

MICKIEWICZ – MIT – HISTORIA STUDIA



Charles Lock Eastlake, *Sen Lorda Byrona*, 1827, fragment

UNIwersytet w Białymstoku, Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Polskiej

JAROSŁAW ŁAWSKI

MICKIEWICZ – MIT – HISTORIA STUDIA

Trans Humana
Białystok 2010

Recenzenci: Prof. dr hab. Halina Krukowska (UwB)
Prof. dr hab. Aleksander Nawarecki (UŚ)

Opracowanie graficzne: Krzysztof Korotkich, Tomasz Modelski

Redakcja: Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: Zespół

Tłumaczenia: Anita Janicka, Joanna Pietrzak-Thébault

Redakcja techniczna: Dariusz Kukielko, Mieczysław Rabczko

Skład: Krzysztof Korotkich

Indeks nazwisk: Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Ilustracje wykorzystane w niniejszej książce pochodzą z następujących źródeł:

<http://pl.wikipedia.org>; <http://images.google.pl>; <http://artyzm.com>, <http://wilanow-palac.art.pl> oraz grafiki ze starych kart pocztowych z kolekcji własnej autora i fotografie autora

© Copyright by Jarosław Ławski, Białystok 2010

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2010

red. nacz. Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20

tel./fax 85 745-72-86, zamówienia: tel. 85 745-74-23

<http://pip.uwb.edu.pl/transhumana> e-mail: transhum@uwb.edu.pl

ISBN 978-83-61209-45-4

Edycja sfinansowana ze środków:

Rrektora Uniwersytetu w Białymstoku oraz Dziekana Wydziału Filologicznego

Druk i oprawa: MZGraf. s.c.

SPIS TREŚCI

WSTĘP. OBYWATEL RZECZYPOSPOLITEJ WSZYSTKICH NARODÓW

I. SŁOWO, NARRACJA, OBJAWIENIE

Od historiografii do historiozofii. Mickiewiczowska refleksja o metodach poznania przeszłości (1820–1840)

1. Dziejopisarskie ambicje	33
2. <i>Wstęp do historii</i>	36
3. <i>Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego</i>	40
4. <i>Wezwanie do ziomków</i>	46
5. <i>Nota o sposobie napisania historii polskiej</i>	50
6. <i>Historia polska</i>	54
7. Lozańskie zapowiedzi	62
8. Perypetie „utraconego”	67

Rozumienie mitu/mitologii w pismach Mickiewicza.

Tezy i rozpoznania

1. Zaginione słowo „mit”?	73
2. Marzenie o mitopei: tezy	77
3. Zmyślenia śmiałe i prawdziwe	85
– <i>Uwagi nad „Jagiellonidą” Dyzmasa Bończy Tomaszewskiego</i>	85
– <i>O poezji romantycznej</i>	86
– Wokół Trembeckiego i Karpińskiego	91
– Bajka, baśń, powieść → podanie	93
4. Podanie i objawienie	99
– Wnioski co do <i>Historii polskiej</i>	103
– O Mickiewicza rozumieniu mitu – konkluzje	104
– O romantykach <i>in gremio</i> uwaga	105
5. Collège de France i wolta lat ostatnich	106
6. Osoba-mit	121

Puste niebo nad Świtezią? Romantyzm i sztuka egalitarna

1. Cykliczność – seryjność	125
2. Świat rozprzężony	133
3. Kosmos zdegradowany	138
4. Nieskończoność w ograniczeniu – pauza metafizyki	143
5. Metafizyka, banał, ironiczna metaliterackość	149
6. <i>Ethos</i> i dukaty	157

II. SŁOWIANIE, SŁOWO, DZIEJOPISANIE

Poetyka Księgi i mit Słowiańszczyzny – o prelekcjach paryskich

1. „Nowi” Słowianie	165
2. Mesjanistyczna mitopeja	174
3. Modyfikatory wykładu	184
4. Metamorfozy mesjasza	191
5. Historia i Księga	197
6. Kwiat i owoc: opowieść i zbawienie	201

Odkrywca „słowiańskiego kontynentu”.

O wykładzie inauguracyjnym w Collège de France

1. Głosy o człowieku bezkompromisowym	205
2. Sukces z kwaśną miną	211
3. Dylematy i dylematy	220
4. Ezopowy mesjanizm i dziedzictwo Wieku Świąteł	233
5. Eden	246

Sacrum słowiańskie: od *Historii polskiej* do prelekcji paryskich

1. Romantyczne czucia świętości	251
2. Sacrum indoeuropejskie	260
– <i>Historia polska</i>	262
– Kurs I, wykłady II-IX	265
3. Mesjanistyczny „filosłowianizm”	269

III. INTERPRETACJA, TOPOS, SŁOWO

Eidos wyobraźni. Bohater *Dziadów*

między epopeicznym a tragicznym doświadczeniem świata

1. <i>Prolog</i> . Symboliczne wyobrażenia kosmosu	277
2. <i>Epejsodion</i> . Narodziny tragika	283
3. <i>Exodus</i> . Pielgrzym	291

Mickiewiczowskie Wilno: miasto, symbol, mit

1. Wileńskie stereotypy – „miasto cudowne”	298
2. Mityczne przybycie wieszczą – <i>List XXVII</i> A. E. Odyńca	303
3. Swawole i pożegnania – Wilno filomatów	312
4. <i>Zima miejska</i> – zima wileńska	320
5. Miasto jako przestrzeń symboliczna – emigrant	326
6. <i>Topos</i> i <i>ethos</i> Litwy	303

**Żywoł protestanta pocziwego. Mikołaj Rej w lekturze
Adama Mickiewicza**

1. „Postacie olbrzymie”	337
2. Polski anty-Montaigne	344
3. Filozof, preceptor młodzi, patriota	351
4. Kalwinizm ocalony?	362
5. „Roztacza przed nami całe życie Polaka...”	370
Zakończenie. Mickiewicz, wspólnota, historia	378
Nota bibliograficzna	399
Wybrana bibliografia tematu. Dzieje, historiografia, konteksty	401
<i>Résumé</i>	420
<i>Summary</i>	423
Indeks nazwisk	426



Adam Mickiewicz, dagerotyp z 1842 roku

WSTĘP.

