałsz założenia metodologicznego przyjmowanego przez wielu badaczy w naszej humanistyce, że antyracjonalizm musi kojarzyć się koniecznie z konserwatyzmem lub postawą reakcyjną w sensie społecznym i politycznym; że jedynie racjonalizm może być filozofią radykalizmu socjalnego i postępu. Okazuje się, że mesjanizm jest taką swoistą postawą światopoglądową, w której w pewnych warunkach społeczno-politycznych wyraża się radykalizm nie tylko zresztą w stosunku do kwestii socjalnych, ale także religijnych.

Mesjanizm i tzw. filozofia narodowa, ujęte przez Walickiego jako typy idealne, potraktowane są rozłącznie, tzn. nurt zwany filozofią narodową nie jest mesjanizmem, i odwrotnie. Ale autor nie ogranicza się do wprowadzenia tak prostego podziału, o którym zresztą nigdzie nie mówi, że jest wyczerpujący. Interesuje go przede wszystkim — problemowi temu poświęcone są właściwie trzy pierwsze szkice, czyli większość tekstu — system wzajemnych relacji, sprzężeń, zależności i opozycji zachodzących między nurtem mesjanistycznym i filozoficznym. Akcentując różność źródeł inspiracji (w wypadku mesjanizmu będą to pewne kierunki myśli francuskiej, w wypadku „filozofii” narodowej — tradycja niemiecka), a także różnice w typie konstrukcji tych dwu rodzajów ideologii filozoficzno-religijnej, poszukuje przede wszystkim wielorakich punktów styku między nimi. Konfrontuje je więc ze sobą. Mimo różnicy orientacji, a nawet antagonizmu, czego dobitnym przykładem jest tu stosunek wzajemny Mickiewicza i Trentowskiego, między dwoma tymi nurtami autor dostrzega fundamentalną, przed spierającymi się pisarzami ukrytą, jedność czy podobieństwo idei. Spór więc „toczył się w ramach pewnego wspólnego układu odniesienia”, powstałego „na łonie Słowiańszczyzny” ruchu filozoficzno-religijnego, którego celem było „odrodzenie narodu polskiego i całej ludzkości” (s. 166). W ramach relacji opozycji i komplementarności, jakie dostrzega w stosunku wzajemnym orientacji mesjanistycznej i „filozoficznej”, poszukuje Walicki „wspólnego horyzontu problemowego polskiego romantyzmu”. Ten „wspólny horyzont problemowy” wyłaniający się z owych skomplikowanych wzajemnych odniesień, które stanowią przedmiot studium, jest traktowany jako podstawa syntetycznego spojrzenia na romantyzm — prąd literacki i filozoficzno-religijny, zjawisko — zdaniem autora — wielostronne, bogate w treści różnorakie, zbudowane z opozycyjnych, a nawet sprzecznych wewnętrznie elementów, jednocześnie posiadające u swojej podstawy wystarczający stopień integracji, by dało się je opisać przy pomocy spójnego systemu kategorii i pojąć jako pewien charakterystyczny typ światopoglądu. Podsumowując np. analizę kontrowersji Trentowski — Mickiewicz, pisze Walicki: „konfrontacja »filozofii narodowej« Trentowskiego z Mickiewiczowskim mesjanizmem ujawnia, że łączyła je relacja polegająca na opozycji w ramach pewnego wspólnego syndromu. Opozycji nie tylko nie wy-

kluczającej, ale wręcz zakładającej istnienie licznych zbieżności i izomorfizmów” (s. 149).

Opozycja między dwoma wyróżnionymi typami światopoglądu filozoficzno-religijnego romantyzmu polskiego, „filozofią narodową” a mesjanizmem, znosi się nie tylko, jak można sądzić na podstawie uważnej lektury omawianej książki, przez wykrycie izomorfizmów w warstwie głębokiej tych odmian myśli. Autor ze szczególną uwagą przypatruje się świadomie podejmowanym próbom syntezy perspektywy filozoficznej z perspektywą millenarystyczną. Przypadkiem pouczającym jest tu Cieszkowski, który syntezy tej dokonuje we własnym rozbudowanym systemie, gdzie w spójnym zjednoczeniu współtęży idee dawnych chiliastów, francuskich mesjanistów i marzycieli społecznych z motywami zaczerpniętymi z klasycznej filozofii niemieckiej. Obok tej syntezy „od wewnątrz” autor rejestruje próbę Libelta, który „z zewnątrz”, z pozycji historyka idei, usiłuje zaprowadzić ład wśród różnych orientacji romantycznego piarstwa polskiego. Autor *Samowładztwa rozumu* podjął wysiłek mediacji stanowisk Mickiewicza i Trentowskiego, potraktował mianowicie dążenia przeciwstawiających się sobie pisarzy jako wyraz dwu dróg do tego samego celu: włączającej w siebie cały dotychczas rozproszony dorobek romantycznych twórców przyszłej „filozofii słowiańskiej”.

Tak więc schemat dwuczłonowy zbudowany na opozycji: mesjanizm — „filozofia narodowa”, w wyniku analiz porównawczych poglądów prezentowanych w książce Walickiego myślicieli ulega wzbogaceniu, które doprowadza ostatecznie do przewyciężenia podziału wyjściowego. Na miejscu dychotomicznego schematu opozycji opartej na zasadzie nieciągłości pojawia się *od continuum* stanowisk, w którym antyfilozoficzny irracjonalizm mesjanistycznego proroka Mickiewicza i filozoficzny racjonalizm polskich wyznawców „mistrza berlińskiego” stanowią dwa ekstrema, między którymi istnieje wielość postaw dających się porządkować liniowo przez określenie odległości od jednego i drugiego skrajnego stanowiska. Tak skonstruowana całość tworzyć ma, jak się zdaje, bogaty i złożony światopogląd polskiego romantyzmu.

Autor wspomina niejednokrotnie, zarówno w dyskutowanej tu książce jak w swoim zagajeniu dyskusji nad stanem badań filozofii polskiej, że tzw. filozofia narodowa nie cieszyła się szczególną estymą wśród badaczy marksistowskich ostatnich lat, a i dziś jeszcze na jej temat funkcjonują uproszczenia i krzywdzące stereotypy⁴. Słusznie podkreśla, że przyczyną niesprawiedliwej oceny tych myślicieli było ujmowanie ich myśli w niewłaściwym kontekście. Odnoszono mianowicie poglądy Cieszkowskiego, Libelta i Trentowskiego do podziałów i walk ideologicznych, jakie toczyły się w filozofii niemieckiej lat czterdziestych XIX wieku. Podziały, które zarysowały się tam, przenoszono bez jakichkolwiek modyfikacji na grunt polski. Prowadziło to w rezultacie nie tylko do krzywdzącej oceny naszych pisarzy związanych z filozofią niemiecką, ale do nierozumienia charakteru ich poglądów. Szczególnie zagadkową postacią w takim ujęciu wydawał się zawsze August Cieszkowski. Dopiero badanie jego myśli, jak to robi autor, w kontekście polskim (to samo dotyczy Trentowskiego czy Libelta, a także innych polskich „heglistów” czy „schellingianistów”) pozwala zrozumieć ewolucję od *Prolegomenów* przez pracę *Bóg i palingenezja* do *Ojciec nasz*. Przy tym okazuje się, że jednym z istotnych elementów owego „kontekstu polskiego” jest nie tylko „sprawa narodowa”, ale także katolicyzm, który w odróżnieniu od aury protestanckiej nie-

⁴ Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, s. 112; *Filozofia a mesjanizm*, s. 186—187.

mieckiego heglizmu stanowił przecież ważki moment pola ideologicznego filozofii polskiej. Wychodzi też na jaw, że nasi filozofowie „narodowi” jako myśliciele religijni nie byli bynajmniej pogrążeni — wbrew temu, co niejednokrotnie sugerowano — w kościelnej ortodoksji. Nie negując religii radykalnie — jak to w Niemczech uczynili np. Bruno Bauer czy Ludwik Feuerbach — głosili poglądy śmiałe i reformatorskie, zrywając z oficjalną wykładnią *Pisma*. To, co autor mówi na temat myśli religijnej polskiego romantyzmu, należy — w moim przekonaniu — do niezmiernie interesujących stron jego rozprawy.

By zakończyć rozważania dotyczące „filozofii narodowej”, pragnę podkreślić, iż wydaje mi się, że rezultaty badań autora dotyczące charakteru myśli filozoficznej Cieszkowskiego, Trentowskiego czy Libelta, myśli, która jest ujmowana w szerszym niż niemiecki kontekście, mogą być pomocne badaczowi kontrowersji ideowych i teoretycznych w filozofii niemieckiej lat czterdziestych, gdy zechce on spojrzeć na kontrowersje te z innej (szerszej) niż młodoheglowska perspektywy. Jest to tylko uwaga na marginesie, bowiem trudno by tu było szerzej rozwijać ten problem.

Książka dyskutowana daje świadectwo szerokości horyzontów autora, jego głębokiej erudycji i — co jest szczególnie warte podkreślenia — wyczulenia na problematykę metodologiczną. Książka ta, jak sądzę, dobrze nadaje się do dyskusji nad kierunkami przyszłych badań polskiej XIX-wiecznej myśli filozoficznej i religijnej, bowiem jako zbiór studiów nie pretendujący do wyczerpania tematu jest jak gdyby rodzajem próbki, pokazuje pewien styl pracy, daje przykłady analizy poglądów kilku postaci, i to centralnych postaci polskiej myśli romantycznej. Jednocześnie nie uchyla się autor od propozycji bardziej generalnych. Stwierdza, że w badaniach nad polską myślą filozoficzną jesteśmy u początku drogi. Powstaje pytanie, czy droga obrana przez autora jest dobra i czy może przynieść spodziewane owoce, czy można w ten lub podobny sposób postępując dojść do upragnionej syntezy polskiej myśli romantycznej? Jeżeli wysiłek zmierzający ku syntezie podejmujemy, to jak ma być podzielona robota, jak wytyczony zakres kompetencji historyków filozofii i historyków literatury? Czy mamy pracować tak, jak owi robotnicy drążący tunel z dwu przeciwnych stron góry, czy też działać razem, przekopując kanał wspólny, ale za to szerszy? Pytania te wydają mi się o tyle nie naiwne, że trudno — jak sądzę — wykrawać pole dla badań różnych specjalistów w tak złożonej materii jak polski romantyzm.

Autor bada myśl filozoficzno-religijną odwołując się jedynie do tekstów, gdzie treści zarówno filozofii jak refleksji nad religią przyjmują właściwą sobie formę dyskursu pod postacią rozprawy czy wykładu. Ale powiększając pole badania przez włączenie twórczości poetyckiej czy w ogóle literackiej nie tylko na treść, ale i na formę wyrazu musimy zwrócić szczególną uwagę. Wtedy owoce przynosi nie podział pracy, ale łączenie przez jednego badacza kompetencji historyka idei i literaturoznawcy. Mamy tu zresztą pozytywne przykłady takich analiz, choćby w postaci prac Zofii Stefanowskiej i Marii Janion.

