

---

ZESZYTY NAUKOWE WYŻSZEJ SZKOŁY PEDAGOGICZNEJ  
W BYDGOSZCZY

Studia Filologiczne z. 34; Filologia Polska 1990 (14)

---

MIECZYŚLAW ŁOJEK

WSP w Bydgoszczy

ZARYS MYŚLI FILOZOFICZNEJ W DZIEŁACH ADAMA MICKIEWICZA

1. Duch filozofii w Polsce końca XVIII i początku XIX stulecia

Kiedy filozofia romantyzmu na Zachodzie Europy już od dawna osiągnęła swoje apogeum, w Polsce żarliwie debatowano jeszcze nad Kantem. Filozof z Królewca był traktowany tu ambiwalentnie: jedni filozofowie polscy, jak Jędrzej Śniadecki, prof. chemii i medycyny Uniwersytetu Wileńskiego, Adam Zabelewicz, prof. filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Józef Edmund Janowski, prof. filozofii w Akademii Krakowskiej chwalili go, inni zaś, jak Jan Śniadecki, prof. astronomii Uniwersytetu Wileńskiego, Feliks Jaroński, prof. filozofii w Akademii Krakowskiej krytykowali.

Kant był myślicielem nowatorskim, bardzo trudnym i dlatego tak dyskutowano nad jego teorią. Ale i inni filozofowie znajdowali czytelników w Polsce, a także akceptację i kontynuację ich niektórych tez filozoficznych. Kazimierz Brodziński nieraz powoływał się na Kanta, ale bardzo wysoko cenił też i Johana Gottfrieda Herdera, autora zbioru pt. *Głosy ludów w pieśniach*, patrona europejskiej folklorystyki. Sięgał również do jego *Dziejów rodu ludzkiego*.

Autor *Wiesława*, działając na pograniczu dwóch epok – oświecenia i romantyzmu – nie pozostał obojętny i ustosunkował się do toczonych wtedy dysput na temat rozumu i czucia jako kryteriów obowiązujących w epistemologii i wówczas sięgnął do dzieł Johana G. Fichtego, Friedricha W.J. Schellinga, Fryderyka i Wilhelma Schległów oraz filozofującego pisarza Fryderyka Schillera. „W swej mediacyjnej tendencji, pisze Ireneusz Bittner, do przecięcia opozycji rozumu i czucia Brodziński – inspirowany przez klasyków estetyki niemieckiej – szukał w pięknie i poezji remedium na ograniczenie kultury nowożytnej. Piękno uznał za czynnik integrujący osobowość ludzką, za – zgodnie z Fichtem – czynnik powołany do kształtowania «zjednoczonego człowieka»».

Czytelnik Schellinga, Schległów i Schillera żywił, podobnie jak i oni, nadzieję na urzeczywistnienie pełnej doskonałości we współczesnym mu świecie dzięki działaniu piękna i sztuki; współtworzył mit ich prometejsko-zbawczych mocy. Piękno było dla niego siłą umoralniającą<sup>1</sup>. Brodzińskiemu wydawało

się, że poezja będzie pośredniczyła między wiedzą filozofów a doświadczeniem zbiorowości, między rozumem a czuciem serca.

Do dzieł filozofów niemieckich, zwłaszcza do Augusta W. Schlegla i Schillera, sięgał także Maurycy Mochnacki, co uwidacznia się w jego rozprawie *O duchu i źródłach poezji w Polsce*. Inspirację Schillera, autora *Listów o wychowaniu estetycznym człowieka*, widać również w polemicznym artykule Mochnackiego pt. *Niektóre uwagi nad poezją romantyczną z powodu rozprawy Jana Śniadeckiego*. Mochnacki bardzo wysoko cenił i Schellinga, zwłaszcza za dzieło *O stosunku sztuk pięknych do natury* i tezy tam zawarte wykorzystał w pracy nt. *Myśli o literaturze polskiej* oraz w studium *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. O związkach Mochnackiego z europejską myślą filozoficzną, zwłaszcza Schellinga o idei narodu, znakomity artykuł napisał Jerzy Szacki i pomieścił go w pierwszym tomie *Polskiej myśli filozoficznej i społecznej* (1973).

## 2. Ślady myśli filozoficznej w twórczości wileńsko-kowieńskiej i wygnańczej Mickiewicza

Mickiewicz, jako uczeń szkoły średniej w Nowogródku, poznał fragmenty dzieł Cycerona, Marka A. Seneki, Arystotelesa, Marka Aureliusza i innych filozofów, zdobył zatem pewną orientację w filozofii starożytnej Grecji i Rzymu. Studia zaś w Wilnie znacznie poszerzyły jego wiedzę filozoficzną. Profesor literatury greckiej i łacińskiej – Gotfryd Ernest Groddeck – na swoich zajęciach wykorzystywał teksty filozofów greckich i rzymskich i tłumaczył platońskiego *Fedona*<sup>2</sup>. Dzieło traktujące o ostatnich chwilach życia i śmierci Sokratesa i mieszczące rozważania o śmierci i nieśmiertelności duszy musiało dostarczyć Mickiewiczowi silnych przeżyć, skoro w *Panu Tadeuszu* powrócił do tego dialogu i przypomniał, że na obrazie w Soplicowie przed zrozpaczonym Rejtanem leżał *Fedon* i *Żywot Katona*. Szczególnie wiele czasu poświęcił Groddeck twórczości Cycerona. Tak więc ten profesor znacznie pogłębił wiedzę filozoficzną Mickiewicza. W Wilnie słuchał także Mickiewicz wykładów prof. logiki, Anioła Dowgirda, który zapowiadał „rozbiór krytyczny najpierwszych zasad, na których się wspiera filozofia transcendentalna sławnego męża Immanuela Kanta”<sup>3</sup>. I chociaż Wilno nie należało do europejskich centrów dyskusji filozoficznych, to jednak dawało studentom niezłą informację tak o filozofach antycznych, jak i o współczesnych. Profesorowie wileńscy musieli zainteresować słuchaczy zagadnieniami filozoficznymi, skoro na posiedzeniach Towarzystwa Filomatów studenci rozważali różne kwestie filozoficzne i dyskutowali m.in. nad takimi dziełami, jak *Teoria uczuć moralnych* Adama Smitha, *Badania nad pochodzeniem naszych pojęć piękna i cnoty* Franciszka Hutchesona, nad pracami Dawida Hume’a, Augusta Wilhelma Schlegla, Immanuela Kanta i innych.

Filomaci, zgodnie ze swoim programem, rozważali rozmaite tematy filozoficzne. Franciszek Malewski np. 23 marca 1817 r. odczytał rozprawkę pt. *Początek moralnych czynności*, poświęconą etyce, czyli – jak wówczas mówiono – filozofii moralnej, uprawianej szczególnie przez filozofów angielskich przy końcu XVIII i na początku XIX stulecia. Mickiewicz na tym samym posiedzeniu wygłosił dłuższą, ciekawą ocenę referatu, w której znalazły się m.in. następujące spostrzeżenia: „Przekonany mocno, że jedną z walnych przyczyn tamujących oświatę masy narodu naszego jest zaniedbana moralnej filozofii uprawa, z radosnym uczuciem przyjąłem pisemko, tak ważnego dotyczące się przedmiotu”<sup>4</sup>.

Mickiewicz znacznie dopełnił wywód myślowy Malewskiego i ujawnił swój stosunek do niektórych problemów etyki, pisząc: „Zgadzam się dalej z filozofami angielskimi, że nie jeden egoizm, czyli własny interes, jest sprężyną wszystkich czynności moralnych. (...) Bardzo się zgadza z moim sposobem widzenia teoria Hume’a, który nie dzieląc namiętności, chwali tylko lub nagania każdy postępek stosownie do pożytku lub szkody, jaka z niego wypłyne”<sup>5</sup>. Recenzent usprawiedliwiając kolegę za uchybienia w stylu i słownictwie, zaznaczył, że są one spowodowane „nieudoskonalonym w Polsce językiem filozoficznym”.

Ale Mickiewicz nie tylko dyskutował nad tezami referatów kolegów, lecz także i sam przygotowywał dłuższe wystąpienia. 4 lutego 1819 r. mówił o biografii Kanta i o rysach jego filozofii i tak zakończył rozważania: „Kant chce, ażeby człowiek badał praw swego umysłu i dochodził z nich, co może umieć, a czego by na próżno dochodził, i jak się przekonać, co pewnie umie, a co tylko w domniemaniu”<sup>6</sup>.

Mickiewicz, jak wykazują jego *Pisma filomatyczne*, żywo interesował się filozofią i często się do niej odwoływał. W *Uwagach o piśmie periodycznym*, przedstawionych na posiedzeniu naukowym 26 marca 1820 r., mówił o pilnej potrzebie studiowania filozofii i tak tę kwestię tłumaczył: „(Pisma) periodyczne bardziej do skażenia smaku i tamowania filozofii aniżeli do ich (tzn. systemów filozoficznych – przyp. M.Ł.) udoskonalenia służyły i służą dotąd w naszym kraju. W filozofii albowiem najpierwszą i najważniejszą rzeczą jest układ porządny i jasne całego systemu wyłożenie; wszystko to długich namysłów i prac wymaga. Żadne dzieła Arystotelesa, Descartes’a, Malebranche’a i Kanta, jeśli wierzymy zdaniom cudzym, gdyż sam w tej mierze z niczym się odezwać nie mogę, żadne, mówię, z dzieł tych wielkich ludzi cząstkowo zrozumiane być nie może i dla dokładnego objęcia należy je z wielkim zastanowieniem się odczytywać”<sup>7</sup>.