OBYWATEL RZECZYPOSPOLITEJ

WSZYSTKICH NARODÓW

Bez światła nie ma cienia, jest przy tem
wzajemność:
Światłu bowiem nawzajem potrzebna jest
ciemność.

Tomasz August Olizarowski

O moi wierni! Nie giną sprawy, nie giną
uczynki i słowa i myśli nasze!

Izaak Mikołaj Isakowicz¹

I.

Słowem *romantyzm* jakże często zwykliśmy obejmować tę część pasji tworzenia, którą wiążemy z poezją, postawą indywidualistyczną, specyficzną wizją rzeczywistości. Tymczasem romantyczność, gdy na nią spojrzeć od strony skali aspiracji poznawczych, jakie wyraża, jest zamysłem (a nie w pełni racjonalnym: projektem!), zawłaszczającym dla siebie pełnię rzeczywistości, usiłującym określić, pochwycić, ogarnąć świat słowem, które nie waży się przed nazwaniem przeszłości, opisem teraźniejszości i nade wszystko wyrazistym określeniem przyszłości. To dlatego w refleksji nad „epoką” tak często popadamy w wielkie miary: romantyczna *pełnia*, *całość*, ale zaraz *wielka*, jeśli *poznawanie*, to sfer, gdzie *graniczą świat i Stwórca*. Totalność romantycznej postawy, gdy spojrzeć na nią właśnie jako na statyczny obraz człowieka złączonego z kosmicznym organizmem, a przez symboliczną Księgę Natury umocowanego w Boskiej Pełni otóż totalność ta zachwyca, przeraża, a czasem śmieszy, co tu kryć.

XIX wiek jest zresztą radykalny *en masse*: maksymalistyczne pretensje poznawcze ujawniają także poeci. Od lirycznej kontemplacji róży jako symbolu do budowy mitycznej opowieści, na krańcach której objawi się jakieś *sacrum*, tylko krok. Nawet przedstawicielom nauk ścisłych znakomity Dominik Krysiński, ekonomista i publicysta, polityk, musi tłumaczyć, że nie da

¹ Motta cyt. za: T. A. Olizarowski, *Rozsądnik Dydyma*, Rękopis Biblioteki Polskiej w Paryżu nr 102, t. III, *Aforyzmy wierszem i prozą, ksiąg 7 i warianty*, s. 16; ks. abp I. Isakowicz, *Nauka na zakończenie roku*, w: *tegoż, Kazania i nauki świętalne i przygodne*, wyd. II, Lwów 1899, t. IV, s. 17.

się rachunku matematycznego stosować do społecznej i politycznej rzeczywistości: „Te moralnej natury elementa tak są z pierwszymi ściśle powiązane, iż do całości stanowiącej polityczny fenomen dokładny matematyczny rachunek na wszystkich jej częściach zastosowany być nie może”². Co to ma wspólnego z poezją? Ależ ma, i to wiele... Czy objaśniamy byt magicznym słowem o metafizycznej naturze, czy próbujemy go ująć w architekturę wzoru matematycznego, pozostajemy dziećmi złudzenia, iż da się *Wszystko* przez wielkie „W” poznawczo ogarnąć oraz okiełznać. Albo przez rozumienie, albo przez wyjaśnianie. Wczesny romantyzm okazuje się pod tym względem pięknie naiwny, oferując poznanie i moralną doskonałość wszystkim bez wyjątku:

Wszyscy chcemy dokonać; dokona kto może,
Bo się nierówną miarą dzieli łaski Boże.
Lecz gdy ku wielkim sprawom pole się odkrywa,
Sama teraz nierówność mniej szkodzącą bywa.³

To słowa Mickiewicza. Melanż idei Oświecenia i romantycznej młodości, mitologii woli poznania i siły odczuwanej we wspólnocie, śmiały aż po naiwność utopizm – to wszystko przecież przetrwa w Mickiewiczu po ostatnie, konstantynopolskie dni. Mickiewiczowski radykalizm – czytajcie go jak pragniecie: jako donkiszoterię albo heroizm, jako blask wieczności lub omamienie pychą – stanowi jednak najwyrazistszą manifestację postawy romantycznej, przejawiającej się tak w latach wileńskich, jak i w latach towarzyszącej wiary, kiedy w roli „kapłana” poeta usiłował też spełniać rolę, jak dziś byśmy rzekli, psychoterapeuty, ot, choćby wobec Stefana Żanaka: „Prosił mnie – pisze Mickiewicz – o idee, o radę. Ja, com wiedział, tom dawno mu udzielił, teraz jestem względem tego brata w zupełnej niewiedomości, w niepodobieństwie pomóżenia mu inaczej, tylko modlitwą. Tymczasem Ż[an] (lubo tego dowodu nie widzę) mnie się zdaje być bliskim pomieszaniamu zmysłu. Uśmiech jego dziwnie mnie przeraża”⁴.

² D. Krysiński, *O arytmetyce politycznej ze względu na te nauki, które jej szczególniejszą są podstawą. Rozprawa czytana na publicznym posiedzeniu Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk Dnia 30 kwietnia 1814 roku*, w: tegoż, *Wybór pism*, opr. S. Szeffler, Warszawa 1956, s. 46. Zob. T. Chaciński, *Dominik Krysiński (1785–1853) na tle polskiej myśli liberalnej*, Toruń 2001.