Poza tym, gdy mówimy o filozoficznej syntezie polskiego romantyzmu, musimy zastanowić się, co rozumiemy tu przez filozofię. Wydaje się, że u autora mamy do czynienia z rozumieniem filozofii szerszym niż to, które funkcjonuje w tradycyjnych opracowaniach. Walicki, podobnie jak to czynił badając myśl rosyjską w. XIX, koncentruje się na problematyce wartości, na antropologii i historii filozofii oraz na myśli społeczno-religijnej, poszukując zasad jednoczących wyróżnione tu elementy i odnosząc utworzoną z nich całość do realiów rzeczywistości polityczno-społecznej danego czasu, by przez te realia przynajmniej pewne, ale

istotne cechy tak rozumianej filozofii tłumaczyć. Najogólniej mówiąc, metoda postępowania, którą autor proponuje, wydaje się następująca: jeżeli chcemy dopracować się syntetycznego ujęcia kultury romantycznej, winniśmy wyjść z założenia, że kultura ta tworzy pewien układ wzajem dopełniających się elementów, że u podstawy wielości postaw ideowych i artystycznych manifestacji oraz filozoficzno-religijnych poglądów tkwi zespół zasad jednoczących fragmenty na pierwszy rzut oka kłócące się ze sobą. Przy tym poszukiwanie zasady jednoczącej nie sprzeciwiałoby się potrzebie wyjaśniającego opisu różnic i konfliktów wewnętrznych, wręcz przeciwnie: dopiero jedność spojrzenia całościującego i różnicującego mogłaby dać wierny obraz tej kultury.

Ryszard Panasiuk

Znakomita książka Andrzeja Walickiego — składająca się wprawdzie z czterech z pozoru odrębnych studiów — stanowi w gruncie rzeczy pierwszą nowoczesną syntezę zjawiska tak kluczowego i fundamentalnego dla naszej świadomości jak mesjanizm romantyczny — w różnych jego postaciach i przejawach, a także zbieżnościach i opozycjach wobec tzw. filozofii narodowej. Trafnie autor w wywiadzie udzielonym „Argumentom” podnosi, że „mesjanizm polski był najbardziej dobitnym, niemalże modelowym wyrazem mesjanistyczno-millenarystycznej tendencji europejskiego romantyzmu. Można [...] śmiało stwierdzić, że Polska była klasycznym krajem romantycznego mesjanizmu w tym sensie, w jakim Niemcy uważane są za klasyczny kraj romantycznego konserwatyzmu, a Francja za klasyczny kraj myśli oświeceniowej”¹. Imponujące dzieło Walickiego pod takie rozumienie oryginalności i niepowtarzalności, „klasyczności” właśnie polskiego mesjanizmu, nie tylko kładzie podwaliny, lecz buduje sugestywną i przekonującą syntezę — co zawdzięczamy umysłowości autora, skłonnego do udzielania rozległych, precyzyjnych wyjaśnień, do systematycznego porządkowania wprowadzonych do wykładu pojęć, do wyczerpującego omawiania raz podjętych wątków. Indeks rzeczowy zestawiony przez Walickiego daje wyobrażenie o zakresie problematyki jego książki i sposobie jej potraktowania; to doprawdy nieoceniona encyklopedia mesjanizmu!

To, o czym będę tu mówić, wynika z pobudeł intelektualnych emanujących z tych „studiów z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego”, jak to określa w podtytule sam autor z właściwą sobie precyzją. Przy czym — jeśli już mam się odwołać także do tytułu głównego, to muszę powiedzieć, że bardziej mnie będzie interesował „mesjanizm” niż „filozofia”. Proszę, niech autor i słuchacze potraktują moją wypowiedź jako przedstawienie kilku swobodnych dywagacji historyka literatury romantycznej. Kwestie te nurtowały mnie nie raz jeszcze przed lekturą i podczas niej — publikowanych od 1964 r. rozpraw, a potem książki Walickiego, obecnie zaś dyskusja nasza skłania do ponownego zajęcia się nimi.

Pierwsza sprawa wyłania się z rozmyślań nad schematem rozwojowym polskiego romantyzmu; można by go również — przy wielu innych sposobach — ująć w formule: „od zemsty do mesjanizmu”. Czy romantyzm polski to odpowiedź na klęskę? Tak sądziło wielu i tak utrzymywał także Tadeusz Peiper, umieszczając romantyczno-ekspresjonistyczny „Zdrój” w następującym kontekście ideowym:

¹ W kręgu filozofii polskiej. Rozmowa z doc. drem Andrzejem Walickim. „Argumenty” 1970, nr 51/52.

„Bacniejsze oko dostrzeże, że przez »Zdrój« przepływały trzy strumienie, a wszystkie zabarwione czernią żaloby: ideologia Niemiec pokonanych w wojnie, ideologia nacjonalizmu francuskiego (Caudel, Péguy), wyrosłego na podłożu klęski z r. 1870, ideologia mistycyzmu naszych romantyków, zrodzonego z katastrofy. Wszystkim tym trzem prądom wspólna jest nienawiść teraźniejszości, wrogość do materii i dążenie do ducha”². Charakterystyce tej niepodobna odmówić trafności; „idearium” — używam ulubionego świetnego zwrotu Peipera — polskiego romantyzmu zawierało w sobie na podłożu „nienawiści teraźniejszości” zarówno „zemstę” jak i „mesjanizm”. To były dwie odpowiedzi na klęskę; znajdziemy ich oczywiście nieco więcej, ale te są ze sobą w zastanawiający sposób spojone. Na czym polega ich związek? I jak się przechodzi od jednej do drugiego? Oto pytanie, które rodzi się na marginesach książki Walickiego. Dla historyka literatury jak i dla historyka idei najważniejszym dziełem w tym względzie okaże się III część *Dziadów* — tu właśnie aż spektakularnie dokonuje się owo przejście „od zemsty do mesjanizmu”.

Ton tragicznej ironii, ujawniony w wierszu *Do matki Polki*, różny od czystego tragizmu *Konrada Wallenroda* i od optymistycznej historiozofii III części *Dziadów*, stanowi jedyny wyraz swoistego kryzysu patriotyzmu, romantycznego patriotyzmu przedlistopadowego u Mickiewicza. Wallenrod pełni powinność zemsty w obronie wolności narodu — ale powinność owa gwałci jego wolność jednostkową. To tragiczny konflikt „dwóch wolności”: wolności narodu i wolności jednostki. Konrad Wallenrod mówi: „Już dosyć zemsty, i Niemcy są ludzie”; buntuje się przeciw swojemu zobowiązaniu, przeciw „pieśni zdradzieckiej” wajdelotów. Po spełnieniu misji oświadcza:

Jam to uczynił, dopełnił przysięgi,
Strasniejszej zemsty nie wymyśli piekło.
Ja więcej nie chcę, wszak jestem człowiekiem!³

„Jestem człowiekiem!” Ale zarazem ten człowiek ponieść musi klęskę we wszystkich swoich usiłowaniach, by być wolnym mimo niewoli narodu. Wolnym człowiekiem można być tylko w wolnym narodzie. Jeśli nie jestem wolny w moim narodzie — nie jestem wolny jako człowiek. Oto problem Mickiewicza. III część *Dziadów* podsuwa rozwiązanie; nie ma w niej konfliktu dwóch wolności ujawniającego się tak gwałtownie z powodu powinności zemsty. W systemie, który teraz stworzył Mickiewicz, niemożliwa już jest naprawdę klęska. Klęski nie ma i nie będzie, gdyż istnieje boski plan świata. Założone są w nim cierpienia, męczeństwo, a potem zmartwychwstanie. To, że dziś cierpimy, oznacza, że jutro będziemy zbawieni. A jeśli klęska jest niemożliwa, to zemsta staje się niepotrzebna. Nie ma miejsca na zemstę w planie ziemskim, bo jest ona zbędna w planie boskim.

Wiersz *Do matki Polki*, rozpatrywany w obrębie domeny rozciągającej się między *Konradem Wallenrodem* a III częścią *Dziadów*, mówi o takim męczeństwie, którego zapowiedź pojawia się w poemacie, a spełnienie — w dramacie. Ale w wierszu męczeństwo to jest „bez zmartwychpowstania”. Brzmi tu odmienny ton martyrologiczny, gdyż utworowi brakuje — mówiąc skrótowo — systemu historiozoficzno-mesjanistycznego z III części *Dziadów*. Konflikt dwóch wolności został

² T. Peiper, *Śmierć Jana Stura*. W: A. Lam, *Polska awangarda poetycka*. T. 2: *Manifesty i protesty*. Antologia. Kraków 1969, s. 367.

³ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*. W: *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe. T. 2. Warszawa 1955, s. 129—130.

zażegnany na drodze mesjanistycznego pojednania. Zemsta ma się zamienić w ofiarę.

Przekonanie o soteriologicznej mocy cierpienia romantyzm doprowadza do swojej skrajności. Im większe cierpienia, tym pewniejsze zbawienie. Jest w *Dziadach* również inna myśl chrześcijańska: im ohydniejszy zbrodniarz, tym potężniejsza będzie radość z jego nawrócenia. „Najsroższy z siepaczy” nawróci się „i Bóg mu przebaczy”. Chrześcijańska koncepcja osobowości charakteryzuje się namiętną dialektyką skrajności: dlatego „gorący” i „zimny”, byle nie „letni”. Mickiewicz jest „chrześcijańsko-romantyczny”: dlatego zemsta Konrada nabiera tonów coraz gwałtowniejszych, skrajnie „pogańskich” — bo właśnie Konrad ma być nawrócony, zbawiony, ocalony. Taki jest najgłębszy związek między „zemstą” a „mesjanizmem” w III części *Dziadów*. Ale oczywiście różni reprezentanci „zemsty” — zwłaszcza w kraju — rozwiązania tego nie przyjęli. Zemsta narodowa utożsamiała im się z klasową; „zemsta ludu” to była po prostu rewolucja.

I w ten sposób przechodzimy do drugiej kwestii: mesjanizm a rewolucja, mesjanizm a rewolucjonizm. Wiele i przekonywająco mówi na ten temat Walicki w swej książce, podkreślając zwłaszcza znaczenie lat 1848—1849 dla skryształizowania rozbieżności między mesjanizmem rewolucyjnym Mickiewicza a mesjanizmem „pracy organicznej” Cieszkowskiego; to jedno z podstawowych rozróżnień wprowadzonych przez autora. Ja pragnę zatrzymać uwagę na znaczącej interpretacji *Prorocтва księdza Marka* w II kursie *Literatury słowiańskiej*. Zacytowaawszy fragmenty *Prorocтва*:

Ale ty, Polsko! po czasie niewiele
W smutnym się musisz wprzód pogrześć popiele.
.....
A ty jak Feniks z popiołów powstaniesz,
Całej Europy ozdobą się staniesz!...

— Mickiewicz konkluduje: „U księdza Marka znajdują się pierwszy raz wyrażone idee wyznaczające Polsce posłannictwo europejskie”. I teraz następuje znamienne porównanie dwóch prorocत्व: „Znacie Panowie wymowne i groźne prorocтва Skargi! Skarga jest jeszcze prorokiem Starego Zakonu; widzi wszystko w kształtach Starego Zakonu: Polska, jak plemię Izraela, popadnie w przyszłości w niewolę babilońską, potem nadejdzie powrót z niewoli i odbudowa świątyni. Tak mówił Skarga; ale ksiądz Marek podnosi tę myśl na wysokość nie znaną Skardze, symbolizuje ją podług wierzeń chrześcijańskich. Polska objawia mu się jako jestestwo żyjące, które ma umrzeć, »pogrześć się w popiele« i zmartwychwstać. Nie wróży też powrotu wygnańców: prorocत्व jego nie jest podobne do prorocत्व Mesieńczyków, do prorocत्व Greków, którzy zrywali się do boju na dźwięk imion swoich bohaterów; jest to prorocत्व czysto religijne, wieszczące, jak rzekłem przed chwilą, przeobrażenie.