Zachęcał tych kolegów, którzy w piśmie będą prezentowali rozważania o systemach filozoficznych, by wnikliwie, gruntownie i z wielką rozwagą badali dzieła filozofów, a swoje przemyślenia podawali ciekawie i przystępnie.

Jego zalecenia brzmiały: „Najpożyteczniej byłoby, jeśli ten przedmiot ma kiedy i w naszym piśmie znaleźć miejsce, ażeby oznajomieni z nim członkowie starali się w krótkości systemata sławnych filozofów wystawiać, co by i smak do ich całkowitego czytania wznieciło, i samo czytanie ułatwiło. Toż samo rozumiem o filozofii praktycznej albo moralnej”<sup>8</sup>.

Poeta poszukiwał w dziełach filozofów cennych, wzniosłych i kształcących postawę romantyka myśli. U Woltera, którego utwory nawet tłumaczył, ich nie było. Znalazł je natomiast w pracach Jana Jakuba Rousseau, wielbiiciela natury i uczuć i ten filozof stał się jego niemal głównym przewodnikiem duchowym przez długie lata. Swoją filozofią, akcentującą godność człowieka i wyrażającą szczerą troskę o realizację jego ziemskich ideałów, np. braterstwa i równości, genewski filozof zdobył umysł i serce Mickiewicza. Na posiedzeniu filomatów 12 stycznia 1819 r. mówiąc o przyjaźni, powołał się na twórcę *Emila*: „« Nie masz przyjaźni między podłymi – mówi Rousseau – ich powiązanie się jest tylko tymczasowe; są to wilcy, którzy pożarłszy silniejszą od siebie bestię, znowu się rozbiegają » . My nie rozłączyliśmy się dotąd i nie rozłączymy się nigdy. Jest w naturze serc czułych skupiać koło siebie wszystko, co ma najmiłsze”<sup>9</sup>.

Mickiewicz, co nie ulega najmniejszej wątpliwości, od r. 1818 zaczął gruntowniej studiować dzieła autora *Wyznań*. Rousseau zdobywał jego pełne uznanie i oczyszczał go z wolteriańskiego antyklerykalizmu oraz swawoli moralnej. W przemówieniach wygłaszanych na posiedzeniach filomatów często pojawiał się twórca *Nowej Heloizy* ze swoimi wskazaniem w zakresie kształcenia cech charakteru, woli, sumienia i rozumu. Wnikliwie, szczegółowo i z pełną kompetencją wpływ Rousseau na Mickiewicza omówiła Zofia Szmydtowa w studium pt. *Rousseau – Mickiewicz*. M.in. napisała: „Rousseau w różnych okolicznościach dowodził, że szczęście ogólne winno być zarazem szczęściem jednostki, w *Emilu* stwierdził, że tak być może, jeżeli człowiek w młodości nie został zdeprawowany. W *Odzie* wystąpiła ta idea nie warunkowo, ale w formie powszechnie ważnej prawdy: «W szczęściu wszystkiego są wszystkich cele... » . Rousseau łączność uczuciową z innymi ludźmi poczytywał za naturalną potrzebę serca, pisząc: «... słodycz przyjaźni, prawdziwe człowieczeństwo pociesza nas w naszych smutkach. I nawet w radościach naszych jesteśmy zbyt samotni i nieszczęśliwi, jeśli nie mamy ich z kim dzielić » . W *Odzie* w sposób potęgujący myśl wyraziła się ta strona przyjaźni w słowach:

Młodości! tobie nektar żywota  
Natenczas słodki, gdy z innymi dzielę...<sup>10</sup>

Myśli Rousseau widać też m.in. w *Kartofli*, *Warcabach*, *Do Joachima Lewela*, w rozprawie *O poezji romantycznej*, *Żeglarzu*, w *Balladach i roman-sach*: „Mickiewicz w *Romantyczności* przyznał uczonemu imponującą wiedzę,

ale odmówił mu właśnie współczucia. Świadczą o tym końcowe słowa utworu: «Miej serce i patrzaj w serce!» Stanowią one nakaz powszechnie ważny. Przypominają słowa z drugiej przedmowy do *Nowej Heloizy*: «Serce umie mówić do serca» (...). Starzec z *Romantyczności* to właśnie człowiek mądry, ale dumny i nieczuły<sup>11</sup>.

Wiele myśli z *Nowej Heloizy* i *Emila* znalazło się też w I i IV części *Dziadów*. Pisarz wykorzystał je w kreacji bohaterki, osoby przez partnera wymarzonej, w obrazie idealnej, wielkiej miłości, w wpływie miłości na los osoby zakochanej, w predestynacji miłosnej. Dziewica w cz. I *Dziadów* wyznała:

Twórca mi dał to serce; choć w codziennym tłumie  
Nikt poznać go nie może, bo nikt nie rozumie,  
Jest i musi być kędyś, choć na krańcach świata,  
Ktoś, co do mnie myślami wzajemnymi lata!<sup>12</sup>

Ale Mickiewicz, chociaż czerpał motywy z dzieł Rousseau, to jednak w kreacji Gustawa w IV cz. *Dziadów* sięgnął i po inne wzory. Z. Szmydtowa pisze: „Rousseau w *Emilu* przedstawił w refleksji autorskiej miłość jako potężny poryw, w epilogu ujawnił w wyznaniach bohatera nieszczęście płynące z miłosnego zawodu, w *Nowej Heloizie* zatrzymał zrozpaczonego kochanka na krawędzi samobójstwa i porywu ku wspólnej śmierci z ukochaną. Mickiewicz, jak Goethe w *Cierpieniach młodego Wertera*, posłużył się motywem samobójstwa i motywem obłądu. Oba zjednoczył w losie Gustawa. W takim układzie musiała wzrosnąć dynamika miłości, musiały zaostriżyć się sprzeczności, a jednocześnie wybiła się na czoło sytuacja Gustawa jako człowieka dotkniętego wielkim nieszczęściem<sup>13</sup>.

Należy też przypomnieć, że w późniejszym okresie wileńsko-kowieńskim Mickiewicz rozczytywał się w Schellingu, Kancie<sup>14</sup>, Schillerze i w Byronie i z dumą się do nich przyznawał. I na wygnanie szedł już jako autor różnych dzieł literackich, tłumacz utworów Woltera, czytelnik pism Goethego, Waltera Scotta i in. Zwłaszcza Schiller i Rousseau towarzyszyli mu na obczyźnie. Obydwaj byli obecni przy pisaniu *Konrada Wallenroda*. W *Przedmowie* poeta wyznał, że myślą inspirującą do napisania powieści poetyckiej była wypowiedź Schillera, że „co ma być w pieśni, zaginąć powinno w rzeczywistości”. Rousseau natomiast dostarczył wielu pomysłów do kreacji Halbana, Konrada, Aldony: „Rousseau w *Emilu* ujął patriotyzm jako uczucie nakładające obowiązki na jednostkę, przygotowywał swego wychowanka do pracy społecznej, ale dał mu dzieciństwo normalne i szczęśliwe. Mickiewicz kazał Halbaniowi budzić już w dziecku świadomość położenia kraju, poczucie odpowiedzialności za jego losy, nienawiść do wrogów, którą trzeba było przed nimi ukrywać. Groza wisząca nad krajem zawisła nad losem Konrada już w jego dzieciństwie<sup>15</sup>.

W tej powieści widać też ślady myśli filozoficznej Mikołaja Machiavellego, który w dziele pt. *Książę* pouczał, że „są dwa sposoby walczenia: trzeba być lisem i lwem”. I właśnie ów nakaz pojawił się jako motto na karcie tytułowej *Konrada Wallenroda*.

W kilku drobnych utworach lirycznych, jak *Pieśń pielgrzyma*, *Do samotności*, *Żal rozrzutnika*, *Żeglarz* widać podobieństwa do pewnych wspomnień zamieszczonych na kartach *Emila*, *Wyznań* a zwłaszcza w *Marzeniach samotnego wędrowca*: „W liryku Mickiewicza *Do samotności* uderza podobne rozdwojenie i podobna rozterka. Przeważa tu, jak w całości *Marzeń*, rozkoszowanie się samotnością”<sup>16</sup>.

W Rosji, jak wykazuje wnikliwe i głębokie studium Wiktora Waintrauba pt. *Poeta i prorok*, Mickiewicz utwierdził się w mniemaniu, że jest wybranym przez Boga poetą, obdarzonym łaską prorocstwa i darem improwizacji. Twórca *Grażyny*, jak potwierdzają to liczne świadectwa, rzeczywiście posiadał talent improwizatorski. Na ten właśnie aspekt zwrócił w Rosji baczną uwagę Józef Oleszkiewicz, mistyk, wyznawca Sain–Martina, który wtajemniczał Mickiewicza, podobnie jak i inni martyniści, w mistykę tego teozofa i właśnie Oleszkiewicz, jedyny bodajże ze świadków spotkań improwizacyjnych dał poecie wyjaśnienie daru transu improwizacyjnego. Weintraub tak ujmuje tę kwestię: „Oszałamiające, wbijające w dumę, ale i niepokojące zagadkowością i niezwykłością zjawisko. Znalazł się człowiek, który miał rozwiązanie zagadki – Oleszkiewicz. Mickiewicz jest <<naczyniem wybranym>>, poetą–prorokiem, a dar improwizacji – rękojmią wybraństwa. Rozwiązanie było samo oszałamiające, spowite w tajemnicę, otwierające groźne i przepaściste perspektywy. Ale dlatego właśnie było na miarę zagadkowego daru. Zdawało się przytwierdzać temu poczucie nadludzkiej mocy, jakie dawały poecie momenty natchnienia. I jakie przystawało do aspiracji romantycznego tytaniczności”<sup>17</sup>.