³ A. Mickiewicz, *Już się pogodnych niebios ośma zdarła smutna*, cyt. za: *Poezja Filomatów*, wydał J. Czubek, t. I, Kraków 1922, s. 126.

⁴ A. Mickiewicz, list do Anny Guttowej [Paryż – Batignolles, 14 października 1845], cyt. za: tegoż, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe 1798–1998*, t. XVI, *Listy. Część trzecia 1842–1848*, opr. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa 2004, s. 369. Stefan Żan – brat Tomasza Żanaka, towarzyszyk.

Projekt natury, obraz kosmosu, wizja ogarniająca całą Historię od chwili stworzenia aż po dźwięki apokaliptycznych trąb, a może i dalej: aż po tysiącletnie Królestwo Boże na Ziemi, na samym zaś szczycie piramidy przemian odnowione wyobrażenie Absolutu i świętości – oto, jak się wydaje grunt, cel i zarazem zamysł, na którym wspiera się romantyczne poznanie. Tylko z takiej pozycji wszechogarniającego „ja” zaglądać można w duszę brata Zana, w której sprzęgły się nierozdzielnie Historia i egzystencja, wiara i pobłycki szaleństwo, nadzieja i dobrowolne poddanie się magicznym, obeszładniającym słowom Mistrza Towiańskiego oraz braci iluminatów.

Romantyzm, wbrew utartym wyobrażeniom, sprzęga w jedną zarówno młodość, jak i starość⁵. Młodość i starość człowieka, lecz również całej kultury, młodość etapu źródłowego historii i starość jako pełnię dziejowego procesu. Młodość jako witalność słowa i starość jako wyższy stan spełnienia w milczeniu, w stanach irracjonalnego czucia i mistycznej ekstazy. Młodość jako pisanie i mówienie – starość jako epokę czynu. To wszystko (i jeszcze więcej: rozum i metalogikę, naturalne i nadnaturalne, piękno i brzydotę, w końcu ludzkie i Boskie...) łączyć oraz spajać – jak młodość i starość – chce Romantyzm. Czy jednak całkiem bez racji pytał XIX-wieczny poeta i entuzjasta Mickiewicza, Teofil Lenartowicz: „Gdyby Mickiewicz w późnym wieku napisał był swoją *Odę do młodości*, czy zrobiłaby wrażenie, jak ta w młodym?...”⁶ Oto jest pytanie. Bez odpowiedzi.

II.

„Wieczność jest zakochana w wytworach czasu” – tę Blake’owską sentencję można odwrócić: wytwory czasu pałają miłością do wieczności⁷. Tak zmyślnie przerobiona, myśl ta wydaje się istotą bodaj najskromniejszych romantycznych ujęć Historii, z których, jak w mesjanizmie towianistycznym IV kursu prelekcji w Collège de France, przebija pragnienie jakiegś zupełnej metamorfozy świata, powołania Nowej Jeruzalem, imperium wolności i równocześnie republiki kapłanów. Za romantykami była oświeceniowa utopia wyspy Nipu czy Sielanii, był też Swiftowski jad i brak iluzji, był wi-

⁵ Zob. w tym kontekście klasyczną pracę: I. Berlin, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych* wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie, red. H. Hardy, przeł. A. Bartkiewicz, Poznań 2004. Por. omówienia jego koncepcji: A. Nietrešta-Zatoń, *Axis mundi, czyli po co roztrząsaliśmy to, co jest dane?*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. M. Sokołowski, J. Ławski, Białystok – Warszawa 2009.

⁶ T. Lenartowicz, list do M. Konopnickiej, Florencja, 29 VI [18]91, cyt. za: M. Konopnicka, *Korespondencja*, t. I, red. K. Górski, S. Burkot, E. Jankowski, J. Nowakowski, J. Leo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 120.

⁷ W. Blake, *Zaślubiny niebios i piekiel. Przysłowia piekielne*, przeł. Cz. Miłosz, cyt. za: Cz. Miłosz, *Mowa więzana*, Warszawa 1986, s. 252.

zerunek własny z *Podróży Guliwera*, pokazujący człowieka jako zezwierzęconą bestię, zdziczałego Yahooza. Za nimi byli też cyniczny Makiawel i chłodny Hobbes ze swym *Lewiatanem*. A przed? Przed nimi co? Pełnia, Jerozolima Słoneczna, Wielka Całość, Harmonia Niebieska?

Chcę powiedzieć jasno: tak jak wzory matematyczne nie wyjaśniają religii i polityki, tak słowo poetyckie nie może być, mimo wallenrodcyńskich inkarnacji powstańczych, nie jest w stanie zakłócić natury i człowieka. Pozostaje, mówiąc po Różewiczowsku, zawsze fragment, tylko fragment. Kwestia ważniejsza: jakim fragmentem żyjemy – Jerozolimą Słoneczną, racjonalistycznym projektem świata z jednej strony, czy Niczym, pustką bezcelu, codziennością, wydziedziczającą nas nawet ze świadomości wydziedziczenia. – To z drugiej strony.

U romantyków to jednak wieczność kocha się w wytworach czasu i – jednocześnie – wytwory czasu pożądamy wieczności i podążają ku niej. Ta jednoczesność w jakimś sensie jest właśnie romantycznością. Zestrojeniem, synergią, spotkaniem ruchu *stąd* wiodącego *tam* – i otwarciem owego *tam* na to, co jest *tu*, co jest *stąd*. To wydarzenie spotkania zachodzi w egzystencji i w Historii. Najczęściej w obu naraz. Słowa Abrahama Joshui Heschela z 1954 roku, pisane po XX-wiecznej barbarii Szoa, o dziwo można by odnieść i do wysiłków całego romantycznego wieku XIX: „Męczeństwo milionów domaga się, abyśmy poświęcili się spełnieniu Bożego marzenia o zbawieniu”⁸. Dlaczego po *czymś takim*, po rzeziach, wojnach, upadkach jednostek i całych kultur piszemy *takie* słowa? Po XIX i XX wieku. Oto jest pytanie. Bez odpowiedzi.