Tych kilka wierszy zawiera w sobie zaród całej nowoczesnej literatury polskiej. Utwór ten przemknął niedostrzeżony ponad całym piśmiennictwem stanisławowskim i padł pomiędzy legiony polskie”⁴.

Na uwagę zasługuje przede wszystkim tak przenikliwie odnotowana przez Mickiewicza różnica dwóch języków: *Starego* i *Nowego Testamentu*. W tych językach zawierają się jakby dwa mesjanizmy, posługujące się dwoma różnymi schematami symbolicznymi. U Skargi jest to popadnięcie w niewolę, powrót z niewoli

⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*. W: *Dziela*, t. 10, s. 199.

i odbudowa świątyni. U księdza Marka odnajdujemy sens zupełnie inny: umrzeć, „pogrześć się w popiele” i zmartwychwstać. Prorok Starego Zakonu posługuje się statyczną wizją biernego „popadnięcia” w niewolę i biernego podźwignięcia się z niej. Prorokowi zaś prawdziwie chrześcijańskiemu Polska jawi się jako „jestestwo żyjące”, a mesjanizm konsekwentnie staje się proroctwem wieszczącym przeobrażenie. Przeobrażenie jestestwa żyjącego. W gruncie rzeczy Mickiewicz ujawnia tutaj swoje nowożytnie i romantyczne rozumienie narodu; na jego miarę jest ten nowy mesjanizm. Akcent pada na „przeobrażenie”. Chodzi zatem o przemianę, a nie o prosty powrót do tego samego, co miało miejsce przed popadnięciem w niewolę. Przeobrażenie to konieczność przejścia całej męczeńskiej drogi „od—do”; Mickiewicz ją wyznaczył i znał jej sens. W IV kursie *Literatury słowiańskiej* mówił o „nowej prawdzie” i jej wymaganiach. „Wszelka nowa prawda, to znaczy wszelka cząstka nowego życia, wymaga od człowieka ofiary z cząstki życia dawnego. [...] Wszystko, co zwiastuje przyszłość, oddziela nas od przeszłości; dlatego to wszelka prawda jest córą bólu, wszelka prawda rodzi ból...”⁵

Tutaj gdzieś zarysowuje się swoista cezura: mesjanistyczne „przeobrażenie” i oczekiwanie na wielką przemianę uzyskuje rewolucyjną wykładnię. Tę modyfikację dostrzega również Zofia Stefanowska, badając dzieje antagonizmu polsko-rosyjskiego w myśleniu Mickiewicza: „Dopiero energiczne przełamanie ciągu dziejów, którego wyrazem jest postulat radykalnego odrzucenia przeszłości, z wielką mocą powtarzany w ostatnich latach wykładów paryskich, dopiero to oderwanie przyszłości od tradycji stało się podstawą wizji świata zupełnie nowego, natchnionego nowym objawieniem”⁶. Walicki nazywa ten typ mesjanizmu — w przeciwieństwie do racjonalistycznego⁷, ewolucyjnego mesjanizmu „pracy organicznej” — irracjonalistycznym, rewolucyjnym, katastrofistycznym (zob. s. 85). Ciąg przymiotników jest tu wielce wymowny, kontekst dla rewolucjonizmu Mickiewiczowskiego również. W ogóle ujawnienie połączenia rewolucjonizmu z irracjonalizmem (co już kiedyś ukazała Stefanowska w *Historii i profecji*) stanowi jeden z pasjonujących wątków myślowych książki Walickiego. Wydaje się jednak, że osobliwy Mickiewiczowski aliaż mesjanizmu i rewolucjonizmu, rewolucyjno-mistyczny cezarianizm czy — jak by powiedział Walicki — rewolucjonizm charyzmatyczny czeka jeszcze na odrębne studium, którego możemy się spodziewać po autorze książki obecnie omawianej.

Wreszcie trzecia kwestia. Do jej podjęcia skłania styl myślenia Walickiego, który w tak nowatorski sposób wykorzystał do interpretacji Mickiewicza idee socjologiczne Maxa Webera. Pomogły one ujawnić dwuznaczność mesjanizmu; najsilniej chyba dała ona o sobie znać w takim zdaniu Walickiego: „Światopogląd Mickiewicza w okresie wykładów to niezwykle charakterystyczne połączenie wątków konserwatywnych z rewolucyjnością charyzmatycznego objawiciela, z archaiczną, antyracjonalną utopijnością chiliastyczną” (s. 272). Charyzma to siła rewolucyjna — podnosi za Weberem Walicki w innym miejscu (s. 55). Niewątpliwie tu właśnie budzą się najsilniejsze podejrzenia wobec mesjanizmu. Dlatego czasem padają pod naszym adresem pytania — zadawane po lekturze bądź *Ucieczki* od

⁵ *Ibidem*, t. 11, s. 335—336.

⁶ Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich Mickiewicza*. „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 2, s. 53.

⁷ Na s. 84 Walicki stwierdza: „Ewolucjonizm Cieszkowskiego wyrażał się, między innymi, w daleko idących skłonnościach racjonalistycznych (oczywiście w ramach struktury mesjanistycznej)”.

wolności Ericha Fromma, bądź *Le pouvoir charismatique. Adolf Hitler comme idole* Rogera Caillois (z tomu *Instincts et société*) — pytania dość niekiedy drastyczne: czemuż — z różnych powodów oczywiście — daje się tak łatwo dopasować do mesjanizmu romantycznego to, co pisze Fromm o „charakterze autorytarnym” i „myśli autorytarnej” w społeczności niemieckiej przedhitlerowskiej i hitlerowskiej, to, co pisze Caillois o władzy charyzmatycznej w Trzeciej Rzeszy, nazywając ją władzą entuzjazmu zbiorowego, somnambulizmu, hipnozy, ekstazy. Wyjaśnił kilka tych fenomenów N. Cohn w dotyczącym w. XX dodatku do swych *Fanatyków Apokalipsy (Les Fanatiques de l'Apocalypse)* to francuski tytuł jego dzieła *The Pursuit of the Millennium*). Czy nasz mesjanizm — jako swoista postać tej samej „konserwatywnej rewolucji” — ustrzegł się tych wszystkich niebezpieczeństw?

Maria Janion

Kilka refleksji o książce Andrzeja Walickiego, przełomowej dla naszych badań mesjanizmu romantycznego i tzw. filozofii narodowej, chciałbym zacząć od pytania o stosunek Słowackiego do Cieszkowskiego. Mamy garść uwag, epigramatycznych i notatnikowych, o Cieszkowskim, jest także taka oto myśl, drastycznie obrazowa, tu zwracam uwagę na dosadność Słowackiego-mistyka, a której zawartości aluzyjnej w pełni nie chwytam:

„Kredyt pana Cieszkowskiego nad głową polskiego narodu jak kopuła. Król polski nie potrzebuje tronu z dziurą i pod tronem próżni — bo nie siada laksować pieniędzmi. —

Jego pieniądze procent przynoszące”¹.

Czy to tak osobliwe „streszczenie”? czy ironiczna krytyka? I jak w rzeczy samej ma się genezyjski system myślowy Słowackiego do filozofii ekonomii Cieszkowskiego: czy mamy do czynienia z próbą absorpcji, przerobienia badań Cieszkowskiego na własny użytek, jak to Słowacki wtedy robił z tym wszystkim, czego się dowiadywał z dziedziny biologii, paleontologii, nauki o elektryczności, matematyki i fizyki? Czy też zbyt mało uduchowiony typ „ekonomizowania” mierzył Słowackiego i od Cieszkowskiego odgradzał się szyderczym wydziwianiem?

Książka jest przełomowa, to wszyscy uznajemy. Ale czy dlatego, że filozoficzna problematyka mesjanizmu — i w ogóle naszego romantyzmu — pomijana była w dawnych i nowszych badaniach polonistycznych? Trudno się z tym zgodzić, dlatego po prostu, iż ogromna większość prac syntetycznych, monograficznych i przyczynkowych o romantyzmie poświęcona była historii idei, dziejom myśli, wpływom filozoficznym, myśleniu systemowemu itp. Z wyraźnym neglizowaniem badań ściśle literackich mamy do czynienia w tradycji polonistycznej, nie z lekceważeniem zawartości ideowej i myślowej tradycji romantycznej. Toteż znaczenie książki Walickiego — a i jego wcześniejszych prac — polega raczej na tym, że jako historyk filozofii przełamał nikłe dotąd zainteresowanie romantyzmem polskim u swych profesjonalnych kolegów. A że zajęcie się dziejami myśli romantycznej przez badacza tej wiedzy, co Walicki, będzie miało pewnie przełomowe znaczenie dla wszelkich amatorskich poczynąń polonistów na tym polu, to inna sprawa.

Naczelną kategorią rozważań autora jest kategoria mesjanizmu. We wszech-

¹ J. Słowacki, [Notatki różne z „Raptularza”]. W: *Dzieła wszystkie*. Pod redakcją J. Kleina. T. 15. Wrocław 1955, s. 464.

stronnych i erudycyjnych wywodach na temat zakresu i różnych wykrojów pojęcia autor pomija sprawę narodowego sensu mesjanizmu. A to dla tamtego czasu, który wszystkie pojęcia historyczno-społeczne przerabiał na narodowy ład (w całej Europie!), chyba niesłusznie. Mesjanizm jako typ więzi grupowej — wówczas zdecydowanie nakierowanej na więź narodową w relacji do przyszłości własnej grupy i funkcji wobec wszystkich innych grup narodowych. Tu analogia do problematyki indywidualizmu, do romantycznego równania „ja — wszyscy inni” zamienionego przez równanie „mój naród — wszystkie inne”. Czy były wtedy mesjanizmy poza problematyką narodu? A jeżeli nawet były, to czy w badaniu mesjanizmu polskiego na tle mesjanicznych ciągów myślenia ówczesnego ten tak dominujący nad romantyzmem partykularyzm narodowy godziło się eliminować? Przecież właśnie mesjanizm jest próbą mediacji pomiędzy partykularnym i uniwersalnym, między narodowym i ludzkim, a to poprzez upotrzebienie partykularnego narodu dla całej ludzkości.

I jeszcze jedno. Czy Cieszkowski był w samej rzeczy mesjanistą? Jeżeli tak pytam, to widać dobrze mnie autor o tym nie przekonał. Czy każdego twórcę systemu projektującego przyszłość, zajętego, chociażby z racji swej proveniencji romantycznej, także problematyką własnego narodu, wolno nazywać mesjanistą? Zapytajmy kolegów futurologów, którzy też się przecież filozofowaniem na temat przyszłości narodu zajmują — a błędu mesjanicznego nie mają jak popełnić, bo się zajmują właśnie projektowaniem, posiadają umiejętności projektowania przyszłości, nie zaś wiarę w przyszłość. Czy Cieszkowski pisał „*gesta Dei per Polonos*”, czy raczej własny system?