Mickiewicz w Rosji dość często improwizował i niewątpliwie pod wpływem Oleszkiewicza, czerpiącego naukę z Saint–Martina, że natchnienie improwizacyjne jest darem łaski Boga i sam Bóg przemawia przez człowieka do człowieka, pisarz uwierzył w ideę wybraństwa i na zebraniu u Zakrzewskiego „po raz pierwszy wystąpił publicznie w roli poety–proroka, wieszczca. (...) Czerwiec 1829 r. to przełomowa data w dziejach jego profetyzmu”<sup>18</sup>.

Zatem poeta wyjeżdżał z Rosji z poczuciem charyzmatu wieszczania i prorokowania oraz przeświadczeniem o misji wyznaczonej mu przez Stwórcę świata. I pod znakiem tego charyzmatu improwizować będzie w następnych latach.

### 3. Odbicie myśli filozoficznej w dziełach z lat trzydziestych

Po opuszczeniu Rosji Mickiewicz rozpoczął peregrynację po Europie zachodniej. Przybył m.in. do Berlina, gdzie filozofię wykładał Georg Hegel, a wśród słuchaczy było kilku polskich studentów z Wielkopolski. Mickiewicz, jak już wyżej wspomniano, w okresie swoich studiów zetknął się z filozofią niemiecką, ale nie zachwycił się nią. A kiedy dotarł do głównego ówczesnego źródła filozofii w Berlinie, tj. do poglądów Hegla, uczuł do nich chyba nie-smak, skoro w liście do F. Malewskiego z 12 czerwca 1829 r. donosił: „Filozofia tu pozawracała łby” i dalej informował: „Lękam się, abym nie przeszedł na stronę Śniadeckiego, tak mię nudzą hegliści. Chadzam na Hegla. Dwie lekcje zajęła różnica między Vernunft i Verstand (tj. rozsądku i rozumu – przyp. M.Ł.). Widzę, że należę do dawniejszego pokolenia i jako stationnaire (tzn. zacofany – przyp. M.Ł.) żadnym sposobem nie zrozumieć się z tutejszymi metafizykami”<sup>19</sup>.

Do Hegla nawiąże także w *Księgach narodu polskiego* oraz w *Prelekcjach paryskich*, o czym jeszcze mówić będziemy.

Następnym etapem podróży był Rzym, a potem Drezno. Pobyt w wiecznym mieście, rozmowy z wcześniej poznanym i zaprzyjaźnionym Stefanem Garczyńskim, wyznawcą Hegla, lektura dzieł Feliksa Roberta de Lamennais’ego i Tomasza a Kempis *De imitatione Christi* oraz przyjaźń z ks. Stanisławem Chołoneckim – to wszystko zobowiązywało do rozważania diskutowanych wówczas żywo problemów – stosunku wiary do rozumu i odwrotnie. Mickiewicz zaczął stopniowo zagłębiać się w metafizykę i mistykę. Niewątpliwie zaczął szukać w tekstach filozoficznych Fichtego, Schellinga, F. Schlegla, Novalisa i in. odpowiedzi na pytanie, czym jest geniusz poetycki, jakie rządzi nim prawa, skąd czerpie swą moc twórczą, jakie siły implikuje i jaką ma spełniać rolę. A odpowiedź idealistycznych filozofów romantycznych w tych kwestiach była niemal jednoznaczna. Schelling zdecydowanie twierdził, że „bezpośrednią przyczyną wszelkiej sztuki jest Bóg”, a kompetencje twórcy oraz jego moc duchowa są zdeterminowane stopniem posiadania „boskości”. Według zaś Novalisa poeta wyobraża „w najwłaściwszym rozumieniu tego słowa podmiot – przedmiot – duszę i świat. Zmysł poetycki jest blisko spokrewniony ze zmysłem proroczym i religijnym, ze zmysłem jasnowiedzenia w ogóle”<sup>20</sup>, bo „prawdziwy poeta jest wszechwiedzący – jest on rzeczywistym światem w miniaturze”<sup>21</sup>.

Geniusz poetycki i jego wena, według filozofów romantycznych, jest darem Boga. Wybrańcy, obdarzeni siłą twórczą boskości, mają udział w bóstwie, a ich proces twórczy jest podobny do boskiego tworzenia świata, ale za ten wielki dar uczestnictwa w Absolucie powinni być żywym aktem głębokiej,

silnej, płomiennej wiary i modliwy i poprzez sztukę słowa głosić wielkie dostojństwo bóstwa.

Jednakże nie wszyscy pisarze wyposażeni w siłę twórczą wykorzystują ją zgodnie z jej przeznaczeniem. Chęć solipsystycznej dominacji nad stworzeniem i Stwórcą jest nieraz w twórczości literackiej mocno manifestowana. Poeta jawi się wówczas jako kreator o mocy samodzielnej, autonomicznej, niezależnej, rywalizujący z wszechmocą Boga, co uwidoczniło się np. w niektórych dziełach Goethego, George Byrona, Percy Bysshe Shelleya. Zwolennicy owego indywidualizmu tytanicznego dowodzili, że genialny pisarz posiada z samej swej istoty atrybuty Stwórcy, ale niezależne od Niego, zrównywali się z bóstwem, a nawet przybierając buntowniczą postawę, twierdzili, że są mądrzejsi od Boga i świat urządziłoby znacznie lepiej, gdyby posiadali „rząd dusz”.

Mickiewicz jakby zatrwożony upowszechnianą ideą prometeizmu romantycznego, dążącego do podważania dobroci, mądrości i wszechpotęgi Boga, ubolewał nad marnowaniem talentu poetów, owego daru nieba, i używaniem go przeciwko Stwórcy.

Pisarza przekonała teza ówczesnych filozofów romantycznych i mistyków, że natchnienie twórcze jest darem nadprzyrodzonym. Uwierzył też w bezpośredni kontakt poety z Absolutem w akcie transu improwizatorskiego oraz w specjalną opiekę Boga nad umysłami wybitnymi, dlatego stanowczo ostrzegał twórców przed pychą talentu i uwielbieniem własnej mocy twórczej. Autogeniczne traktowanie cech wielkiego potencjału myśli kreatorskiej często doprowadza jednostkę do aktu samouwielbienia, pychy własnego rozumu, autarkii. W takim stanie podmiot owej siły twórczej zatracą jej właściwe przeznaczenie i rodzi myślowe trucizny na własną i innych zgubę.

Mickiewicz głęboko wierzył, że artysta utalentowany, obdarzony wyjątkową władzą myśli i siłą oddziaływania na innych, powinien, zgodnie ze swym wybrańczym powołaniem, oświecać ludzi światłem i głęboką mądrością słowa Bożego. W tym duchu napisał z wielkim żarem poetyckim trzy wzniosłe liryki religijne: *Arcy-Mistrz*, *Rozmowa wieczorna* oraz *Rozum i wiara*.

W *Arcy-Mistrzu* podmiot liryczny wypowiada myśl, że jedynie wielki artysta słowa rozumie arcymistrzowskie działanie Boga, przeto winien w dziele artystycznym wyjaśniać je ludziom, bo chociaż Arcy-Mistrz „jedną pieśń śpiewa i gra od początku”, to jednak „świat dotychczas nie pojął jej wątku”.

Wiara w boskie pochodzenie mocy twórczej poety i uczestniczenie przez to w Absolutcie, owo wzajemne przenikanie sił ducha, Mickiewicz ujął w *Rozmowie wieczornej* następująco:

I każda dobra myśl jak promień wraca  
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca,  
I nazad płynąc znowu mię ozłaca,



Śle blask, blask biorę i blask mam za gońca.  
 I każda dobra chęć Ciebie wzbogaca,  
 I znowu za nią płacisz mi bez końca<sup>22</sup>.

Poeta, który w *Romantyczności* „czucie i wiarę” uznał za kryterium poznawania rzeczywistości zewnętrznej i duchowej, miał teraz rozważyć problem i wyjaśnić relacje zachodzące między rozumem a wiarą. I właśnie w utworze pt. *Rozum i wiara* kwestię tę rozstrzygnął jednoznacznie, pisząc:

Rozumie ludzki! tyś mały przed Panem,  
 Tyś kroplą w Jego wszechmogącej dłoni. (...)  
 Ach! ty bez wiary byłbyś niewidomy<sup>23</sup>.

*Arcy-Mistrz, Rozmowa wieczorna, Rozum i wiara* oraz inne o podobnej tematyce utwory stanowią jakby podglebie filozoficzne III cz. *Dziadów*. Pisarz wydarzenia historyczne w dramacie ukazał w scenach realistycznych, natomiast ducha wydarzeń, tzn. przyczyn sprawczych i ich skutków oraz wątek prometejski przedstawił na płaszczyźnie metafizyczno-mistycznej. W III cz. *Dziadów* nastąpiło silne zderzenie romantycznych koncepcji zobrazowanych m.in. w „magicznym idealizmie” Novalisa i w Shelleyowskim prometeizmie z filozofią ówczesnych mistyków. Z. Szmydtowa nie bez racji stwierdziła, że „złożoność III cz. *Dziadów* wyraża się we współistnieniu i ścieraniu się ze sobą różnych koncepcji filozoficznych, w zmienności perspektyw, w zdumiewającej wielostylowości”<sup>24</sup>.