III.

Mickiewicz miał wizję (człowieka, kultury, historii etc.). W tym oznajmującym zdaniu tkwi załączek kłamstwa. Teksty zebrane przez mnie w prezentowanej książce pokazują, że Mickiewicz na wszystkich poziomach – od takiej drobiny semantycznej, jak rozumienie i wartościowanie słowa *mit*, aż po generalny obraz celu, ku któremu dąży – otóż był pulsującą z m i e n n o ś c i ą . Myślicielem metamorfoz, historiozofem-kameleonem, interpretatorem-Proteuszem. Człowiek-pulsar. Taki, który choć skupia na sobie uwagę wszystkich, sam – duchowo, intelektualnie – wciąż *nie jest* w tym oto sensie, że ciągle się staje oraz przemienia. Prowadzi głęboką hermeneutykę kultury⁹, ale wysiłek hermeneutyczny unosi go wyżej, i wyżej ponad zgłębiany Tekst, tak iż w końcu wyrzuca na orbitę objawienia. Piszę to z małym

⁸ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, wstęp S. Heschel, Kraków 2008, s. 197.

⁹ Właśnie *hermeneutykę*, i używanie tego pojęcia jest tu uprawnione. M. Kuziak, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007, rozdział III.

uśmiechem. W ten sposób profesor slawistyki staje się teozofem, poeta romantyczny emisariuszem w Konstantynopolu, niedoszły historiograf z *Historii polskiej* zmienia się w historiozofa, ale ten natychmiast przeobraża się w teozofa. Więcej, gorzej, inaczej: Mickiewicz potrafi być równocześnie >na szczytach ducha< i trzeźwo, racjonalistycznie prowadzić rachuby polityczne. W tym samym czasie może doń przemawiać w objawieniu Napoleon i potrafi on snuć zupełnie racjonalną rozmowę wewnętrzną na temat tego, czy w to objawienie wolno wierzyć. Ten sam człowiek bywa publicystą sarkastycznie wyszydającym adwersarzy i zaangażowanym działaczem emigracyjnym.

Ta mnogość twarzy Mickiewicza i różnorodność ról podejmowanych równolegle jest tylko zewnętrznym obrazem owego wewnętrznego procesu – właśnie, jakiego procesu? Chaosu, zgruchotania, pustki? Że znał te stany, to wiemy, nie trzeba dowodów, wystarczy poczytać listy. Nawet w chwilach oznaczonych przez potomnych jako dni tryumfu – tak było po pierwszym wykładzie w Paryżu – czuł dyskomfort wewnętrzny. Musiał się na czymś wewnętrźnie wspierać. Oczywiście, że wspierał się na wierze w Boga. Ale jako coś z natury w pełni nieuchwytnego i niewyraźnego *wiara* nie mogła być materią, z której wyobrażenia wyrabiała wyobrażenia o świecie. Mogła stanowić fundament, ale nie była gmachem. Naturalnie, poeta rozpięty był między wyobrażeniem/wspomnieniem utraconej ojczyzny a wizją/projektem przyszłego kształtu świata.

Zgromadzone w tej pracy interpretacje, ku pewnemu zdumieniu piszącego te słowa, pokazują, że zarówno kształt przeszłości, jak i wyobrażony kształt przyszłości stale u Mickiewicza się zmieniały, że niezmiennikiem pozostawało u niego tylko przekonanie, iż każda dziedzina rzeczywistości ma swój idealny, stanowiący przedmiot straty i będący celem dążenia człowieka wypędzonego z Edenu – wymiar, nazywany w mej pracy *eidosem*. Posiada ideę transcendentną wobec zmysłowo i racjonalnie poznawanego bytu. Istnieje więc u Mickiewicza idealna natura, idealny rdzeń kultury, a historia wspiera się na kręgosłupie idei Opatrzności. *Eidos* przebija z każdego aspektu świata. W horyzoncie egzystencjalnym stanowi cel dążenia i zarazem spowity tragicznością niespełnienia postulat, niemożliwy do osiągnięcia tu, na ziemi, a tym samym stanowiący eschatyczny komponent ludzkiego bytu, tę część nieba złożoną w tym, co ziemskie. Bynajmniej nie oznacza to u Mickiewicza rezygnacji. To *eidosis* jako wielki cel poszukiwania, idea świata tu i teraz przez nas przeobrażonego, nawet przeobstwionego, a nie tylko dźwigającego w swoim wnętrzu idealny rdzeń, stanowi o rozmaczu, z jakim Mickiewicz atakuje to, co było, jest, będzie.

Siła, furia tego szturmu poznawczego kumulują we wspaniałej oracji, Wielkiej Mowie, jaką są paryskie prelekcje, a w wymiarze egzystencjalnym znajdują spełnienie i ujęcie w szaleństwie i rozpacz, gorączce i nadziei, doświadczeniu poszukiwania oraz wierze pomnożonych przez wspólnotowe doznania w Kole Sprawy Bożej: „W chwilach entuzjazmu – pisał syn Władysław – bracia przywiązywali nadzwyczajne znaczenie do bardzo drobnych rzeczy, każdy sen uważali za rozkaz z góry, każdy krok za akt bohaterski, lada urojenie brało rozmiary objawienia”¹⁰. Wtedy też Mickiewicz, jak chcieli oszczerzy, nie zwariował. Mimo wszystko.