Stefan Treugutt

Chciałbym przede wszystkim ustosunkować się do wypowiedzi przedmówcy. Treugutt wyraził opinię, że w pierwszej połowie XIX w. istniał w zasadzie tylko mesjanizm narodowy. Trudno się z tym zgodzić, trudno, co więcej, nawet zgodzić się z tezą o dominacji mesjanizmu tego typu w omawianym okresie. Pomijam już koncepcje, które rolę zbawcy świata przypisywały wówczas jednostce, ale nawet jeśli podmiotem wizji mesjanistycznej czyniono zbiorowość, niekoniecznie była to społeczność narodowa. Tak np. koncepcje mesjanistyczne rozpowszechnione w niemieckim komunizmie rękodzielniczym („Prorok” Albrecht, a także Weitling) kojarzyły wizję eschatologiczną z działalnością dobrowolnych stowarzyszeń ludzi pracy, wyraźnie przeciwstawiając zbawienną solidarność plebejską zgubnej solidarności narodowej. Propozycja Treugutta idzie w kierunku takiego zawężenia terminu „mesjanizm”, które uczyniłoby z niego zjawisko partykularne, występujące tylko u narodów pozbawionych niepodległości, idzie więc we wręcz przeciwnym kierunku niż omawiana książka.

W niej zaś najciekawsza wydaje mi się właśnie próba pokazania polskiego mesjanizmu jako zjawiska symptomatycznego dla ówczesnej Europy, zarówno dla krajów zacofanych jak i najbardziej wówczas rozwiniętych. Dla Walickiego mesjanizm polski jest to „szczególnie jaskrawy przykład »oczekiwania uniwersalnej regeneracji«, tak charakterystycznego dla myśli europejskiej pierwszej połowy XIX wieku” (s. 29). Uważam to podejście za odkrywcze i płodne. Zaprezentowana przez autora analiza porównawcza rzeczywiście czyni z polskiej filozofii romantycznej problem badawczy, a nie przedmiot uwielbienia lub potępienia.

Nasuwać się jednak w związku z tym dwie uwagi. Nie są one pretensją zgłoszoną wobec autora, lecz wskazaniem na zagadnienia, które, moim zdaniem, wy-

magają w przyszłości bliższego zbadania. Przedstawiając mesjanizm polski jako zjawisko, u którego podłoża legła tragedia narodowa, ale które zarazem posiadało szersze, europejskie znaczenie, autor pisze, że sprawa polska, zwłaszcza w świadomości ludzi postępu, była wówczas sprawą ogólnoeuropejską. Jest to sąd obiegowy, przykładów na jego poparcie wiele. Czy jednak nie jest on zbyt uproszczony? Czy teza ta, w Polsce powszechnie przyjęta, nie jest oparta na materiale dowodowym odpowiednio, choć zapewne nieświadomie, dobranym? Znany jest negatywny stosunek Proudhona do powstania styczniowego, znane stanowisko parlamentu frankfurckiego, składającego się przecież w znacznej mierze z demokratów i liberałów, który uznał Poznańskie za część składową Rzeszy Niemieckiej. W okresie zatargu rządu pruskiego z arcybiskupem kolońskim lewica heglowska poparła rząd nie tylko przeciw niemu, ale także przeciw arcybiskupowi poznańskiemu Duninowi, chociaż sprawa małżeństw mieszanych miała w Poznańskim nie tylko aspekt religijny, ale również narodowy. Wydaje się więc, że sprawa stosunku Europy do Polski w epoce romantyzmu czeka jeszcze na opracowanie.

Druga sprawa dotyczy kontekstów, w których rozpatrywać należy polską filozofię narodową. Autor słusznie przeciwstawia się ujmowaniu jej wyłącznie w kontekście szkoły heglowskiej. Wydobyć przez badacza związków z myślą francuską jest niewątpliwym krokiem naprzód. Chciałbym jednak zwrócić uwagę, że kontekst niemiecki nie powinien być zawężany do szkoły heglowskiej i tzw. romantyzmu politycznego. Cieszkowski w *Prolegomenach* wspomina nie tylko francuskich socjalistów utopijnych, ale również Weissego. Powiązania filozofów polskich z fichteanizmem, w szczególności zaś analiza porównawcza koncepcji czynu mogłaby być dalszym przyczynkiem do zagadnienia „europejskości” tej filozofii, która deklarowała się świadomie jako „polska” i „narodowa”.

Jan Garewicz

Bohaterem głównym dzisiejszej dyskusji i bohaterem głównym książki Walickiego jest Mickiewicz. Nie tylko dlatego, że nazwisko Mickiewicza pojawia się w tytułach dwóch rozdziałów (*Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski, Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*). Również w pozostałych rozdziałach, o Trentowskim i Libelcie, Mickiewicz jest postacią centralną. Książka Walickiego pokazuje dobitnie, jak ważnym wydarzeniem intelektualnym w życiu polskim lat czterdziestych były wykłady Mickiewicza. Było to oczywiście wydarzenie, jakby się powiedziało w dzisiejszym żargonie politycznym, „kontrowersyjne”, ale wydarzenie, obok którego nie można było przejść obojętnie. Dla omówionych w książce „filozofów narodowych” stanowiło problem zarówno wtedy, gdy próbowali niektóre jego elementy adaptować do własnych systemów, jak i wówczas, gdy rezultatem postawy zdecydowanej negatywnej były pewne wątki opozycyjne i przez to właśnie symetryczne wobec Mickiewiczowskich.

Odczytując *Literaturę słowiańską* Mickiewicza w kontekście polskiej myśli filozoficznej i stosując do interpretacji tego dzieła technikę badawczą historyka filozofii, dokonał Walicki ważnego wyłomu w dotychczasowej tradycji naukowej, w której prelekcje otoczone były atmosferą trochę dwuznaczną. Do najświetniejszych też kart książki należą te, na których — przy pomocy zestawienia z rosyjskim słowianofilstwem — demonstruje autor całe zwały myśli konserwatywnej w dziele Mickiewicza. Pokazuje je niejako w postaci preparatu badawczego, aby, na kartach następnych, odwrócić proporcje i wykryć, w jaki sposób te konserwatywne wątki zaangażowane są do funkcji rewolucyjnych.

Mesjanizm i filozofia narodowa w książce Walickiego pełnią — jak stwierdził w swoim zagajeniu Ryszard Panasiuk — rolę kategorii typologicznych. Termin „filozofia narodowa” (lub „polska” czy też „słowiańska”) jako zaczerpnięty z języka epoki obarczony jest genetycznie dodatkowymi znaczeniami, z których warto sobie zdawać sprawę operując nim współcześnie. „Filozofia” bezprzymiotnikowa, zwłaszcza w tekstach wczesnoromantycznych, odnosi się z reguły do racjonalizmu XVIII-wiecznego, a więc do filozofii, która, choć wywodziła się przede wszystkim z Francji, posiadała zasięg uniwersalny. Filozofie opatrzone przymiotnikami: „niemiecka” i — analogicznie — „polska”, miały stanowić — w opozycji do racjonalizmu oświeceniowego — wyraz partykularnych uzdolnień i potrzeb narodowych. Przejmując zatem poręczny z różnych względów termin „filozofia narodowa”, wystrzegać się należy sugerowanych przez tę nazwę decyzji metodologicznych. Myśl filozoficzna wyjątkowo źle poddaje się badaniu w ramach podziałów narodowych. Wykrojenie takiego przedmiotu, jak „filozofia polska”, grozić może poważnym zubożeniem problematyki badawczej, jako że dla europejskiej myśli filozoficznej, także w okresie romantyzmu, charakterystyczne jest zjawisko szybkiego krążenia idei i łatwego przełamywania barier językowych. Wyraziście obserwować można to zjawisko w biografii intelektualnej omawianych przez Walickiego myślicieli: Cieszkowski, Trentowski, Libelt odbierają niemiecką edukację uniwersytecką, Cieszkowski pisze także po niemiecku i francusku, Trentowski także po niemiecku, Mickiewicz wyklada po francusku.

Uwaga ta nie jest pomyślana jako zarzut wobec książki Walickiego. Autor uwzględnia konteksty myśli europejskiej, nie zamyka więc omawianej problematyki w polskich opłotkach. Co najwyżej refleksu romantycznej geografii filozoficznej można by się dopatrzeć w używanych przez Walickiego określeniach: orientacja profrancuska, orientacja proniemiecka, zwłaszcza jeśli mają one służyć dla charakterystyki formacji intelektualnej.

Wywód o podrzędności narodowych podziałów w filozofii zmierza w innym kierunku, a mianowicie ku odpowiedzi na utyskiwania nad stanem badań, rzeczywiście niebogaty, w dziedzinie filozofii narodowej. Niedostatki dotychczasowych badań tłumaczą się bowiem głównie tym, że filozofia narodowa nie miała większych konsekwencji dla dalszego rozwoju polskiej myśli filozoficznej. Nie była ona symptomem początku specyficznie polskiej filozofii, lecz zjawiskiem znamienym dla ostatniej fazy romantycznej kultury umysłowej w Polsce. Można sobie wprawdzie wyobrazić taką konstrukcję historyczną, która eksponując wątki „prepozytywistyczne” u filozofów narodowych (program pracy organicznej, kult nauki, nadzieje pokładane w postępie cywilizacyjnym) potraktuje ich jako prekursorów pozytywizmu, jako inicjatorów nowej epoki myśli polskiej. Wydaje się jednakowoż (a potwierdzają to wyniki ożywionych ostatnio badań nad zjawiskami okresu przedstyczniowego), że konstrukcja taka nie oparłaby się próbie zestawienia z tekstami wyznaczającymi dynamikę przełomu pozytywistycznego. Podstawowe układy odniesienia i, co za tym idzie, cały styl myślenia, wizja świata, źródła inspiracji itd. ulegają po r. 1864 zasadniczej zmianie. Dlatego też, mimo niektórych frazeologicznych zbieżności z programowymi wypowiedziami pozytywistów, nie da się ustalić związku bezpośredniej kontynuacji między nimi a przedpowstaniowymi rzecznikami trzeźwości i realizmu. Dlatego też pozytywizm polski od nowa i na własną rękę szuka kontaktu z myślą europejską.

Jako różne typy postaw mesjanizm i filozofia narodowa poddają się — pokazał to Walicki — charakterystyce kontrastującej. Istnieje jednak dla obu tych zjawisk wspólna płaszczyzna problemowa, którą w dalszych badaniach warto by

uwypatnić. Rzecz w tym, że jako fenomeny współczesne obie te postawy są produktami kryzysu romantycznego, obie stanowią próbę odpowiedzi na najbardziej palące romantyczne pytania. Syntetyczne aspiracje właściwe nie tylko rozbudowanym systemom filozofów narodowych, ale także z zasady antysystemowemu wykładowi Mickiewicza, aspiracje te są znamienne dla podejmowanych w tej fazie romantyzmu polskiego wysiłków rozwiązania romantycznych antynomii. Najwyraźniej ową wspólnotę problemową obserwować można na ówczesnej karierze tak eksponowanego przez wszystkich omawianych myślicieli pojęcia: „czyn”. Czyn, działanie, realizacja znosić miały tragiczne rozdarcie między ideałem a rzeczywistością, między oderwaną od ziemi myślą a praktycznością dnia codziennego. Podobne — mediacyjne — funkcje pełnić miały takie wspólne epoki wątki, jak rehabilitacja cielesności, kształtu, pracy. Analogicznym operacjom integracyjnym podlegają inne romantyczne konflikty: rozumu z uczuciem, jednostki ze zbiorowością. Zarówno w mesjanizmie jak w filozofii narodowej występują te same pytania wyznaczone przez wspólny horyzont ideowy romantyzmu, ta sama niecierpliwość w dążeniu do rozwiązania rozdzierających epokę kwestii.