Wśród tych tez filozoficznych znaleźć można ślady myśli Novalisa, o których pisze Juliusz Kleiner: „Novalis, kapłan nocy, głosił śladem okultyzmu nieskończone bogactwo utajone w jaźni, nieznane nam samym – i z bogactwa sił niewyzyskanych wywodził zdolność przetworzenia świata mocą duchową, nieograniczone możliwości « magicznego idealizmu » . (...) Ten właśnie idealizm magiczny będzie w *Improwizacji* punktem wyjścia bohatera *Prologu*. (...) *Prolog* jest przecież sceną romantycznego poematu o poecie. Bohater jest poetą i to władającym krainą fantazji”<sup>25</sup>.

W *Wielkiej Improwizacji* da się wysledzić też tezę Younga, że „w czarownym świecie fantazji geniusz wędrować może swobodnie. Tutaj posiada twórczą moc i wolno mu władać samowolnie swym własnym królestwem urojen<sup>26</sup>”. W *Wielkiej Improwizacji*, w wybuchach uczuć i myśli, jednakże logicznie uporządkowanych artystycznie, odnaleźć można wskazania Williama Wordswortha, który pouczał, że „każda dobra poezja jest spontanicznym wybuchem głębokich uczuć”<sup>27</sup>, ale w akcie twórczym porządkowanych i kontrolowanych refleksją.

Z. Szmydtowa wskazała także na szereg zbieżnych myśli Rousseau i Mickiewicza. M.in. dokonała takiego porównania: „«Na dnie dusz – pisał Rousseau – wyryta jest wrodzona zasada cnoty i sprawiedliwości i według niej,

wbrew nieraz własnym przekonaniom, sędzimy czyny swoje oraz bliźnich jako złe i dobre. I tę zasadę nazywam sumieniem».

W *Dziadach* zdolność poświęcenia się dla sprawy wolności to ważne kryterium wartościowania zarówno Polaków, jak Rosjan, to równocześnie sprawa czystego lub zepsutego sumienia. Gdy Oleszkiewicz mówi o carze:

On tak zły nie był, dawniej był człowiekiem;  
Powoli wreszcie zszedł aż na tyrana...

to stwierdza, że człowiek słyszy w sobie głos sumienia i że stłumienie tego głosu prowadzi do zerwania łączności z innymi ludźmi<sup>28</sup>.

W III cz. *Dziadów*, jak słusznie twierdzą znawcy, m.in. K. Górski, J. Kleiner, W. Weintraub, została przezwyciężona „romantyczna teoria bezkresności i sił jednostki”, „byronistyczny tytanicizm romantyki” oraz „prometeizm Shelleya”.

Konrad uniesiony pychą potęgi czucia i rozumu popełnił karygodny błąd. Bo jeśli chciał zostać prorokiem, to musiał wyzbyć się pychy. Dlatego „pychę Konrada, jego wyzwanie rzucone Bogu Mickiewicz niedwuznacznie potępił”<sup>29</sup>.

Bardzo trafnie, jak się wydaje, rolę poety-proroka wyjaśnił Weintraub: „*Dziadów* część trzecia to teren dramatycznej konfrontacji dwóch koncepcji poety, tej, która głosiła, iż natchnienie poetyckie jest samo przez się oznaką wybraństwa, oraz tej, która żądała od wybrańca absolutnego poddania się woli Bożej i dla której arcywzorem poety był biblijny prorok. Dramat Konrada to zderzenie się tych dwóch koncepcji i zuchwała, uwikłana w zawrotne paradoksy próba pogodzenia ich ze sobą. Konrad jest naczyniem wybranym jako natchniony poeta, bez względu na to, czy wierzy, czy nie. Jest on wybrańcem, który porywa się na walkę z Bogiem, gotów jest bluźnić i zostaje opętany przez szatana. A równocześnie dramat nie pozostawia cienia wątpliwości, że ten buntownik i opętaniec to przyszły Paraklet, że przez niego właśnie, gdy tylko przerodzi się duchowo, Bóg będzie czynił cuda, zbawi Polskę i świat. Grzechem głównym Konrada jest jego wywyższenie się ponad innych ludzi, jego szatańska pycha. To poczucie wyższości Konrad musi przełamać w sobie, ukorzyć się przed Bogiem. Ale też dramat upewnia nas, że gdy tylko ukorzy się, Bóg zrobi go swoim « namiestnikiem » i czoło jego « nieba dosięże » . Taka jest w tym dramacie dialektyka pokory i pychy”<sup>30</sup>.

Poeta, jako istota wolna, nawet wybrany przez Stwórcę, może mu się sprzeciwić, o czym wielokrotnie mówi Biblia, ale wówczas zostaje sprzymierzeńcem zła. Natomiast wybrańiec, który uwielbia Boga modlitwą i swym dziełem pełnym mądrości, staje się rewelatorem i inicjatorem wielkich spraw Bożych i ludzkich na ziemi.

Owo przezwyciężenie tytanizmu romantycznego i „prometeizmu Shelleya” bardzo wyraźnie zostało też ujawnione w utworze *Rozum i wiara*. Warto tu zwrócić uwagę na pewien związek *Rozumu i wiary* z *Trenami* Kochanowskiego. Poeta czarnoleski w XVI trenie pisał:

O błędzie ludzki! O szalone dumy!  
Jak to łącno pisać się z rozumy...

A. Mickiewicz wyznał: „Rozumie ludzki! tyś mały przed Panem”. Obydwaj pisarze zgodnie uznali bezsilność ludzkiego rozumu wobec nieograniczonej potęgi Boga. (Przekonanie o ograniczoności rozumu ludzkiego przed Bogiem należy do aksjomatów myślenia religijnego i przewija się przez liczne utwory literackie). Filozofia zatem wywyższająca moc rozumu ponad jego rzeczywiste możliwości rodzi tym samym ogrom ludzkich nieszczęść.

Przezwyciężwszy w *Dziadach* cz. III oraz w wierszu *Rozum i wiara* romantyczne koncepcje filozoficzne mówiące o ludzkiej potędze i sile twórczej geniuszy sztuki słowa i skarciwszy pychę rozumu, Mickiewicz jakby stracił wiarę w wartości pozytywne twórców systemów filozoficznych i dlatego w *Księgach narodu polskiego* uznał filozofów za ludzi podłych, okrutnych, przyczyniających się do utrwalania zła na świecie. Tę myśl w utworze uczynił niemal referenem. Filozofowie, według Mickiewicza, swoim autorytetem utrwalali okrutne prawa królów. Władców godnych potępienia czciła filozofia: „I wolność w Europie rozszerzała się powoli, ale ciągle i porządnie, od królów szła Wolność do panów wielkich, a ci, będąc wolnymi, rozlewali wolność na szlachtę, a ze szlachty szła Wolność na miasta, i wkrótce miała zniżyć na lud, i całe chrześcijaństwo miało być wolne, a wszyscy chrześcijanie, jak bracia, równi sobie. Ale królowie zepsuli wszystko”<sup>31</sup>. A jednak i wówczas „znaleźli się filozofowie, którzy pochwalili wszystko, co wymyślili królowie”.

Jeszcze z większą pogardą Mickiewicz wypowiedział się o filozofach w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*. W *Księgach narodu* mówił o nich ogólnie, tu zaś trzech wymienił imiennie, pisząc: „Bo w pielgrzymstwie waszym aza nie więcej wam pomagali żebracy niż książe, a w bitwach waszych i więzieniach, i ubóstwie, aza nie więcej was nakarmił pacierz aniżeli nauka Voltaira i Hegla, które są jako trucizna, i nauka Guizota i Cousina, którzy są jako młyny puste”<sup>32</sup>. Wziął tu odwet zwłaszcza na Wolterze, który w okresie wileńskim karmił go, jak teraz określił, jadem „trucizny”.

Stanisław Pigoń twierdzi<sup>33</sup>, że przynajmniej częściowo ową wrogość do filozofów przejął Mickiewicz od Louis Claude Saint-Martina, teozofa i mistyka francuskiego, przeciwnika encyklopedystów. Różnica jednak w ocenie filozofów polega na tym, że Saint-Martin potępił filozofów racjonalistycznych, zaś Mickiewicz Hegla i Woltera za pychę rozumu i służalstwo monarchom (Wolter – Katarzynie II, Hegel – królowi pruskiemu).

*Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* są jakby szkicem filozoficznym dziejów Słowa Bożego: „Na początku była wiara w jednego Boga, i była Wolność na świecie. (...) Ale potem ludzie wyrzekli się Boga jednego i naczynili sobie bałwanów”.

Odstępstwo od Boga, rozkosz grzechowa i przewyżczenie grzechu, zatem powrót do łask i wolności, legły u podstaw chrześcijańskiej koncepcji historyzoficznej Mickiewicza, ukazanej w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Kiedy narody wypadają z opieki Boga i dostają się w ręce tyranów, wówczas Bóg się lituje: pojawia się mesjasz, mąż boży, który wyprowadza naród z domu niewoli i grzechu. Ale upadek narodu, spowodowany przewinami jego obywateli, może być „błogosławioną winą”. Polska upadła nie tylko za swe grzechy, lecz przede wszystkim z powodu degradacji i upadku moralnego państw ościennych, tj. Rosji, Prus i Austrii.

Mickiewicz w *Księgach* zastosował „wykład figuralny”, tj. taki, kiedy jedno wydarzenie historyczne tłumaczy drugim, a drugie dopełnia pierwszym: „Sprawie narodowej podporządkowane są cele «ekonomii» boskiej. Eschatologię upadku i reintegracji człowieka zastępuje eschatologia upadku i przyszłej apoteozy narodu polskiego. To jest punkt odniesienia, z którego należy patrzeć na historię. Dlatego właśnie «ten tylko pojmie przeszłe, kto zgadł przyszłe wieki»”<sup>34</sup>.