Było w nim bowiem coś, co w przybliżeniu można nazwać ową – już dawno dostrzeżoną – wewnętrzną zdolnością do przemian. Jego hermeneutyka literatury i kultury, jego wzajem opozycyjne role stanowiły przejaw – tu się zatrzymam w bliższym określeniu – wewnętrznej energii. Skierowana na wytwory przeszłości, ale i dookołą cywilizację, ta pasja przeistaczała samego Mickiewicza. W tym wielkim procesie ciągłych metamorfoz można dostrzec kilka prawidłowości, które... świadczą o braku ostatecznej formy myśli Mickiewiczowskiej.

Mickiewicz nie zostawił nam memuarów. Ale nie w tym bieda. Budując obraz przyszłej Europy, nieodmiennie widział Litwę-Polskę jako jej część. Otóż paradoksem myślenia Mickiewiczowskiego, osobliwością pracy wyobraźni jest to, że prawie wszystko, co możemy powiedzieć o przeszłości szczęśliwego/nieszczęśliwego Mickiewicza na Litwie, wiemy z jego wizji przyszłości. Kraju natury, wielonarodowej wspólnoty, jakby ekumenicznej zbiorowości Polaków, Żydów, Litwinów, Rusinów i innych, ku której on przez całe życie zmierza. Jest to obraz świata litewskiego niewątpliwie wydobyty ze zidealizowanej pamięci, ale obraz tak silny, że można tu mówić o paradoksalnym wspomnianiu przyszłości. Pamiętam i widzę w przyszłości – oba akty są równoczesne. Dalej: zarówno ten obraz przeszłości, jak i obraz przyszłości się zmieniają. Inaczej mówiąc: łatwo na przykład dostrzec, że pewne wizje kultury ludzkiej korygują też obraz kraju lat dziecińczych, a ten wpływa na przeobrażenia obrazu odnowionej przyszłości, i tak dalej... Koło się zamyka.

W szczegółach z kolei, gdy Mickiewicz usiłuje określić obraz przyszłej kultury ludzkiej, jawi się zawsze jako wizjoner, a nie wyrachowany czy ujmujący rzecz racjonalistycznie futurolog. Mickiewicz „widzi” i „czuje” przyszłość, lecz z chwilą, kiedy próbuje to racjonalizować, popada w niezliczone

¹⁰ Cyt. za: J. Kallenbach, *Adam Mickiewicz*, wyd. III, Lwów – Warszawa – Kraków 1923, t. 2, s. 416. Wizja towarzystwa jako szaleństwa – zob. G. Spiró, *Mesjasz*, przeł. E. Cegielska, Warszawa 2009. Jest to jednak wizja literacko wcale udana. Por. recenzję: J. Kurkiewicz, *XIX wiek cieszy tylko szatana*, „Gazeta Wyborcza” 28 VII 2009.

sprzeczności: jak chrześcijaństwo pogodzić z XIX-wiecznym papieżem, co zrobić z odwiecznym wrogiem Rosją (odpowiedź: walcząc z nią, włączyć ją w mesjańską wspólnotę ludów niosących objawienie popadłej w zamęt Europie...), jak pogodzić wiarę w niezwykłość momentu historycznego, w którym żyją, z przekonaniem, że przed ludzkością są jeszcze tysiące lat wcielenia opatrnościowej myśli? Mnogość aporii i dysonansów jest oszałamiająca. A jednak trwa całość! W jakiś niezwykle sposób godzenie zrębów Oświecenia z podnietami Romantyki, sarmatyzmu z nowoczesnością, wiary w reinkarnację z chrześcijańskim niebem i piekłem (raczej u niego: piekłem i niebem) nie prowadzi do krachu, tylko do... Konstantynopola. Nie tego jednak z cudownej, poetyckiej prozy Orhana Pamuka¹¹, ale z polskich, tragicznych losów: Gustawa Bema, Michała Czajkowskiego, właśnie Mickiewicza czy jeszcze tragiczniejszego od nich wszystkich Ryszarda Berwińskiego, pogrążonego w nędzy, wyznającego przed śmiercią w 1879 roku, że jego turecka służba ojczyźnie była tragicznym zaślepieniem: „byłem głupcem złudzeń i omamień”¹².

Nawet rozpatrzywszy się w stambulskich swarach Polaków, Mickiewicz nie stracił gruntu pod nogami. Śmierć zamknęła mu oczy, ale przecież dla Polaków ten jego etap konstantynopolitański stał się ostatnim w pełnym znaczeniu słowem Mickiewicza. Zrealizowanym słowem. Sprzeczności, o ile nanizane zostały na to piękne i mocne „ja” Mickiewiczowskie, potrafią wydać nieprzewidywany owoc: Świadectwo.

Może trzeba też w postawie Mickiewicza – poza wzniosłym pięknem idei i sprzeczności – zobaczyć zwykłą męską odwagę, ryzyko bycia odważnym. Słowami Eustachego Ryłskiego: „Ale z pewnością, żeby poczuć życie, trzeba mieć odwagę podejmowania ryzykownych decyzji, głównie wobec siebie”¹³. I wcale nie znaczy to ślepego naśladowania jakiegoś archaicznego wzorca męskości, która wypala się w manii walki oraz powstań, spisków i szarż. Nie, wystarczą ryzyko i odwaga. I on je, sądzę, poza wszystkim innym cenił i miał.

¹¹ Stambuł nostalgiczny: O. Pamuk, *Stambuł. Wspomnienia i miasto*, przeł. A. Polat, Kraków 2008. Por. też: J. S. Łątka, *Carogrodzki pojedynek*, Kraków 1985; J. S. Łątka, *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Kraków 2005; *Polacy i ziemie polskie w dobie wojny krymskiej*, red. J. W. Borejsza, G. P. Bąbiak, Warszawa 2008.

¹² R. Berwiński, list do siostry, „Archiwum Literackie”, t. XXI, 1977, z. 3, s. 318, cyt. za: K. Dopierała, *Ryszard Wincenty Berwiński w Turcji (1855–1879)*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza”, T. XV – Zeszyt 1, Warszawa – Poznań 1983, s. 87.