Gdy z tego punktu widzenia spojrzeć na analizę wykładów Mickiewicza w książce Walickiego, nasuwa się wątpliwość. Czy mianowicie autor nie nadmierne eksponuje indywidualistyczne wątki prelekcji paryskich tracąc z pola obserwacji te elementy, które świadczą o tendencji do przewyżczenia romantycznego indywidualizmu?

Wątpliwość ta odnosi się np. do charakterystyki Mickiewicza jako elitarysty poznawczego. Z pewnością, Mickiewicz jako mistyk przekonany był, że natchnienie Boże nie spływa na wszystkich jednakowo, a prawda nie z każdych ust przemawia. Termin „elitaryzm” użyty więc jest w zasadzie poprawnie, wymagałby jednak, jak sądzę, rozwinięcia, tak aby nie podsuwał skojarzeń z treściami antydemokratycznymi. Osobliwy to bowiem elitaryzm, ten Mickiewiczowski. Wynika z niego, że w prostym niepiśmiennym chłopie więcej być może mądrości niż w profesorze uniwersytetu, który całe biblioteki przestudiował. W zestawieniu z taką wizją społecznego podziału zdolności poznawczych mniej jednoznacznie wypadają owi egalitaryści, dla których warunkiem dostępu do prawdy jest cenzus wykształcenia. Rozumie się samo przez się, że głoszony w prelekcjach „elitaryzm” jest tak samo przeciwny romantycznemu indywidualizmowi jak dramatyczna egzemplifikacja zasady „Pan maluczkiem objawia, / Czego wielkim odmawia” w *Dziadów* części III.

W większym jeszcze stopniu wspomniana wątpliwość dotyczy sposobu, w jaki Walicki operuje kategorią „charyzmatycznego przywódcy”. Jest to, zdaniem jego, „oś konstrukcyjna” wykładów Mickiewicza, pojęcie, wokół którego strukturalizują się wszystkie heterogeniczne wątki myślowe. Przypisanie takiej funkcji „charyzmatycznemu przywódcy” nadaje dziełu Mickiewicza w interpretacji Walickiego wybitnie indywidualistyczne piętno.

Oczywiście, na poparcie swojej tezy Walicki rozporządza odpowiednią dokumentacją cytatową. Rzecz jednak w tym, że gromadząc taką dokumentację niszczy się pewną wieloznaczność, która u Mickiewicza wokół pojęcia „przywództwa” panuje. Nie ma bowiem całkowitej jasności, kto mianowicie jest podmiotem misji mesjanicznej: konkretna jednostka (Towiański?), człowiek, którego Towiański (lub sam poeta) dopiero zapowiada, garstka wybranych (Koło towiańczyków), naród wybrany (Polska), wspólnota plemienna (synteza polsko-rosyjska, cała Słowiańszczyzna) czy wreszcie związek Wschodu z Zachodem (połączenie energii francuskiej z zasobami moralnymi Słowian). Wieloznaczność na temat tego, kto jest po-

wołany: jednostka czy wspólnota braci, panowała już w samej nauce Towiańskiego (kwestię tę najwyraźniej pokazał Pigoń). Sądzę jednak, że sytuacja, jaka pod tym względem panuje w prelekcjach, nie jest tylko pochodną nauki Mistrza. Jest to — ogólnie rzecz biorąc — właśnie rezultat zmagania się z antynomią jednostki i zbiorowości, poszukiwania takiej formuły misji mesjanicznej, w której ocalona by została wartość wysiłku indywidualnego, jednakowoż bez kolizji z wartością społeczności, w której wyraziłaby się potęga indywidualnego ducha czerpiąca siłę ze zgodności z dążeniami mas.

A dalej: nawet takimi zastrzeżeniami obudowana kategoria „przywódcy charyzmatycznego” nie jest tą osią, na której się opiera Mickiewiczowski wykład mesjanizmu. Zdaniem moim, koncepcja „przywódcy charyzmatycznego” pełni w istocie funkcję instrumentalną, natomiast tym miejscem, do którego zbiegają się antynomiczne wątki myślowe, tym pojęciem, które ma znieść sprzeczności, tym słowem, które stanowi odpowiedź na wielkie pytania epoki, jest słowo: „naród”.

Na taką mediacyjną rolę kategorii narodu wskazywał sam Mickiewicz, gdy mówił: „narodowość jest czymś rzeczywistym, materialnym; istnieniem swym spełnia ona wymogi filozofii, że zaś nie może żyć i działać bez przepojenia zapalem, przeto ugruntowanie takiej narodowości, skoro już zostanie pojęte i rozumowo uzasadnione, winno rozstrzygnąć doniosły spór między uczuciem a myślą”¹.

W porównaniu z Mickiewiczem mesjanizm Cieszkowskiego sprawia wrażenie podejrzanego. Wygląda on tak, jakby ktoś wziął samą konstrukcję mesjaniczną pozabawiając ją charakterystycznych napięć i zmieniając kierunki jej drogowskazów. Krótko mówiąc: coś w rodzaju antymesjanicznej repliki na mesjanizm.

Podobnych wrażeń doświadczał i autor książki. Sam przecie zatrzymał się nad wątpliwością, czy mesjanizm Cieszkowskiego nie jest w istocie „quasi-mesjanizmem” (s. 86). On też charakteryzował Cieszkowskiego kontrastowo wobec Mickiewicza: „mesjanizm rewolucyjny i mesjanizm »pracy organicznej«” (s. 77). On pisał o „diametralnie różnych postawach wobec zracjonalizowanej cywilizacji kapitalistycznej” (s. 85). Skoro w całej rozprawie „diametralna różnica” doskonale jest przez Walickiego pokazana, wystarczy całkiem pośpiesznie przypomnieć te elementy systemu Cieszkowskiego, które budzą wątpliwość co do autentyczności jego mesjanizmu. A więc, że dokonuje on „filozoficznej systematyzacji polskiego mesjanizmu” (s. 31), że zatem racjonalizuje to, co z istoty miało być inspiracyjne, antysystemowe i antyracjonalne. Że katastrofizm zastępuje ewolucjonizmem, wielką przemianę postępek cywilizacyjnym, że objawienie redukuje do zdobyczy nauki, że „przesłańców [...] odnowienia” upatruje w „popędzie przemysłu, sztuk, wynalazków” (s. 74), odrzuca natomiast „potrzebę i możliwość nadprzyrodzonej pomocy dla ludzkości” (s. 83), że przewiduje sekularyzację nowej ludzkości, że odrzuca ideę jednostki i zbiorowości wybranej, głosząc progresywizm ogólnoludzki i bezosobowy, że — jak pisze Walicki — jest to „mesjanizm trzeźwego ekonomisty, umiarkowanego reformatora społecznego i optymistycznie oceniającego ogólną dążność swych czasów liberalnego polityka” (s. 76). Pominąć jeszcze nie można i tego, że w systemie Cieszkowskiego „Wieczność i zaświat były [...] jedynie dalszym ciągiem czasu i świata” (s. 75). Walicki uznaje to za konsekwentne rozwinięcie romantycznej myśli religijnej przyjmując za Kleinerem, że „Mistyka Mickiewicza i Słowackiego nie oddzielała od siebie nieba i ziemi, ale łączyła je i mieszała ze sobą [...]” (s. 75). W tym jednakże miejscu nie sposób nie zakwestionować opinii

¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*. W: *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe. T. 10. Warszawa 1955, s. 406—407.

Kleinerą, a co za tym idzie również wywodu Walickiego: dialektyka mistyczna romantyków zakładała opozycję przyrodzonego i nadprzyrodzonego, dopiero przy takim założeniu zależność wzajemna obu sfer nabierała charakteru dramatycznych spięć i pełnić mogła funkcję czynnika historiozoficznego. Nie chodziło więc o mieszanie, lecz o dialektyczny proces. Cieszkowski likwidując owo napięcie, zastępując ostrą dychotomię łagodną linearnością przeciwstawiał się — także i pod tym względem — romantycznemu mesjanizmowi.

Wniosek mój byłby więc taki: system Cieszkowskiego nie jest „przekształceniem historiozofii Hegla w historiozofię mesjanistyczną” (s. 36). System Cieszkowskiego jest opozycyjny wobec mesjanizmu polskiego, a pewne zbieżności są nieuchronnym tej opozycyjności rezultatem.

Walicki przewidywał oczywiście, że określenie Cieszkowskiego jako mesjanisty budzić może wątpliwości. Rozprawę o tym filozofie poprzedził obszernymi rozważaniami na temat teorii mesjanizmu. Nie będę się nad nimi zatrzymywać (mniej osobiście najtrafniejsza wydała się lapidarna formuła z rozdziału ostatniego: „mesjanizm polski był w istocie »millenaryzacją« nowożytną idei postępu” (s. 290)), jasne bowiem, że zawsze zadbać można o definicję dostatecznie szeroką, aby objęła i takiego Cieszkowskiego. Pytanie tylko, czy warto? Czy warto pozbawić nasze rozumienie mesjanizmu cech intuicyjnie łączonych z tym pojęciem? Obok tych, które już wymieniałam (katastroficzna wizja dziejów, Opatrzność ingerująca przez wybraną jednostkę lub zbiorowość, wartość ofiary, moment wielkiego przełomu i totalnej odnowy), wskazać chcę na takie, które trudniej usystematyzować: rodzaj profetycznego napięcia, dramatyzm, poczucie konfliktu sprawiające, że jest to postawa dynamiczna i nieprzekładalna bez reszty na język opisu naukowego.

No tak, ale z tych strat Walicki zdawał sobie równie dobrze sprawę jak ja. Dlaczego zatem zdecydował się na tak radykalne rozszerzenie koncepcji mesjanizmu? Przecież nie dlatego, że Cieszkowski przejął z tradycji chiliastycznej schemat podziału dziejów i nazwy epok (Boga Ojca, Syna i Ducha Św.). Ani też pod naciskiem tradycji wymiennego posługiwania się nazwami „mesjanizm” i „filozofia narodowa”. Ani dla eleganckiej symetrii w charakterystyce czterech omawianych myślicieli.

Faktem jest, że w wypadku Cieszkowskiego napotykamy pewne zjawiska, które nie pozwalają zakwalifikować go jednoznacznie jako trzeźwego ekonomistę, ostrożnego reformatora czy myśliciela o „pozytywnym” nastawieniu umysłu. Wymienię przykładowo: patos wielkiej wizji historiozoficznej, rozmach utopii, dążenie do absolutnej syntezy, poczucie misji, przekonanie, że można odkryć zagadkę bytu, że istnieje jeden uniwersalny klucz do wszechrzeczy. Nawet entuzjazm Cieszkowskiego dla nauki nie jest entuzjazmem scjentyisty, lecz romantyka, który spirytualizuje prawa fizyczne. Podobnie z akceptacją postępu technicznego — Cieszkowski wpręga go do realizacji celów ostatecznych. Najbardziej może znamieną jest w tym względzie sakralizacja programu reform, patos religijny, z jakim traktuje Cieszkowski postulat pracy organicznej. Jest to więc organicznik szczególny, daleki od pozytywistycznego realizmu. Jak rozumiem, te właśnie wieloznaczności skłoniły Walickiego do określenia Cieszkowskiego jako mesjanisty.