Po III cz. *Dziadów* oraz *Księgach narodu i pielgrzymstwa* Mickiewicz podjął temat wyłaniający się z historii powszechnej i ojczystej, z przemarszu wojsk Napoleona na Moskwę w r. 1812. Na wydarzenia patrzył z perspektywy zaledwie dwudziestu lat, ale jakże brzemiennej i przyspieszających bieg historii. I wydawać by się mogło, że poeta przy pisaniu *Pana Tadeusza* nie będzie musiał już szukać wsparcia w literaturze. Okazuje się jednak, że często korzystał z dzieł Rousseau, zwłaszcza z *Emila*. Czujne oko Szmydtowej znalazło wiele podobieństw czy wręcz kalek. Wielka zgodność występuje w sposobach wychowania i w kreacji umysłowej Emila i Tadeusza: „Rousseau powtarza parokrotnie główne założenia traktatu: «Nie przypuściłem u ucznia swego ani wyższego geniuszu, ani też tępoty umysłu» . W podobny sposób charakteryzuje Mickiewicz inteligencję Tadeusza: «Tępy nie był, lecz mało w naukach postąpił»”<sup>35</sup>.

Pełne zanurzenie się w realistyczną scenerię *Pana Tadeusza*, w kraj lat młodości, w tradycję, w problematykę życia człowieka wśród natury i w historię przemarszu wojsk napoleońskich i polskich w 1812 r. na Moskwę, nie wpłynęło na osłabienie zainteresowań problematyką mistyczną. Świadczą o tym wypowiedzi epistolarne. W liście do Joachima Lelewela z 23 marca 1832 r. pisał: „Czy znasz dzieła Lamennais? (...) Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelię narodowości, moralności, religii”<sup>36</sup>, natomiast w korespondencji do Stefana Garczyńskiego z 23 maja 1833 r. donosił:

„Bardzo mi się podobała myśl Saint-Martina, że po owym tajemniczym upadku ducha Bóg okrył go materią, jak okrywają bawełną lub plastrem ciało spalone, aby ogień z niego wyciągnąć, i że dopóty nie odwiną rany, póki dusza rodu ludzkiego nie wyzdrowieje”<sup>37</sup>. W dłuższym wywodzie, skierowanym do Hieronima Kajsiewicza i Leonarda Rettla z 16 grudnia 1833 r., pouczał: „Największą pomocą we wszystkim są *De imitatione Christi: Ewangelium et corpus Christi*. (Chodzi tu o dzieło Tomasza a Kempis pt. *O naśladowaniu Chrystusa*, rozdz. IV – przyp. M.Ł.). Finalna myśl tej wypowiedzi brzmiała: „Czy macie *De imitatione Christi* i *Confessiones* S—ti Augustyni? Chciałbym, żebyście czytali po łacinie”<sup>38</sup>.

W korespondencji do Antoniego Edwarda Odyńca z 21 kwietnia 1833 r. wyznał: „Czytam mało, najwięcej dzieła mistyczne Sain-Martina i teologiczne Baadera”<sup>39</sup>. Podobną myśl wypowiedział w liście do tegoż samego adresata z dnia 14 lutego 1834 r.: „Czytam bardzo mało, najczęściej Saint-Martina, którego dzieła, jeżeli gdzie znajdziesz, czytaj wszystkie pilnie”<sup>40</sup>. Widać z powyższych wypowiedzi, że w okresie tworzenia *Pana Tadeusza* realizm i mistyka współegzystują w świadomości Mickiewicza. Zatem wprowadzony w inwokacji dwukrotnie motyw cudu – „Jak mnie dziecko do zdrowia powróciłaś cudem” oraz „Tak nas powrócisz cudem na ojczyzny łono” – nie jest tylko poetycką przenośnią, lecz wypływa z mistycznych rozmyślań Mickiewicza i z jego wiary w możliwość zaistnienia cudu (przedtem dotyczącego jego osoby, a teraz narodu) i wskrzeszenia Polski niepodległej.

#### 4. Myśl filozoficzna w *Zdaniach i uwagach*

Mickiewicz pod wymienionym wyżej tytułem dodał, że owe *Zdania i uwagi* czerpią inspirację z „dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena”. Wymienieni pisarze byli mistykami. Należy tu dodać, że Mickiewicz przełożył kilkanaście myśli Saint-Martina oraz pewne fragmenty z dzieła Jakuba Boehma. W liście do A.E. Odyńca z 21 lipca 1835 r. pisał: „Zdaje się przecież, że skorzystałem wiele, myśląc i czytając kilka tylko książek, które dostarczają zapasu na długie medytacje. Z tych książek, jeśli co znajdziesz, radzę ci czytać: takimi są dzieła St. Martin, rzadkie bardzo i mało znane. Wyszukaj też koniecznie w Dreźnie książkę pod tytułem *Das bittere Leiden Jesu Christi* (autorem był Klemens Brentano – przyp. M.Ł.), München, druga edycja. Są to wizje mniszki Emmerich. Naszym zdaniem najwznioślejsze poema i wyższe od Klopstocka”<sup>41</sup> (tzn. od poematu *Mesjasz* – przyp. M.Ł.).

W *Zdaniach i uwagach* Mickiewicz mocno wyeksponował m.in. takie zagadnienia, jak człowiek i Bóg, perspektywa metafizyczna, na co zwrócił uwagę Adam Sikora w książce *Posłannicy słowa*.

Mickiewicz przeważnie w dystychach mówi o relacjach zachodzących między Bogiem a człowiekiem i odwrotnie. Ta obustronna zależność, aczkolwiek nie występuje al pari, to jednak i człowiek ma pewną władzę w stosunku do Boga. W dwuwierszu *Majestat dusz* naszych czytamy:

Sam Bóg bez wiedzy naszej nie może nas rzucić,  
A choć rzuci, gdy zechcesz, musi do nas wrócić<sup>42</sup>.

„Komunia z Bogiem – komentuje ten dystych Sikora – jest więc dziełem własnym człowieka. Dokonuje się ona bez udziału łaski. Ale nie tylko zjednoczenie, również i separacja zależy tylko od samego człowieka. Nie jest ona bynajmniej skutkiem jakowegoś grzechu pierwotnego, który ostatecznie zniepawiał naturę ludzką i otworzył pomiędzy człowiekiem i Bogiem niezgłębioną przepaść, jakiej sam człowiek zasypać już nie jest w stanie. W istocie jednak każdy człowiek, od początku i na nowo, bez żadnego obciążenia, staje w obliczu fundamentalnej alternatywy dobra i zła oraz dokonuje samoistnego wyboru”<sup>43</sup>.

W innym zaś dystychu, zatytułowanym *Pomagać Bogu*, Mickiewicz przypisał inny atrybut człowiekowi:

Bóg sam może świat zniszczyć i drugi wystawić,  
A bez naszej pomocy nie może nas zbawić<sup>44</sup>.

Mickiewicz, jak się wydaje, znał dobrze dzieła mistyków i *Pismo Święte Nowego Testamentu*, ale chyba nie dostrzegł jednego bardzo ważnego stwierdzenia. W świetle wypowiedzi św. Jana ewangelisty, cytującego słowa Chrystusa, Bóg może zbawić człowieka bez nadzwyczajnych jego zasług: „Wy już jesteście oczyszczeni, dzięki słowu, które mówiłem do was”<sup>45</sup>. Ale prawdziwych wybrańców Boga, obdarzonych wielką łaską, jak wynika z dalszej wypowiedzi Jezusa: „Nie wyście mnie wybrali, lecz ja wybrałem was i ustanowiłem was, abyście szli i owoc przynosili, owoc trwały”<sup>46</sup> – w każdym ludzkim pokoleniu jest niewielu, dlatego człowiek, jak pouczają *Zdania i uwagi*, musi indywidualnym codziennym wysiłkiem duchowym, realizacją przykazań Bożych zdobywać Boga. „Paradoksalność doświadczenia mistycznego – stwierdza Sikora - wyraża się we współistnieniu, w ramach jednej perspektywy, dwóch antynomicznych biegunów: słabości i potęgi, pokory i dumy, odczucia własnej, niepowtarzalnej indywidualności i zarazem jej zaprzeczenia, w tęsknocie do identyfikacji ze Stwórcą i nawiązaniem jedności z całym wszechświatem. Oczywiście w ramach tej opozycji można było artykułować, i przecież artykułowano, jej różne strony. Autor *O naśladowaniu Chrystusa* czy nawet Towiański byli raczej skłonni przeżywać sytuację ludzką w kategoriach pokory i poddania, łaknąc totalnego wprost unicestwienia własnej osobowości, widząc w tym akcie fundamentalny warunek komunii ze Stwórcą. Inne akcenty

dochodzą natomiast do głosu u Silesiusa i – jak widzieliśmy – u Mickiewicza. Tu dominuje odczucie człowieczej niezawisłości i potęgi, wyrazista świadomość autonomii własnej jaźni<sup>47</sup>.

Należy też dodać, że mistyczne doznania Mickiewicza stały się źródłem m.in. jeszcze i takich utworów, jak: *Veni Creator, Broń mię przed sobą samym, Pytasz, za co Bóg trochę sławy mnie ozdobił* oraz *Widzenie*. W tym ostatnim liryku znajdują się motywy nieco podobne do tych, jakie pojawiły się w *Apokalipsie* św. Jana. Podmiot liryczny *Widzenia*, występujący w nominatywie singularis, opisuje rzeczywistość pozaziemską, jaką w owym widzeniu oglądał. Charakterystyczne są m.in. takie oznajmienia, jak: „Teraz widziałem całe wielkie morze, // Płynące z środka, jak ze źródła, z Boga”; „Stałem się osiã w nieskończonym kole”; „Byłem w pierwotnym żywiołów żywiole”.