¹³ *Szczęście nie wchodzi w rachubę*, Doroty Wodeckiej rozmowa z Eustachym Ryłskim, „Gazeta Wyborcza” 10 VII 2009, s. 13.

IV.

Słowem, które w tej pracy odmienione zostanie przez wszystkie przypadki, jest *mesjanizm*. Sprowadzony do roli symplifikatu, wypranego z historycznej treści pojęcia-atrapy, stał się straszakiem u progu XXI wieku i etykietą, którą określa się wszelkie upiory antymodernizacyjnych tendencji we współczesnej Polsce, a nawet narzędziem intelektualnej przemocy, gdy każdy przejaw myślenia nawiązującego do tradycji narodowej lub religijnej określany bywa – nie wiedzieć czemu – jako „mesjanizm”. Na tej samej zasadzie w kulturze symplifikowało się Bizancjum. Nazwa tego cesarstwa i wielkiej kultury pisana małą literą jako *bizancjum* jest współcześnie trywialnym opisem przepychu, na przykład administracji państwowej.

Tymczasem wywodzący się pogrnicza obu wielkich tradycji – Wschodu i Zachodu Europy, chrześcijaństwa rzymskiego i konstynatopolitańskiego – Mickiewicz, przywiązany do obu tradycji i obie widzący jako komponenty swej idealnej Rzeczypospolitej wszystkich narodów, rzeczywiście był mesjanistą w głębokim znaczeniu, tak że ta religijna myśl określała horyzont patrzenia na człowieka oraz jego los historyczny.

Był mesjanistą, bo zderzyć musiał się z Bizancjum, którego złowrogą, jak byli przekonani romantycy polscy, inkarnacją była Rosja. Zresztą: możliwości intelektualnego i racjonalnego opanowania rzeczywistości przy tak niezwykłym nawarstwieniu się przeciwności jak w tym „wielkim stuleciu Polaków” są ograniczone. Zderzenia z Rosją, z konserwatywnym papiestwem, porządkiem europejskim, z francuskim kultem rozumu – wszędzie widać było to „inne” i „obce”, ale w tej odmianie, która oznacza też „wrogie”. Mesjanizm tylko w części jest myślą religijno-filozoficzną¹⁴, projektem racjonalnego skupienia wokół zespołu idei i symboli, ugruntowanym w doświadczeniu wiary. Czytanie prelekcji paryskich, przepatrywanie postawy samego Mickiewicza pozwala zauważyć, że za warstwą idei i symboli mesjanistycznych kryje się doświadczenie mesjanizmu jako wydarzenia egzystencjalnego. Głębokiego przeżycia, iluminacji sensu istnienia i cierpienia w obcym świecie. Który to świat – nawet jeśli czasem, jak Europa Polakom po upadku insurekcji listopadowej okazuje sympatię – to wykazuje przy tym przerażającą ignorancję: „Nieraz z godzinę i więcej trza było – wywodzi jeden z rozbitków Jacenty Grabowiecki – wszystko wykładać, tłumać, czytać, to nam dało poznać, że Francuzi, z małym wyjątkiem, nie znali naszego kraju nawet z położenia geograficznego”¹⁵. Tragiczni mesjasze znikąd!

¹⁴ Patrz: A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

¹⁵ J. Grabowiecki, *Moje wspomnienia w emigracji*, opr. E. H. Nieciowa, Warszawa 1970, s. 56.

Wspólnota wiary w sytuacji opresji wytwarza symboliczną i mityczną, mającą charakter wizji historiozoficznej ochronną tkanę wyobrażeń: dlaczego cierpię i inni cierpią, jak to się ma do Boskiego panowania nad historią? Dlaczego jestem tu, na emigracji, bez chleba, odarty i samotny? Stąd rozbiegają się dwie drogi: ku ruinie, ku manowcom moralnym, ale i ścieżka ku wspólnocie wiary i losu. Mesjanizm jest najpierw, a ostatecznie zawsze też na końcu doświadczeniem wewnętrznym – i psychologicznym, i duchowym. Jest swego rodzaju samowiedzą bólu, samopojęciem zranionego podmiotu, które prowadzić może czasem – to pewna – do szalonych manifestacji wyobraźniowych, ideowych i religijnych. Mickiewiczowski mesjanizm jest wydarzeniem pięknym: jako figura ponadnarodowej wspólnoty losu, poświadczonym w Legionie włoskim 1848 roku, a bardziej jeszcze jako wizja i kozackich, i żydowskich pułków tworzonych nad Bosforem¹⁶. Jest wydarzeniem pięknym, bo inspirowanym i przez mesjańską wiarę Żydów, i przez chrześcijańskie idee religijne, i – nawet – przez idee Oświecenia¹⁷. Nawet publicznie głosząc mesjanizm z katedry w Collège de France nie czynił Mickiewicz z aktu głoszenia obowiązku, aptekarskiego odmierzania zbłąkanemu ludowi mesjańskiej manny. Czynił to całym sobą, przezwyciężając niemoce zewnętrzne i wewnętrzne. W każdym zdaniu prelekcji widać człowieka, który nie tyle *wie, że...*, ile takiego mówcę, w którym *dokonuje się* wydarzenie wiary mesjanistycznej. A jeśli tak, to jako zaświadczenie dokonującej się wiary prelekcję, czyni i słowa poety-profesora musiały być usiane sprzecznościami.