Nie wydaje się jednak, aby była to decyzja naukowo opłacalna. Konsekwencją jej jest stopienie takiego instrumentu badawczego, jakie stanowi pojęcie „mesjanizm”, jednocześnie zaś zaprzepaszczenie szansy wzbogacenia typologii postaw romantycznych. Cieszkowski jest bowiem reprezentatywnym przykładem odrębnej formacji myślowej, charakterystycznej dla końcówki polskiego romantyzmu.

Zofia Stefanowska

Głos autora

Przede wszystkim pragnę serdecznie podziękować organizatorom naszej dyskusji, jej uczestnikom i słuchaczom. Moja droga do historii filozofii wiodła przez literaturoznawstwo — głównie rusycystykę, ale po trosze także polonistykę (z wdzięcznością wspominam seminarium poświęcone romantyzmowi polskiemu, które w roku akademickim 1950/51 prowadziła na Uniwersytecie Warszawskim Maria Janion). Czasami myślę sobie, że właściwa mi tendencja do ujmowania dziejów filozofii w „przekroju narodowym”, do wykorzystywania możliwości interpretacyjnych, jakie daje rozpatrywanie idei w kontekstach poszczególnych kultur narodowych, wynika w dużej mierze z przenoszenia na teren filozofii i myśli społecznej nawyków literaturoznawcy, przyzwyczajonego do badania historii poszczególnych literatur narodowych (oczywiście nie zapominając ani na chwilę o umiejscowianiu ich w kontekście szerszego, ponadnarodowego kręgu kulturowego). Dlatego też jest mi szczególnie miło, że moja książka wywołała zainteresowanie kolegów-polonistów i została przez nich tak wysoko oceniona.

Swą wypowiedź podsumowującą dyskusję postaram się zogniskować wokół kilku spraw, które uważam za najważniejsze.

Zacznę od zastrzeżenia metodologicznego, sformułowanego przez Zofię Stefanowską. Głosi ono, że „myśl filozoficzna wyjątkowo źle poddaje się badaniu w ramach podziałów narodowych”. Miałem już okazję wypowiedzieć się na ten temat w innym miejscu i sam stwierdziłem, że podziały narodowe są zgoła nieistotne, jeśli historię filozofii ujmuje się jako „historię problemów filozoficznych, historię filozoficznych teorii”¹. Rzecz w tym jednak, że historię filozofii badać można nie tylko z punktu widzenia zawartości teoretycznej koncepcji filozoficznych, lecz również z punktu widzenia ich zawartości światopoglądowej, a więc ich treści społecznej i funkcji społecznej. W takim zaś ujęciu odzyskuje ważność rola konkretnych kontekstów społecznych, a więc również (zwłaszcza w XIX w.) kontekstów narodowych. Nie sądzę, aby występujące w mej książce dążenie do wykazania zależności idei od ogólnej sytuacji ideologicznej w danej kulturze narodowej miało coś wspólnego z „refleksem romantycznej geografii filozoficznej”. Chodzi po prostu o to, że te same idee filozoficzne w różnych kulturach narodowych mogą funkcjonować w sposób różny, że np. w połowie XIX w. system korelacji między stanowiskami filozoficznymi a stanowiskami politycznymi był inny w Niemczech, inny we Francji, a jeszcze inny w Polsce. W Niemczech — kraju, który przeżywał w dziedzinie myśli to, co Francja przeżyła już w rzeczywistości — miernikiem „lewicowości” był m. in. negatywny stosunek do religii, Francja natomiast przeżyła już rozczarowanie do wyników rewolucji burżuazyjnej i jej ideologii, w tym również do ateizmu. W Niemczech antyracjonalizm kojarzył się ściśle z konserwatywną prawicą społeczną, we Francji i w Polsce bywał składnikiem ideologii rewolucyjnych i utopijno socjalistycznych. Uwzględnienie tych różnic ma, jak sądzę, istotne znaczenie dla właściwego zrozumienia badanych idei i wcale nie oznacza zamykania się w opłotkach narodowego partykularyzmu; różnice, o których mowa, widoczne są przecież dopiero w świetle szeroko zakrojonych badań porównawczych.

Swój „wywód o podrzędności narodowych podziałów w filozofii” traktuję Stefanowska jako odpowiedź na „utyskiwania nad stanem badań, rzeczywiście

¹ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 108—110.

niebogaty, w dziedzinie »filozofii narodowej«. Ubóstwo stanu badań wynika, jej zdaniem, z niewielkiego znaczenia filozoficznego samego przedmiotu. Nawet jeśli zgodzimy się na to twierdzenie (moim zdaniem nie całkiem słuszne), pozostaje kwestia znaczenia „filozofii narodowej” w szeroko pojętej intelektualnej historii Polski. W historii tej zaś liczy się nie tylko to, co przekazane i podjęte, lecz również to, co wyrażone; nie tylko osiągnięcia teoretyczne, lecz również aspiracje intelektualne i moralne. „Filozofia narodowa” jest cennym źródłem do poznania polskiej kultury intelektualnej epoki romantyzmu i trzeba niestety stwierdzić, że źródło to nie było dotąd należycie wykorzystywane.

O stanie badań nad filozofią polskiego romantyzmu wypowiadali się również Ryszard Panasiuk i Stefan Treugutt. Pierwszy z nich — historyk filozofii — zgodził się z moją diagnozą, drugi natomiast wystąpił z tezą, iż zarzut zaniedbania badań nad polską filozofią romantyczną nie może obciążać polonistów. Częściowo zgadzam się z tym: jest rzeczą niewątpliwą, że do opracowania poglądów filozoficznych wielkich polskich poetów-romantyków największy wkład wnieśli poloniści (wystarczy przypomnieć prace Kleiner, Pawlikowskiego, Pignonia, Kridla), że prace ich mają znaczenie fundamentalne, a zarzut zaniedbania badań nad twórczością profesjonalnych filozofów, takich jak Trentowski, Cieszkowski, Libelt, dotyczy w pierwszym rzędzie historyków filozofii. Z jednym wszelako, nader ważkim wyjątkiem: podtrzymuję mianowicie tezę o ogromnym zaniedbaniu badań nad prelekcjami paryskimi Mickiewicza, skoro zaś przycisnęło mnie do muru, stwierdzić muszę, że odpowiedzialność za ten stan rzeczy obciąża nie tylko historyków filozofii zajmujących się filozofią polską, lecz również znacznie liczniejsze grono mickiewiczologów-literaturoznawców. A przecież nikt z dyskutantów nie zakwestionował mej tezy, że prelekcje paryskie są tekstem o znaczeniu kluczowym, jedną z najbogatszych treściowo i najcenniejszych poznawczo syntez polskiego romantyzmu.

Pisałem w mojej książce (s. 243), że dotychczasowa literatura o prelekcjach jest tylko sumą przyczynków, że większość badaczy „nawet nie próbowała zrozumieć badanego dzieła jako całościowej struktury sensownej” i że pewnego wyłomu dokonały w tej tradycji dopiero prace Weintrauba. Rozdział, z którego pochodzą cytowane słowa, pisany był w r. 1963; w trzy lata później ukazała się monumentalna monografia L. Kołodzieja², którą poznałem dopiero niedawno i która, pomimo pewnej chaotyczności, wynikającej częściowo z ogromnego bogactwa nagromadzonego materiału, jest poważnym krokiem naprzód w badaniach nad myślą filozoficzną poety. W szczególności wykazuje ona, że prelekcje paryskie są nie tylko wyrazem poglądów poety z okresu towianizmu, lecz również najpełniejszym i najbardziej wyrazistym sformułowaniem idei, które pojawiały się i dojrzewały w całej jego poprzedniej twórczości, że zatem badania ewolucji ideowej autora *Dziadów* uwzględniać muszą nie tylko jej punkty wyjścia, lecz również punkty dojścia.

Druga sprawa to sprawa mesjanizmu. W niektórych wypowiedziach (Stefanowska, Treugutt) pojawiła się wątpliwość, czy moje rozumienie mesjanizmu nie jest nazbyt szerokie, czy np. jest rzeczą uzasadnioną zaliczanie do mesjanistów Augusta Cieszkowskiego. Wątpliwości te, nawiasem mówiąc, sprawiły mi pewną satysfakcję, świadczą one bowiem, że tok mych wywodów był na tyle przekonujący, że skłonił recenzentów do pójścia jeszcze dalej w tym samym kierunku. W książce przeciwstawiam się przecież rozpowszechnionemu w literaturze przed-

² L. Kołodziej, *Adam Mickiewicz. Au carrefour des romantismes européens. Essai sur la pensée du Poète*. Aix-en-Provence 1966.

miotu nazbyt szerokiemu pojęciu mesjanizmu, a w szczególności utożsamianiu pojęcia „filozofii narodowej” z pojęciem „filozofii mesjanistycznej”; odmawiam mianu mesjanisty Trentowskiemu i Libeltowi, zachowuję je tylko w wypadku Cieszkowskiego, wykazując zarazem, że w porównaniu z mesjanizmem Mickiewicza był to mesjanizm złagodzony, pozbawiony erupcyjności, niejako „rozcieńczony”. Dyskutanci żądają ode mnie jeszcze większego radykalizmu w zawężaniu pojęcia „mesjanizm” i jeszcze większego „mickiewiczocentryzmu” w rozumieniu jego treści.

Nie będę tu powtarzał wywodów o mesjanizmie zawartych w rozdziale 1 mojej książki. Pragnę jednak przypomnieć, że chodziło mi nie o „definicje, które będą zawsze albo za szerokie, albo za wąskie”, ale o konstrukcję typologiczną (s. 17). W wypadku definicji szerokość zakresu definiowanego pojęcia okupuje się zubożeniem jego treści; w wypadku typu idealnego większe bogactwo treści idzie w parze z szerszym zakresem stosowalności danego typu. Przytaczane przeze mnie definicje millenaryzmu i mesjanizmu są w gruncie rzeczy konstrukcjami typologicznymi. Jeżeli jakieś wyliczenie cech traktujemy jako definicję, wówczas stwierdzenie braku którejś z tych cech stawia badane zjawisko poza zakresem zdefiniowanego w ten sposób pojęcia; jeśli natomiast traktujemy je jako próbę stworzenia konstrukcji typologicznej, stwierdzenie braku tej lub innej cechy świadczy jedynie o większym oddaleniu danego zjawiska od idealnego modelu, którym posługujemy się przy jego badaniu.