### 5. Prelekcje paryskie jako świadectwo bogactwa myśli filozoficznej

Już w wykładach lozańskich Mickiewicz mówił ogólnie m.in. o takich filozofach, jak Pitagoras, Epikur, Lukrecjusz, Cyceon, św. Augustyn, F. Bacon, Gottfried W. Leibniz, Kartezjusz, Baruch Spinoza, J. Herder, Christian Wolf. Natomiast w *Prelekcjach paryskich* szerzej charakteryzował poglądy różnych filozofów i częstokroć zestawiał dorobek myślowy dwóch, trzech czy więcej nawet twórców systemów filozoficznych. Autor prelekcji stosując zasadę, że „zawsze szukamy cech ogólnych, aby ukazać zgodność istniejącą między tworam literackimi a teoriami filozoficznymi”<sup>48</sup>, często sięgał do tekstów pisarzy i szukał w nich myśli filozoficznych. Zgodnie z tą zasadą omówił dorobek pisarski zwłaszcza takich twórców, jak Jan Długosz, Mikołaj Rej, Jan Kochanowski (w *Kursie pierwszym*, drugie półrocze), Michał Łomonosow, Gabriel Dzierżawin, Stefan Garczyński, (w *Kursie drugim*) oraz Zygmunt Kraśiński, Bohdan Zaleski, Antoni Młaczewski, Jerzy Byron, Aleksander Puszkina, Jan Kolar (w *Kursie trzecim*).

Mickiewicz szukał w dziełach literackich myśli filozoficznej pożytecznej, oryginalnej, oddziałującej na praktykę, życie jednostki i zbiorowości. Zwracał zwłaszcza uwagę na problemy moralne, narodowe i religijne. Oceniał dzieło za jego siłę inspirującą czytelników do czynu wzniosłego i szlachetnego. Porównując twórczość Michała Montaigne'a i Reja, Polakowi przyznał pierwszeństwo: „Montaigne lepiej zna pisarzy klasycznych, zwłaszcza poetów; nawet całe jego dzieło jest przedziwną mozaiką powiastek, anegdot wplecionych w nader żywe opowiadanie; jest w tym łatwość, niedbała swoboda bardzo dowcipnego gaduły.

Szlachcic polski przytacza często tychże samych autorów, też same powagi, ale zakresła już sobie plan pełniejszy, systemat filozoficzny; albowiem był szerszy, miał więcej wiary, chociaż protestant. Przytacza często *Biblię*,

tradycje katolickie, nie oddziela ich, jak Montaigne, od spraw moralnych i filozoficznych. Chce spoić w jedną całość to, co widział i zauważył. Za wzór tej całości bierze Rzeczpospolitą Polską. Jego systemat filozoficzny jest dosyć samodzielny. Dzieło, o którym mówimy, nosi tytuł *Zwierciadło*, zowią je też *Żywot człowieka poczciwego*.<sup>49</sup>

Najwięcej uwagi poświęcił młodo zmarłemu filozofującemu poecie, przyjacielowi Stefanowi Garczyńskiemu. Mówił o nim w wykładzie XXX, XXXI i XXXII *Kursu drugiego*. Garczyński zamierzał napisać poemat dramatyczny, ale ukończył tylko dwie jego części, które noszą tytuł *Wacława dzieje*. Mickiewicz zachwyił się intelektualną postawą bohatera i tak mówił o nim oraz o jego kreatorze: „Tak więc ów młodzieniec, obmierziwszy sobie świat, obmierziwszy religię, której wykład postrzega kłamliwym, oraz filozofię, która nie zaspokaja wewnętrznych potrzeb jego duszy, zmuszony jest wejść w siebie samego; w sobie samym szuka ostoi, odzywa się do swego geniuszu, do swego jestestwa wewnętrznego, które jako emanacja Boga powinno mu odsłonić jego przeznaczenie: <<Poruszę go – mówi – ożywię, dam mu głos, poznam wówczas tajemnicę ludzkości, a jednocześnie znajdę tajemnicę mocy>>. Jest to myśl zasadnicza poematu, a razem kamień węgielny filozofii słowiańskiej. Pojęcie ducha, przeczuwane już przez Dzierżawina, wypowiedziane niewyraźnie przez Naruszewicza i kilku innych poetów, jest tu jasno sformułowane przez Garczyńskiego”<sup>50</sup>.

Zdaniem profesora z Collège de France poemat Garczyńskiego jest najbardziej filozoficzny z dzieł literackich, jakie istnieją w językach słowiańskich. W nim zawarł poeta hymn pochwalny na cześć geniuszu i stwierdził, że jeśli go wyzwolimy, „znajdziemy siłę, mądrość i potęgę”. Ale geniusz bez wrażliwego serca, przy nadmiernie rozwiniętym rozumie, może tworzyć filozoficzne systemy szaleństwa. Trzeba zatem rozwijać i pielęgnować czujną wrażliwość serca: „Garczyński mówi, że myśl wysoka jest świadectwem wzniosłego serca, że ta wysoka myśl, zrodzona z serca, tworzy dzielne czyny, że prorocy łącząc przeczucie i wiedzę dają świadectwo prawdzie, a prorokom znowuż przyświadcza czas. Wszystko więc ma początek w sercu.

Dawno już jeden pisarz francuski powiedział, że wielkie myśli wypływają z serca; ale tutaj cały systemat filozoficzny oparty jest na sercu. Serce oznacza tu nie co innego jak siedlisko duszy, siedlisko, pokrywę jestestwa wewnętrznego. Poeci słowiańscy ciągle mówią o sercu, lecz unikają mówienia o mózgu, powszechnie uważanym za siedlisko rozumu – a to dlatego, aby okazać, że duch i rozum nie są dla nich jednym i tym samym”<sup>51</sup>.

Ale w *Prelekcjach paryskich* Mickiewicz często przywoływał też różnych filozofów. Mamy tu więc Grzegorza z Sanoka, Jana z Głogowa, Mikołaja Machiavella, Michała Montaigne’a, Woltera, Rousseau, Hegla, Józefa de Maistre’a, Józefa Wronskiego, Baadera, Fryderyka W. Schellinga, Bronisława



Trentowskiego, Platona, Ralpa Emersona, Kartezjusza, Spinozę, Kanta, Fichtego, Herdera, Fryderyka Schlegla, Augusta Cieszkowskiego, Andrzeja Towiańskiego i innych.

Mickiewicz odróżniał abstrakcyjną, spekulatywną i mistyczną filozofię Zachodu od filozofii słowiańskiej – pełnej umiaru, kształcącej uczucia, wrażliwość serca, wzniosłość ducha wiary, braterstwa, pożytecznego czynu.

Jednych filozofów wysoko cenił, drugich poglądy jedynie referował, innych zaś stanowczo ośmieszał i niemal potępiał. Z uznaniem mówił o Garczyńskim, Cieszkowskim, Emersonie, Rousseau, Schellingu, Towiańskim, bez uprzedzeń o Montaigne'u, Kartezjuszu, Herderze, natomiast z pogardą odnosił się do Woltera i Hegla.

Przypomnijmy, że Mickiewicz w okresie studiów, zwłaszcza w r. 1817 niemalże fascynował się dziełami Woltera, ale kiedy intelektualnie dojrzał i głębiej poznał działalność filozofa, odrzucił go, a nawet w *Księgach pielgrzymstwa polskiego* naukę jego nazwał truczną. Potem niezbyt często go przywoływał, ale kiedy musiał nawiązać do jego poglądów, to mówił o nim z obrzydzeniem. W *Kursie pierwszym* (półrocze drugie), w wykładzie XLI stwierdził: „Filozofowie stojący wtedy na czele ruchu europejskiego i będący przedstawicielami filozofii materialistycznej zwalczali Polskę z taką samą nienawiścią, z taką samą gwałtownością (jak Fryderyk Wielki, Katarzyna II i Maria Teresa – przyp. M.Ł.). Wolter, najślawniejszy z nich, fałszował nawet dzieje, aby usprawiedliwić rozbiór Polski; wieszował królowi pruskiemu, carowej Katarzynie i gabinetowi austriackiemu, że zburzyli to królestwo”<sup>52</sup>.

Z jeszcze większą pogardą odnosił się do Hegla. W *Księgach pielgrzymstwa polskiego* jego naukę, podobnie jak Woltera, nazwał truczną, a potem, przy wielu okazjach, ironizował jego system, lekceważył, a nawet drwił z niego. Hegla, odmiennie niż Woltera, przywoływał dość często, ale prawie za każdym razem po to, aby go ośmieszyć.

Mickiewicz nie akceptował filozoficznych systemów opartych tylko na abstrakcyjnych rozważaniach, oderwanych od potrzeb ludzi, a do Hegla rościł pretensję m.in. i o to, że wychwalał Fryderyka II, sprawcę rozbioru Polski. Już w *Księgach narodu polskiego* mówił o „trójcy szatańskiej”, ucieleśnionej w Fryderyku II pruskim, Katarzynie i Marii Teresie: „Fryderyk, którego imię znaczy *przyjaciół pokoju*, tłumaczył słuchaczom Mickiewicz, wynajdywał wojny i rozboje przez całe życie, i był jako Szatan wiecznie dyszący wojną, który by przez pośmiewisko nazwał się Chrystusem, Bogiem pokoju”<sup>53</sup>.

Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* twierdził, że w świecie germańskim panuje już taka faza ducha, „w której duch ma świadomość swej wolności, ponieważ dąży do prawdy, do wieczności...”<sup>54</sup>. Mickiewicz podobne wypowiedzi w dłuższym wywodzie tak skomentował: „Według Hegla Bóg,

jako duch i jako siła, jako byt i jako niebyt, ten Bóg wszechświata urzeczywistnia się w człowieku. Ten Bóg, co rozwija się jako roślina, jako jestestwo organiczne, jako zwierzę, jako dziecko, jako człowiek, dochodzi wreszcie w umyśle ludzkim do poznania samego siebie. (...) Według Hegla wcielony był niegdyś w państwach wschodnich, w królach babilońskich i perskich (...), potem wybrał Grecję (...), następnie przeniósł się do Rzymu. (...) Hegel nie powiada wyraźnie, w którym królestwie Bóg przebywa obecnie; ale według jego systematu politycznego nie trudno odgadnąć, że przebywa teraz w Pruszech. Bóg polityczny stał się Prusakim”<sup>55</sup>.

Mickiewicz, oburzając się na Hegla, w innym wykładzie powiedział: „Czy dacie Panowie wiarę, że Hegel po dziesięciu latach wykładania filozofii w Berlinie zostawił swych słuchaczy w niepewności co do tego, czy wierzył w osobowość Boga, w nieśmiertelność duszy i czy wierzył w istnienie świata niewidomego? Ależ w takim razie o czym im wykładał? Nie dawał im lekcji chemii czy historii naturalnej, wykładał filozofię. Jeśli nie mówił o Bogu, jeśli nie powiedział nic ważnego i stanowczego o Bogu, o nieśmiertelności duszy, o istnieniu świata niewidomego, czegoż w takim razie nauczyli się jego słuchacze w ciągu dziesięciu lat?”<sup>56</sup>.

Profesor *Prelekcji paryskich* śledził uważnie kierunki rozwoju ówczesnych systemów filozoficznych i czytał prace nie tylko obcych, lecz także i polskich filozofów, jak Wrońskiego, Trentowskiego, Cieszkowskiego. Pozytywnie ocenił wszystkich trzech Polaków, jednakże wyróżnił spośród nich tylko dwie prace Cieszkowskiego: *Prolegomena do historiozofii* oraz *Bóg i palingeneza*. W swoich wykładach zajął się przede wszystkim tym ostatnim dziełem.

Cieszkowski był heglistą, ale miał potężny umysł filozoficzny, głęboko ujmował różne kwestie, dlatego nie akceptował poglądów ani mistrza, ani jego uczniów na temat osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Mickiewicz nieustannie atakujący heglizm w różnych jego postaciach, z dużą wnikliwością przestudiował rozprawę Cieszkowskiego i wyraził uznanie dla głębokich myśli młodego filozofa polskiego, mówiąc: „Cieszkowski wyjaśnia bardzo dobrze niepomierny błąd filozofów niemieckich, dowodząc, że nie pojęli Boga, że nie poznali całości, że poznali tylko powszechność, to znaczy jedną tylko stronę Boga, na stopniu niejako niższym”<sup>57</sup>.

Twórca *Pana Tadeusza* pochwalił ziomka za „przepyszną” definicję ducha, za wprowadzenie i wyjaśnienie pojęć: „słońca duchowego”, „indywidualności okresu pogańskiego”, „intuicji”, wzniosłego „ideału męczeństwa chrześcijańskiego” oraz za gojącą zachętę do „zdobywania świata dla ducha, przez ducha i czerpiąc całą siłę z ducha”. Ale Mickiewicza najbardziej chyba ucieszyły te partie tekstu, które mocno godziły w cały system heglowski. Wówczas skierował do Cieszkowskiego następujące gorące słowa: „Zachęcamy

go usilnie do rozwinięcia zwłaszcza zdań, w których zaznacza, że obecna filozofia niemiecka, ściśle mówiąc filozofia heglowska, nie wyszła poza arystotelizm. To wielka i płodna prawda! Tak jest, filozofia ta jest niczym innym jak scholastyką. (...) Gdyby Cieszkowski rozwinął to twierdzenie, rozbiłby do szczętnie szkołę heglowską<sup>58</sup>.

Wiemy, że Cieszkowski kontynuował swoje prace i napisał imponujące dzieło *Ojciec nasz*; tom I ukazał się w Paryżu w r. 1848, ale Mickiewicz już w tym czasie nie wykładał i o tym dziele publicznie nie wypowiedział się.

Mickiewicz, o czym niemal powszechnie wiadomo, w *Prelekcjach paryskich* omawiał też naukę Andrzeja Towiańskiego. Weintraub przypuszcza, że Towiański zabiegał, aby jego *Biesiada* stała się podstawą kursu czwartego, ale Mickiewicz nie przyjął tych propozycji i dopiero w wykładzie dziesiątym (miało to być wykład ostatni – przyp. M.Ł.) mówił o mężu opatrzniościowym: „W tym celu sprowadził na salę członków Koła. Mieli oni przytwierdzać prawdzie jego słów i przede wszystkim entuzjazmem swoim zarazić resztę audytorium, porwać je za sobą. Najprawdopodobniej liczył Mickiewicz i na to, że taka demonstracja znajdzie odzew w prasie i dzięki temu o Sprawie głośno będzie w Paryżu. Towiańczycy znaleźli się na wysokości zadania. Z triumfem donosił o tej demonstracji Goszczyński Nabelakowi:

«Czuliśmy wszyscy zstąpienie Ducha Świętego. Wielu nie należących do Koła porwanych było tym ogniem. I Polacy, i niektórzy Francuzi, i jeden Moskal nawet, wszystko to powstało, wołało tak!, biło rękami i nogami (...). Stanęliśmy już przed miastem jako apostołowie Nowego Słowa, powiedzieliśmy to publicznie całemu światu»<sup>59</sup>.

Jednakże Mickiewicz, chociaż w pierwszym okresie znajomości niemal uwielbiał Towiańskiego i nieraz mówił o nim jako proroku nowej wiary, a nawet przez pewien czas głęboko wierzył w jego posłannictwo Boże, to jednak nie poddał się całkowicie nauce mistrza, co więcej – zaczął krytycznie oceniać naukę Towiańskiego, odwołując się do działania na rzecz ojczyzny, patriotycznego czynu, politycznej żywotności emigracji. A Mickiewicz pragnął energicznie działać i chciał być obecny poprzez swój czyn pisarski w kraju i na emigracji. Dlatego i „w apostołacie z katedry pozostał wierny swoim własnym inspiracjom. Mesjanizm, który doszedł w tych kursach do głosu, jest stempla Mickiewiczowskiego, a nie Towiańskiego. Jest wołaniem o natchnioną przez wiarę akcję polityczną, krzykiem o rewolucję z religią jako siłą napędową. Ostatni kurs *Prelekcji* to teren dramatycznej, choć ukrytej walki Mickiewicza–towiańczyka z Mickiewiczem wiernym swoim inspiracjom profetycznym. Konflikt między Mickiewiczem a Towiańskim, który doprowadził do rozłamu w 1846 r., zawarty jest już w tekście tego kursu<sup>60</sup>.

## 6. Uwagi końcowe

Z rozważań dotychczasowych wynika, że w twórczości Mickiewicza silnie przewija się myśl filozoficzna różnych myślicieli. Pisarz, co jest oczywiste, znacznie poszerzył swą wiedzę filozoficzną, kiedy znalazł się na Zachodzie Europy, a wyraźne narastanie jej nastąpiło w okresie *Prelekcji paryskich*. Są one, zdaniem Andrzeja Walickiego, „najpełniejszą i najważniejszą ekspresją filozoficzno-religijnych poglądów Mickiewicza, są one wytworem organicznej ewolucji poglądów poety, a więc – w myśl zasady, że późniejsza faza ewolucji wyjaśnia wcześniejszą – stanowią ważny układ odniesienia dla analizy zawartości ideowej *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* oraz wszystkich innych utworów Mickiewicza, w których znalazły wyraz jego idee mesjanistyczne. Z drugiej strony, są one kluczem do zrozumienia różnych dziwnych zygzaków w działalności i sympatiach politycznych poety”<sup>61</sup>.

Mickiewicz, co tu należy przypomnieć, wypowiadał dość wyraźnie i własne poglądy filozoficzne. W jednym z wykładów mówił: „Najpierw trzeba poznać cel naszego bytu ziemskiego, aby móc następnie osądzić, czy ta lub owa droga, jaką nam podają, do tego celu nas zbliża, czy od niego oddala. Skąd przychodzimy i dokąd idziemy – oto pytanie, pytanie, które trzeba rozstrzygnąć. Nie dość już mówić ludziom, że przychodzą z nicości i idą do nieba czy też do piekła. Uczeni nie poprzestali na powtarzaniu, że pod naszymi stopami istnieje ogień we wnętrzu ziemi, a ponad atmosferą krążą ciała niebieskie. Przy pomocy obliczeń zstępują w głąb kuli ziemskiej i wzbijają się aż do słońca. Ale cóż istotnego przynieśli dla rozwiązania zagadnienia szczęścia ludzkiego?”<sup>62</sup>. Kontynuując tę myśl, w innym wykładzie powiedział: „Zażądajmy od filozofów spekulatywnych, socjalistów bądź ekonomistów, niech nam powiedzą w sposób zrozumiały, czy sami wiedzą i czy mogą nas pouczyć, skąd przychodzimy i dokąd idziemy; tajemnicę tę filozof żydowski Mojżesz Mendelssohn stawia jako jedną i jedyną, którą człowiek powołany jest rozwiązać w ciągu swego doczesnego życia, a filozof polski Cieszkowski uważa słusznie za początek i kres wielkiej filozofii”<sup>63</sup>.