Tym bardziej, że Mickiewiczowi, którego pociągało wschodnie chrześcijaństwo w warstwie duchowej (ale nigdy: rozwiązań kościelnych i politycznych), bliższy był typ apofatycznego doświadczenia wiary niż typ kateficzny i dogmatyczny¹⁸. Przecież: nie ma mesjanizmu bez wiary, bez reli-

¹⁶ M. Janion, *Mickiewicz w Odessie*, w: *Między Wschodem a Zachodem: Europa Mickiewicza i innych. O relacjach literatury polskiej z kulturami ościennymi*, red. G. Borkowska, M. Rudaś-Grodzka, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. 43: „Potem w mesjanistycznych ideach Mickiewicza szczególnie uprzywilejowany był Izrael, lud Izraela jako naród wybrany”.

¹⁷ Zob. A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 55 (w wpływie idei A. J. Czartoryskiego na mesjanizm Mickiewicza).

¹⁸ H. Krukowska, *Bóg Mickiewicza na tle apofatyizmu wschodniego chrześcijaństwa*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 329-337. Podobną myśl jak H. Krukowska w odniesieniu do niewyraźności i zarazem konieczności wyśłowienia skrajnego doświadczenia historycznego formułuje Małgorzata Czermińska: „Sens milczenia można odczytać pod warunkiem, że znajdzie ono swego świadka albo pozostanie po nim ślad, jak znak wydrapany na murze celi śmierci. O znaczącym milczeniu człowieka wobec doświadczenia historii ktoś musi opowiedzieć, by stało się ono słyszalne dla świata. Wiedzieli o tym poeci” [tu: cytaty z III cz. *Dziadów*, opowieść Adolfa o aresztowanym Cichowskim] – M. Czermińska, *Świa-*

gijnej wiary można przyjąć postawę misjonistyczną, nieść światło cywilizacji i kultury, ale nie wierę w taki a nie inny obrót rzeczy w świecie wielkiej historii rządzonej przez Opatrzność. To wiara Mickiewicza, wyjątkowo dla nas niepojmowalna na poziomie doświadczenia wewnętrznego, zaświadczone też mistycznym *Widzeniem*, stwarzała ogromną przestrzeń dla nieograniczonej spekulacji, pozwalała osadzać na swym rdzeniu najprzeróżniejsze wyobrażenia głównie o charakterze symbolicznym i mitycznym, czasem uformowane w zespoły teozoficznych wyobrażeń świata spirytualnego. Jak u Towiańskiego, gdzie „nieprzejrane Chmury Duchów zalegają Glob ziemski...”¹⁹ W to też Mickiewicz uwierzył. Że jednak nie mogła być to ostatnia forma metamorfoz jego wizji świata, poeta zostawił więc i Mistrza, i współbraci.

Doświadczenie wewnętrzne, mesjanistyczne, zwyciężyło doświadczenie zewnętrzne, czyli ów nowy kościół, który zaczął przekształcać się w sektę. Nikt jednak Mickiewicza do mesjanizmu siłą nie ciągnął. To była naturalna konsekwencja istnienia w świecie, w którym wytrzymać nie chciał i z którego rwał się ku światu innemu: przeobrażonemu. W końcu była to również konsekwencja jego życia wewnętrznego, wyrażającego się w prośbie skierowanej do Stwórcy: z jego prośbą *Broń mnie przed samym sobą...* I był on... konsekwencją wcześniejszego nieco wallenrodzizmu.

V.

Wielkie projekty historiozoficzne romantyków, gdy je oglądać w zbliżeniu, przez soczewki takich pojęć jak mit, *sacrum*, idea, odstawiają zakryte oblicza. Oto na przykład można zobaczyć, jak refleksja o mitach u Mickiewicza, na początku naznaczona wielką wobec nich nieufnością, przeobraża się w refleksję mityczną, afirmującą oraz budującą mit. W końcu obserwować wolno, jak mówca sam tworzy, a raczej współwytwarza z publicznością i nieobecnym na sali Towiańskim rzeczywistość mityczną w IV kursie prelekcji paryskich. Zdumiewamy się, dostrzegłszy, jak potem część emigracyjnej wspólnoty – chyba ta wydana na największe wewnętrzne ciśnienia – chroni się pod parasolem mega-mitycznej konstrukcji profesora mesjanisty, opisującej nie tyle przeszłość świata, ile jego długą, bardzo długą przyszłość, znaczoną przez siedem aż postaci mężów bożych, którzy mieli się jeden po drugim na Ziemi pojawiać: „Jeden Jezus Chrystus – przekonuje Towiański – jako Oj-

dectwo, ślad i milczenie wobec doświadczeń historii, w: Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, wstęp H. Gosk, Warszawa 2006, s. 38-99.

¹⁹ A. Towiański, *Biesiada*, cyt. za: A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984, s. 166.

ciec Ziemi zupełnie nie opuszcza Ziemi. Jako Pień najświętszego Boskiego Drzewa na Ziemi czuwać będzie nad swemi Siedmiałkami”²⁰. Horyzonty były więc niebotyczne. Życie w świecie, który wyrócił się na drugą stronę, objawiając swoją „boską” podszewkę. Towianizm obiecywał świat, w którym każdy był apostołem, a tuż obok stał Mistrz-objawiciel. Otóż miało to dla towiańczyków specjalną zaletę: wyjaśniało chaos świata i przeciwstawiało mu się ostro. Ale działania porządkujące ujawniały nade wszystko sens egzystencjalny. Cała mityczna, rytualna i paraliturgiczna nadbudowa pozwalała się towiańczykom, w tym Mickiewiczowi, ogarnąć wewnętrznie i skupić. Ten walor, walor duchowy, dominował tak długo, jak projekt „nowego kościoła” nie zaczął meandrować w niebezpiecznym politycznie kierunku (list do cara) i nie przekształcił się z mitycznego schronienia w sekciarskie zniewolenie.