Mesjanizm polski, jak słusznie stwierdził Panasiuk, jest zjawiskiem z pogranicza dwóch form świadomości: myśli religijnej i filozoficzno-społecznej myśli świeckiej. Warto przypomnieć w związku z tym, że badacze millenarystyczno-mesjanistycznych form świadomości religijnej wyróżniają również ewolucyjne, reformistyczne, formy myśli mesjanistycznej, aczkolwiek za najbardziej typowe — najbliższe idealnego modelu — uważają oczywiście mesjanizmy rewolucyjne. Mesjanizm ewolucyjny związany jest z postmillenaryzmem, tzn. z doktryną głoszącą, że cudowne wydarzenia, zrywające łańcuch przyczynowości przyrodniczej i historycznej, nastąpią dopiero po urzeczywistnieniu na ziemi królestwa Bożego. Mesjanizm taki jest wiarą w królestwo Boże, którego koniecznym warunkiem jest własny wysiłek ludzi, które nadchodzi w procesie ewolucyjnym, realizuje się w faktach historycznych i eklezjologicznych — jest ich wewnętrzną logiką, skierowaną je ku ostatecznemu celowi. Mesjanizm rewolucyjny różni się od ewolucyjnego większym pesymizmem w ocenie teraźniejszości, brakiem zaufania do immanentnych sił procesu dziejowego; jego zwolennicy wierzą, iż wyczekiwana przez nich totalna regeneracja życia ziemskiego dokona się nagle, *ex abrupto*, dzięki nadprzyrodzonej interwencji łaski.

W przedstawionej tu skrótovej charakterystyce dwóch odmian mesjanizmu (związanych z premillenaryzmem i postmillenaryzmem) posłużyłem się sformułowaniami Henri Desroche'a z przedmowy do wydanego w r. 1969 *Słownika mesjanizmów i millenaryzmów ery chrześcijańskiej*³. Łatwo zauważyć, że charakterystyka ta pokrywa się z dokonany w mej książce opisem — i wzajemnym przeciwstawieniem — mesjanizmu Mickiewicza i mesjanizmu Cieszkowskiego. Sam Desroche nie wahał się umieścić w swym *Słowniku* autora *Ojciec nasz*, aczkolwiek nie umieścił w nim np. Trentowskiego i Libelta.

Dlatego jednakże nazywam „mesjanistą” Cieszkowskiego, a odmawiam tego

³ H. Desroche, *Dieux d'Hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*. Paris—La Haye 1969, s. 20—21.

miana tak bliskiemu mu skądinąd Norwidowi? Dlatego — mówiąc skrótowo — że Norwid nie był millenarystą. Królestwo Boże w jego koncepcji było zawieszone nad historią, prześwietlało ją swymi rzucanymi z góry promieniami, ale nie miało zrealizować się w „poziomej” historycznej płaszczyźnie bytu; umiejscowienie królestwa Bożego na ziemi byłoby w oczach Norwida niebezpiecznym absolutyzowaniem jakiegoś ustroju społecznego, a więc tego, co z natury rzeczy należy do sfery względności. Etymologicznie rzecz ujmując, wszyscy chrześcijanie są „mesjanistami”, słowo „Chrystus” jest bowiem greckim odpowiednikiem hebrajskiego słowa „Mesjasz”. W literaturze przedmiotu przyjęto jednak określać mianem „mesjanizm” świadomość religijną łączącą wiarę w Mesjasza z wiarą w zbiorowe zbawienie na ziemi, a więc jawnie heterodoksyjną wobec historycznego chrześcijaństwa. Cieszkowski był mesjanistą, ponieważ wierzył, że soteriologiczna misja Chrystusa nie jest zamknięta, że zostanie ona urzeczywistniona dopiero wtedy, gdy spełnią się prośby Modlitwy Pańskiej i życie ziemskie, wzgardzone przez oficjalny Kościół, dostąpi przebóstwienia i wniebowstąpienia.

Wydaje mi się, że badania socjologiczno-religioznawcze nad millenaryzmami i mesjanizmami, na które powołuję się w swej książce, dostarczają wielu narzędzi poznawczych, a nawet gotowych hipotez uogólniających, które można zastosować do mesjanizmu polskiego (mimo że — podobnie jak inne mesjanizmy XIX w. — był on zjawiskiem z pogranicza świadomości religijnej i świadomości świeckiej). Tak np. w badaniach tych podkreśla się znaczenie przywództwa charyzmatycznego w ideologiach mesjanistycznych, zwłaszcza odmiany „rewolucyjnej” (co starałem się pokazać na przykładzie Mickiewicza, a co kwestionuje Stefanowska). Wieloznaczność tego, „kto mianowicie jest podmiotem misji mesjanicznej” (o czym również mówiła Stefanowska), okazuje się (w świetle tych badań) jedną z najbardziej typowych wieloznaczności ideologii mesjanistycznych⁴. Zauważone przez Kleinę „łączenie i mieszanie ze sobą nieba i ziemi” (bynajmniej nie implikujące zresztą likwidacji „nadprzyrodzoności”) daje się zinterpretować jako typowa dla mistyki millenarystycznej tendencja do swoistej „terrestrializacji” rzeczy boskich. Typowa dla myślenia mesjanistycznego jest również dialektyka „przeobrażenia” i „powrotu”, „rewolucji” i „restauracji”, o której mówiła Maria Janion — badania nad ideologiami millenarystyczno-mesjanistycznymi wykazują, że połączenie dążeń restauracyjnych z innowacyjnymi, tradycjonalizmu z rewolucjonizmem, umiejętność przerzucania mostów między teraźniejszością a przyszłością, jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech tych ideologii (w romantyzmie polskim służyła temu m. in. zapożyczona od Ballanche’a idea palingenezy społecznej: naród polski wstanie z martwych całkowicie odrodzony, zbudzi się do zupełnie nowego życia, ale zachowa zarazem duchową tożsamość ze swym poprzednim wcieleniem).

W związku z mesjanizmem podjęto w dyskusji również problematykę narodu. Stefan Treugutt mówił, że mesjanizm XIX-wieczny był „zdecydowanie nakierowany na więź narodową”, i zapytywał: „czy istniały wtedy mesjanizmy poza problematyką narodu?” Oczywiście, że tak, przede wszystkim w ideologiach utopijnosocjalistycznych i utopijnokomunistycznych, o czym słusznie wspominał Jan Garewicz. We Francji cechy mesjanistyczne (i to szczególnie bliskie mesjanizmowi Mickiewicza, m. in. apologia charyzmatycznego przywództwa i koncepcja postępu jako „szeregu objawień”) wystąpiły szczególnie wyraźnie w saintsimonizmie, który problematykę narodową zupełnie ignorował.

⁴ Zob. B. A. Wilson, *Millenialism in Comparative Perspective*. „Comparative Studies in Society and History” 1963, nr 1, s. 101—102.

Stefanowska wyraziła pogląd, iż osią, na której opiera się Mickiewiczowski wykład mesjanizmu, nie jest koncepcja „charyzmy”, lecz koncepcja narodu. Trudno mi się z tym zgodzić: nie rozumiem np., w jaki sposób można by przypisać kategorii „narodu” kluczową rolę w Mickiewiczowskiej krytyce oficjalnego Kościoła (Mickiewiczowi nie chodziło przecież o „unarodowienie” życia religijnego). „Charyzma” to nie tylko wielki, natchniony mąż, przywódca religijny i wojskowy zarazem, mający przynieść cudowne rozwiązanie wszystkich problemów cierpiącej Polski i całej ludzkości. Jest to również koncepcja powszechnej regeneracji przez odzyskanie źródeł pierwotnego natchnienia, a więc jedna z wersji „odrodzenia przez powrót do źródeł”, szczególnie charakterystyczna dla mesjanizmu. Tak pojęta „charyzma” łączy w spójną całość wszystkie wątki myśli Mickiewiczowskiej, właśnie przez nią bowiem — przez dary Ducha Świętego — wiedzie droga do odrodzenia zarówno jednostki jak narodu, Kościoła i całej ludzkości. Można powiedzieć oczywiście, że naczelną kategorią jest idea odrodzenia — zgoda, ale dotyczy to wszelkiego mesjanizmu, mnie zaś chodziło o wyróżnik i główny zwornik mesjanizmu Mickiewiczowskiego. Nie jest przy tym prawdą, że „charyzma” miała dla Mickiewicza jedynie wartość instrumentalną: stan natchnienia, wydobywanie z siebie „wyższego tonu”, było dla poety również wartością samą w sobie. Instrumentem natomiast — a nie celem samym w sobie — był właśnie naród: „Instytucja narodu — głosił Mickiewicz — jest niczym innym jak zespołem pomocy danych człowiekowi, by mu ułatwić stosowanie prawdy”⁵.

Genezę mesjanizmu wiąże jak najściślej z narodową tragedią Polski — zauważył to i podkreślił zagajający dyskusję. Nie zgodziłbym się jednak z tezą Treugutta, że w myśli romantycznej dominował narodowy partykularyzm — wprzęgała ona naród w służbę perfekcjonizmu powszechnego, absolutyzowanie narodu było jej zupełnie obce. Romantycy polscy — tak mesjaniści jak „filozofowie narodowi” — reagowali na zbrodnię polityczną popełnioną na ich ojczyźnie głoszeniem idei powszechnego uetyczeniowania stosunków politycznych. W kilkadziesiąt lat później ideologowie nacjonalizmu — Balicki i Dmowski — przyznali narodowi prawo do brutalnego egoizmu, poczęli traktować naród jako zbiorowość, której istnienie jest celem samo w sobie i nie wymaga legitymacji ani sankcji. Mickiewicz natomiast mówił: „Polska musi być początkiem nowego świata, inaczej niepotrzebną by była”⁶.

Po wyjaśnieniach tych mogę przejść do sprawy dla polonistów z pewnością najważniejszej: do zagadnienia romantyzmu, do „wspólnej płaszczyzny problemowej”, która łączyła „filozofów narodowych” i poetów-mesjanistów. Była o tym mowa w zagajeniu dyskusji, a także w wypowiedziach Janion i Stefanowskiej, sądzę jednak, że również i dla mnie dyskusja nasza jest dobrą okazją do wyraźniejszego sformułowania koncepcji romantyzmu jako światopoglądu filozoficznego, którą posługiwałem się przy pisaniu książki. Czynię to jako uczestnik dyskusji, a więc rezerwując sobie prawo do pewnych uproszczeń, do wypowiadania myśli, których nie byłbym jeszcze w stanie przedstawić w postaci rozwiniętej, wszechstronnie udokumentowanej rozprawy naukowej.

Punktem wyjścia były dla mnie trzy tezy, dość powszechnie przyjęte lub przynajmniej implikowane przez literaturę przedmiotu. A więc: 1) romantyzm jest

⁵ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*. W: *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe. T. 11. Warszawa 1955, s. 186.

⁶ *Rozmowy z Adamem Mickiewiczem*. W: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wydanie Sejmowe. T. 16. Warszawa 1933, s. 341.

wyrazem protestu przeciwko oświeceniowemu racjonalizmowi (aczkolwiek protest ten nie zawsze musi przybierać postać skrajnego irracjonalizmu); 2) romantyzm jest wyrazem indywidualizmu; i wreszcie (teza nieco mniej banalna niż dwie pierwsze) 3) romantyzm jest wyrazem tęsknoty do reintegracji — reintegracji z absolutem, aczkolwiek droga do niej wiedzie zwykle nie wprost, lecz przez reintegrację z narodem, historią itp.