Profesor żądał od filozofii, by zajmowała się nie tylko abstrakcyjnymi rozważaniami, lecz także a może przede wszystkim bardziej rzeczywistymi, ludzkimi problemami, np. szczęścia, sensu życia i byśmy wiedzieli, „skąd przychodzimy i dokąd idziemy”.

Do ważnych składników jego filozofii należy zaliczyć przeświadczenie o wielkiej misji mesjanicznej narodu polskiego, który swoimi cierpieniami przyczynia się do uzdrowienia moralnego państw ościennych. By jednak Polacy odnieśli duchowe zwycięstwo nad sąsiadami, zwłaszcza nad Rosją, muszą podjąć trud stałego podnoszenia ducha i bohaterstwa do najwyższego stopnia świętości. Dopiero naród o wielkiej sile ducha świętości wyda mężów

opatrznościowych: „Owóż duch, który pracuje, który się podnosi, który nieustannie szuka Boga, otrzymuje przez to samo światło wyższe, tak zwane s ł o w o; a człowiek, który je otrzymał, staje się objawicielem”<sup>64</sup>. Duchy wyższe, jeśli tylko duchy niższe pracują nad uduchowieniem, pomagają im podnosić się i ten proces zapewnia utrzymanie się narodu na wyżynach ducha.

Poeta był głęboko przekonany, że w chwilach przełomowych dla narodu (czy narodów) Bóg zsyła wielkich ludzi i powierza im specjalną misję. Głosił więc kult bohaterów jako „duchów wyższych”, wybranych przez Boga, obdarzonych darem proroczym: „Duch najbardziej rozwinięty ma z natury rzeczy obowiązek prowadzić duchy znajdujące się na stopniach niższych. Jest to główny dogmat mesjanizmu. Duch taki wybrany jest służyć za narzędzie Bóstwu. Bóg nie ma innego sposobu przemawiania do ludzi: musi obrać człowieka”<sup>65</sup>.

W ostatnim wykładzie z dnia 28 maja 1844 r., zamykającym cały kurs *Prelekcji paryskich*, Mickiewicz tłumaczył: „W wielkich epokach nie masz bezkrólewi duchowych; dlatego właśnie nazywają się epokami wielkimi. Nasza epoka jest wielka. Mąż przeznaczenia oczekuje swego następcy duchowego (...). Że oczekiwanie tego męża jest powszechne, to nieraz mówiłem; macie tego dowody. Dodam, że mnie samemu było dane przewidzieć w duchu i nakreślić wizerunek męża, o którym mówię”<sup>66</sup>. Mickiewicz był przekonany, że Męża Opatrznościowego wyda Polska.

„Mesjanizm Mickiewicza – stwierdza Walicki – streszczał się w idei nowego objawienia, mającego wcielić się w wielkiego człowieka, proroka i bohatera. Był to więc mesjanizm jednostkowy. Jednocześnie jednak był to mesjanizm zbiorowy, ponieważ nie tylko jednostki, lecz również narody uznawał za narzędzia Słowa. Narodowość oczekiwanego Męża Przeznaczenia nie była dla Mickiewicza rzeczą obojętną”<sup>67</sup>.

Wykłady Mickiewicza nasycone myślą filozoficzną cieszyły się dużym uznaniem słuchaczy, ale przekształcenie placówki naukowej w narzędzie propagandy towianistyczno-politycznej stało się przyczyną jego dymisji z katedry Collège de France.

## PRZYPISY

<sup>1</sup>I. Bittner: Brodziński – historiozof. Wrocław 1981 s. 35

<sup>2</sup>Zob. M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka: Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Lata 1798–1824. Warszawa 1957 s. 105

<sup>3</sup>Tamże s. 130

<sup>4</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. V. Warszawa 1955 s. 129. Z tego wydania pochodzą wszystkie cytowane tomy

- <sup>5</sup>Tamże s. 132
- <sup>6</sup>Tamże s. 363
- <sup>7</sup>Tamże s. 109
- <sup>8</sup>Tamże s. 109
- <sup>9</sup>Tamże s. 30
- <sup>10</sup>Z. Szmydtowa: Rousseau – Mickiewicz. Warszawa 1961 s. 58–59
- <sup>11</sup>Tamże s. 77
- <sup>12</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. III s. 101
- <sup>13</sup>Z. Szmydtowa: op.cit. s. 118
- <sup>14</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XIV. W listach do Franciszka Malewskiego z lipca 1824 r. donosił: „... Szelinga połowę ubiłem, nic nie znajduję niezrozumiałego” (s. 261). Zaś w innym liście informował: „...przypominam ostrzeżenie Śniadeckiego, że Kant wiele głów zawrócił” i dodał, że jest „Kant zawsze niebezpieczny”, a o Dodatkach Schellinga wyznał, iż nie może ich „ani ugryźć” (s. 263).
- <sup>15</sup>Z. Szmydtowa: op.cit. s. 141
- <sup>16</sup>Tamże s. 154
- <sup>17</sup>W. Weintraub: Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza. Warszawa 1982 s. 76–77
- <sup>18</sup>Tamże s. 52
- <sup>19</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XIV s. 495
- <sup>20</sup>Novalis: Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty. Warszawa 1984 s. 351
- <sup>21</sup>Tamże s. 263
- <sup>22</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. I s. 344
- <sup>23</sup>Tamże s. 351
- <sup>24</sup>Z. Szmydtowa: op.cit. s. 158
- <sup>25</sup>J. Kleiner: Mickiewicz. T. II, cz. I. Lublin 1948 s. 282
- <sup>26</sup>E. Young: Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości... W: Teoria badań literackich za granicą. T. I. Pod red. S. Skwarczyńskiej. Kraków 1965 s. 177
- <sup>27</sup>W. Wordsworth: Przedmowa do drugiego wydania „Ballad lirycznych”. W: Manifesty romantyzmu 1790–1830. Wybór i opracowanie A. Kowalczykowej. Warszawa 1975 s. 47
- <sup>28</sup>Z. Szmydtowa: op.cit. s. 169–170

- <sup>29</sup>W. Weintraub: op.cit. s. 227
- <sup>30</sup>Tamże s. 434–435
- <sup>31</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. VI s. 9
- <sup>32</sup>Tamże s. 22
- <sup>33</sup>Zob. S. Pigoń: Z epoki Mickiewicza. Lwów 1922 s. 109
- <sup>34</sup>Z. Stefanowska: Historia i profecja. Warszawa 1962 s. 57
- <sup>35</sup>Z. Szmydtowa: op.cit. s. 231
- <sup>36</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XV s. 17
- <sup>37</sup>Tamże s. 75
- <sup>38</sup>Tamże s. 113–114
- <sup>39</sup>Tamże s. 68
- <sup>40</sup>Tamże s. 119
- <sup>41</sup>Tamże s. 141
- <sup>42</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. I s. 401
- <sup>43</sup>A. Sikora: Posłannicy słowa. Warszawa 1967 s. 249
- <sup>44</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. I s. 401
- <sup>45</sup>Pismo św. Nowego Testamentu. Tłumaczył z języka greckiego S. Kowalski. Warszawa 1974 s. 197 (J. 15, 3)
- <sup>46</sup>Tamże (J. 15, 16)
- <sup>47</sup>A. Sikora: op.cit. s. 255
- <sup>48</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. X s. 374
- <sup>49</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. IX s. 115
- <sup>50</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. X s. 387
- <sup>51</sup>Tamże s. 389–390
- <sup>52</sup>Tamże s. 230
- <sup>53</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. VI s. 13
- <sup>54</sup>G.W.F. Hegel: Wykłady z filozofii dziejów. W przekładzie J. Grabowskiego i A. Landmana, T. II. Warszawa 1958 s. 295
- <sup>55</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. IX s. 232
- <sup>56</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XI s. 152

44

<sup>57</sup>Tamże s. 170

<sup>58</sup>Tamże s. 175

<sup>59</sup>W. Weintraub: op.cit. s. 416–417

<sup>60</sup>Tamże s. 420

<sup>61</sup>A. Walicki: Adama Mickiewicza „Prelekcje paryskie”. W: Polska myśl filozoficzna i społeczna. T. I. Pod red. A. Walickiego. Warszawa 1973 s. 253

<sup>62</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XI s. 421

<sup>63</sup>Tamże s. 423

<sup>64</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XI s. 18

<sup>65</sup>Tamże s. 18

<sup>66</sup>A. Mickiewicz: Dzieła. T. XI s. 506–507

<sup>67</sup>A. Walicki: op.cit. s. 234

### Summary

M. Łojek's dissertation entitled „*The Philosophical Thoughts in Adam Mickiewicz's Works*” analyzes the above named poet's contact with other philosophers outlook upon life and the reflections in many works of The Polish poet.

Adam Mickiewicz knew many mystics and philosophical works and needed its. For example F.M.A. Wolter and W.F. Hegel were of small value for him but J.J. Rousseau and A. Cieszkowski were appreciated remarkably high.

The most philosophical thoughts occur in Mickiewicz's work entitled „*The Books upon The Polish Nation and The Pilgrimage*” („*Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*”), in „*Dziady*” – Part III and in „*The Paris Lectures*” („*Prelekcje paryskie*) too.

The Polish poet accepted above all the philosophers who influenced positively the man and his doing.

Translated by Bolesław Pękala