Wedle ustaleń socjologii historycznej (zob. zwłaszcza prace Webera), psychologii historycznej i socjologii wiedzy proces indywiduacji świadomości przez długi okres czasu pokrywa się z procesem racjonalizacji. Jest to właściwie jeden proces — proces kształtowania się racjonalnie myślącej, autonomicznej jednostki, kierującej się zrationalizowaną motywacją działań, wyzwalającej się od więzów tradycji, od wszystkiego, co bezpośrednie, partykularne, przez podporządkowywanie się jedynie takim regułom i normom, które mogą wykazać się abstrakcyjną ogólnością i uniwersalnością. Ale w dalszym, bardziej zaawansowanym stadium proces indywiduacyjny przestaje iść w parze z racjonalizacją i zwraca się przeciwko niej, a sama indywiduacja poczyną być odczuwana jako wyobcowanie, jako ból, co pogłębia konflikt ze światem i wywołuje pragnienie reintegracji. W takiej właśnie sytuacji pojawia się świadomość romantyczna i jej różnorakie manifestacje światopoglądowe (stąd też bierze się zainteresowanie romantyków problematyką reintegracji w neoplatonizmie i w filozofii aleksandryjskiej).

Mówiąc najogólniej, określiłbym romantyzm jako zespół struktur światopoglądowych, w których występuje charakterystyczne napięcie między dwoma biegunami: maksymalną indywiduacją a reintegracją, konfliktem ze światem (i rozumem) a pragnieniem harmonii, buntem a pojednaniem. Na podstawie znanego mi materiału skłonny byłbym wyróżniać następujące typy świadomości romantycznej:

— Świadomość wewnętrznie rozdarta i cierpiąca z tego powodu, odczuwająca indywiduację jako ból, marząca o reintegracji, ale niezdolna do niej, a więc skazana na bezsilę i tragiczną samotność.

— Świadomość, która tęskni do reintegracji biernej przez poddanie się tajemniczej wyższej woli, przez wtopienie się w ponadindywidualną całość społeczną (w której upatruje manifestację życia absolutu) bądź przez bezpośrednią mistyczną unię z absolutem. (Świadomość tego typu występowała najczęściej — choć nie wyłącznie — w romantyzmie konserwatywnym.)

— Świadomość heroistyczna, wyrażająca dążenie do autokreacji, do nadczłowieczeństwa. Dążenie do reintegracji objawia się w tym wypadku jako dążenie do dominacji nad światem bądź do wchłaniania w siebie całego świata (Mickiewiczowskie „zapasy z Bogiem”, „ja i ojczyzna to jedno”). Jest to reintegracja aktywna, nie przez roztopienie własnej indywidualności, lecz przez jej maksymalne rozszerzenie, wchłonięcie świata w siebie, zdobycie władzy nad nim.

— Świadomość mesjanistyczna, występująca najklarowniej w prelekcjach Mickiewicza. Jest ona rodzajem syntezy aktywistycznego heroizmu z bierną reintegracją, słowem, syntezą bogoburczego buntu Konrada z pokorą księdza Piotra. Z jednej strony wymaga ona maksymalnego napięcia heroicznej woli, nieustającej „pracy ducha”, z drugiej zaś — „odsunięcia na bok własnego »ja«”, totalnego „wypróżnienia się”, aby uczynić się naczyniem gotowym do przyjęcia tryskającej z niebios łaski.

Czy i w jakim sensie Cieszkowski, Trentowski i Libelt byli romantykami? Nie w tym stopniu jak Mickiewicz, ponieważ w ich filozofii występowały również wątki heglowskie, liberalno-racjonalistyczne, a nawet oświeceniowo-racjo-

nalistyczne (zwłaszcza u Trentowskiego) i prepozytywistyczne. Ale mimo to również u nich występuje charakterystyczny syndrom romantyzmu. Z jednej strony tendencja „indywidualistyczna” — obrona jednostkowości przed heglowską abso-lutyzacją tego, co ogólne, z drugiej strony neoplatoński wątek reintegracji, wizja powrotu do utraconej wszechjedności i harmonii, z zastrzeżeniem wszakże, że ma to być harmonia oparta na świadomości, zdobyta własnym czynem i zasługą; po-wrót świata do Boga, a zarazem zdobycie przez człowieka atrybutów boskich, reali-zacja „bożoczłowieczeństwa”; pogodzenie transcendencji z immanencją, ściśle mó-wiąc — immanentyzacja transcendencji przez ludzki czyn — przez heroiczne wznoszenie się do wyżyn boskości. Słowem, mamy tu do czynienia z romantycz-ną tęsknotą do reintegracji w obu jej wariantach — heroistyczno-aktywistycz-nym i neoplatońsko-schellingiańskim (z przewagą, oczywiście, wariantu „aktywi-stycznego”). Różnica w stosunku do Mickiewicza polega na tym, że romantyzm „filozofów narodowych” nie wyrażał się gwałtownie, eksplozywnie, ale występował w postaci zracjonalizowanej, ufilozoficznej. Cieszkowski, Trentowski i Libelt pragnęli budować systemy, które wolne byłyby od zarzutu jednostronności, cecho-wało ich więc obce Mickiewiczowi dążenie do kompromisów, do łagodzenia prze-ciwieństw, czasem nawet do pewnego eklektyzmu. W przeciwieństwie do Mickie-wicza nie reprezentowali tzw. romantyzmu politycznego — byli ludźmi „rozsąd-nyimi”, a nie „szalonymi”. Ale mimo to podstawowa problematyka ich filozofii jest bez wątpienia problematyką romantyczną.

Na zakończenie pragnę jeszcze powrócić do dwóch spraw poruszonych w dyskusji.

Pierwszą z nich jest wątpliwość Stefanowskiej, czy nie „eksponuję nadmier-nie indywidualistycznych wątków prelekcji paryskich”. Odpowiadając na tę wątpliwość, mogę powołać się na odczucia współczesnych Mickiewiczowi — Dem-bowskiego, George Sand i Jules Micheleta, którzy zgodnie zarzucali poecie nad-mierną gloryfikację wielkich ludzi, „wiarę w osoby” (Dembowski) oraz przeciw-stawiali mu tezę, że wielkie idee historyczne wcielają się nie w jednostki, lecz w miliony ludzi. Istotniejsze jest jednak to, że eksponowany przeze mnie „indy-widualizm” Mickiewiczowski (co mocno podkreślałam na s. 269) był indywidualiz-mem „heroistycznym”, a nie atomistycznym indywidualizmem mieszczańskim — indywidualizmem „aktywnej reintegracji” (a więc heroistycznym przez wy-cię-żenie indywidualizmu), a nie indywidualizmem izolowanej, zamkniętej w so-bie monady. Ów „heroistyczny indywidualizm” był zresztą tylko jednym (wpraw-dzie dominującym) składnikiem mesjanizmu, a więc występował w charaktery-stycznym sprzężeniu z pewnymi elementami antyindywidualistycznej tendencji do „reintegracji biernej”.

Ponadto w wypowiedzi Stefanowskiej dostrzegam pewną sprzeczność. Poczy-tuje mi ona za zasługę wydobyć „całych zwałów myśli konserwatywnej w dzie-le Mickiewicza”, a jednocześnie zarzuca mi „tracenie z pola obserwacji tych ele-mentów, które świadczą o przezwycięzeniu romantycznego indywidualizmu”. Wy-dobycie elementów konserwatywnych myśli Mickiewiczowskiej jest u mnie prze-cież równoznaczne z wyakcentowaniem wątków jawnie antyindywidualistycznych (tradycjonalizm, potępienie „pychy jednostki”), spokrewniających światopogląd Mickiewicza z ideologią rosyjskich słowianofilów, przysięgłych wrogów wszelkie-go indywidualizmu.

Druga sprawa to niepokojące Marię Janion podobieństwa między mesjaniz-mem Mickiewicza a sadomasochizmem i koncepcją „osobowości autorytarnej” w interpretacji Fromma. Podobieństwa takie rzeczywiście istnieją: Tomasz Mann

i Arnold Hauser (w swej *Filozofii historii sztuki*) nie bez podstaw twierdzili, że problemy psychoanalizy to w gruncie rzeczy problemy romantyzmu. Gdy zapomnimy na chwilę o ortodoksyjnie freudowskiej, seksuologicznej interpretacji sadomasochizmu, jeśli wywody Fromma wyjmemy z kontekstu jego rozważań o genezie hitleryzmu, stanie się to dla nas dość oczywiste. „Masochizm” i „sadyzm” w interpretacji Fromma pokrywają się w istocie rzeczy z wyróżnionymi wyżej dwoma rodzajami dążenia do reintegracji — reintegracji biernej (bycie wchłoniętym) i reintegracji aktywnej (wchłanianie w siebie). Wątpliwe tylko, czy właściwe jest używanie w tym wypadku terminów „masochizm” i „sadyzm”, które w potocznym użyciu nazbyt mocno kojarzą się z dewiacjami *libido*.

Stwierdzenie obecności „sadomasochizmu” w mesjanizmie Mickiewiczowskim nie musi pociągać za sobą jego negatywnej oceny. Pewne odmiany „sadomasochizmu” mogą być (jak wykazał Fromm) wytworami i symptomami schorzeń społecznych, ale leżące u ich podstawy dążenie do reintegracji (w obu wyróżnionych wariantach) jest również, jak sądzę, potężną siłą twórczą, bez której trudno wyobrazić sobie autentyczną kulturę i mocną więź społeczną.

Andrzej Walicki

STUDIA Z TEORII I HISTORII POEZJI. Pod redakcją Michała Głowińskiego. Seria druga. Wrocław—Warszawa—Kraków 1970. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, ss. 456. „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”. Komitet Redakcyjny: Janusz Sławiński (red. naczelny), Teresa Kostkiewiczowa (sekr. redakcji), Jan Trzynaśkowski. Tom XX. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Druga seria *Studiów* różni się znacznie od pierwszej¹ — nie tylko dwukrotnie większą objętością. Także zakresem badanego materiału, jego uporządkowaniem i charakterem dających się z całości odczytać propozycji. Seria pierwsza obejmowała zasadniczo okres od w. XVI do Oświecenia. We współczesność najbliższą wychodziły jedynie trzy prace o wyraźnym nastawieniu teoretycznym. Książka była niejednorodna, wyodrębniały się w niej dwie grupy tekstów: „z historii” i „z teorii”. Był to m. in. znamienity objaw potocznych filologicznych mniemań na temat odrębności tych dwóch dyscyplin. Seria druga obydwie dziedziny ściśle łączy. Widziałbym w tym pierwszą propozycję. Jest to bowiem nie tylko kwestia układu, ale i nastawienia autorów poszczególnych rozpraw, łączących kompetencje teoretyczne z historycznymi. Uprawianie historii literatury jako przyczynkarstwa, opisu i wyjawiania zapomnianych faktów — bez porządkującej refleksji o szerokich horyzontach, bez widzenia diachronicznej i synchronicznej istoty tych faktów, ich rozmaitych powiązań w języku, w kulturze, w historii — jest dziś tak samo niemożliwe i jałowe jak uprawianie teorii jako intelektualnej spekulacji, jako formułowania strategii badawczej bez ścisłego związku z materiałem literackim. Wskazane cechy sprawiają, że książkę należałoby uważać za próbę zarysu poetyki historycznej określonego wycinka historii poezji, a zarazem za propozycję metodologiczną, biorącą pod uwagę możliwość zbudowania systemu takiej poetyki.

¹ *Studia z teorii i historii poezji*. Pod redakcją M. Głowińskiego. Seria pierwsza. Wrocław 1967.