Mimo wszystko straszenie towianizmem i w pierwszym rzędzie mesjanizmem jako formami polskiej ksenofobii czy strategii agresji wobec mniejszości narodowych jest czymś mało przekonującym. Przeciwnie: Mickiewicz dokonał wielkiego wysiłku, by nawet Rosję włączyć w swą wizję mesjanistyczną w IV kursie prelekcji. I włączył ją. Podobnie wielonarodowy charakter miała wspólnota towiańczyków. Zapomina się – dlaczego? – o tym, że aby być mesjanistą w XIX-wiecznym sensie trzeba ogromnego wysiłku wewnętrznej przemiany, ascezy, no i wiary w jej – dziś anachronicznie wyglądających – formach. I że trzeba być na obczyźnie, na bruku, by stać się mesjanistą. W Polsce nie było ani jednego powstania wywołanego przez mesjanistów, natomiast wydarzyło się powstanie rozniecone przy współudziale idei wallenrodycznej, ponadto kolejne, zrobione przez „czerwonych” i „białych”, a w końcu w 1905 roku odezwały się ruchy o charakterze socjalnym, socjalistycznym, anarchistycznym, co zresztą już pierwsza połowa XIX wieku zapowiadała manifestami utopijnego socjalizmu. Demonizowanie mesjanizmu, kompletne czasem nierozumienie, o czym się w tym przypadku mówi, ma w Polsce już szacowaną tradycję, wynikającą i z błędnego stawienia diagnoz rzeczywistości za pomocą przebrzmiałych pojęć, i przyzwyczajenia się do posługiwania rodzajem symplifikatu intelektualnego, zastępującego konieczność racjonalnej oceny teraźniejszości prostym przywołaniem zmór przeszłości²¹.

Jako forma mitycznego opanowania Chaosu – a tak jawiła się emigrantom szeroko rozumiana dziewiętnastowieczność – mesjanizm był odpowiedzią konsekwentną, a nawet w pewnym stopniu naturalną w warunkach,

²⁰ Tamże, s. 171.

²¹ Zob. tom: *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009. Por. pracę: B. Dopart, *Polska – Chrystusem narodów?*, w: „*Dziady*” Adama Mickiewicza. *Poemat, adaptacje, tradycje*, red. B. Dopart, Kraków 1999; M. Dalman, *Bóg i człowiek w świecie III części Dziadów Adama Mickiewicza*, Gdańsk 2008.

gdzie rachuby zdrowego rozumu na nic nie mogły się zdać. Metaforycznie rzecz ujmując: za drzwiami historii stały już nihilizm, serwilizm i zdrada – lub: obojętność²². A że była to forma także aktywności duchowej, samouporządkowania, to zrozumiałe stało się również jej egzystencjalne znaczenie. Syn Mickiewicza, Władysław, usiłował zresztą po powstaniu styczniowym zreinterpretować mesjanizm w duchu społecznikowskiej pracy dla ludzi innych klas i religii. Nie muszę dodawać, że jak w każdej myśli, tak i w tej kryły się te ciemniejsze potencje. Ale doprawdy – nie widzę wtedy ani dziś licznego legionu polskich nacjonalistów szturmujących Europę.

Widzę za to chorobę misjonizmu. (A to coś innego niż mesjanizm.) Chorobę megalomanii, zadufania, pogardy dla każdej inności. W XIX stuleciu, gdy w bólach, przy jednak ogólnym nierozumieniu polskich elit, emancypowały się narody tej części świata między Rosją a Polską: Ukraińcy, Białorusini, Litwini, Łotysze – ten chorobliwy paternalizm był wyjątkowo przykry, ale psychologicznie rozumiały: w XX i XXI wieku można go uznać za szkodliwe *curiosum*. W dodatku wywołuje lęki narodów mniej licznych, co nie znaczy mniejszych. Narodów wciąż określających swą tożsamość, tak jak Ukraińcy i Białorusini, co nie znaczy, że tej tożsamości w końcu i ostatecznie one nie określą.

Prelekcje paryskie Mickiewicza pokazują nie ten typ polskości, który obawia się *innego*, ale raczej ten, który określony jest przez taki horyzont religijnych i moralnych celów, że *innego*, *inności*, *europajskości* w jej łacińskiej i wschodniej wersji wprost się domaga. Tylko wtedy może osiągnąć samorozumienie i znaczenie: jako część całości, a nie jako zbawiająca wszystkich i wszystko elita duchowa mesjaszów w kontuszach. Zastąpienie etnocentryzmu uniwersalistyczną wizją o charakterze religijnym i równocześnie politycznym – to cel wysiłku prelegenta. Doprawdy tylko Mickiewicz chłostząc zgubne, jego zdaniem, skutki Reformacji mógł wynieść do godności wzoru Polaka kalwina Mikołaja Reja i poturczonego autora *Pamiętników Janczara* (w rzeczywistości Serba)²³. Tylko zachowujący zawsze żywą wiarę Mickiewicz,

²² Zob. studia: M. Bajko, *Demonizm i „znicestwienie” w „Zamku kaniowskim” Seweryna Goszczyńskiego*; J. Fiećko, *Ateizm, rewolucja, Rosja. Trzy wcielenia nihilizmu według Zygmunta Krasińskiego*; M. Saganiak, *Rozpacz i walka z nihilizmem. „Fantazja konania” Zygmunta Krasińskiego*; M. Sokołowski, *Stereotyp Rosjanina-nihilisty w twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego*; A. Żywiołek, *Mariana Dzieduchowskiego „gramatyki” nihilizmu*, wszystkie prace w: *Nihilizm i historia. Studia...*, dz. cyt.

²³ O Janczarze Polaku mówił Mickiewicz w XXVII wykładzie pierwszego kursu w Collège de France. Autor tego dzieła to Serb Konstanty Michailowicz z Ostrowicy. Zob. w tym kontekście także prace: J. Bąbała, *Zygmunt Miłkowski a Słowiańszczyzna*, Warszawa 1939; W. Ratajczak, *Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX*, Poznań 2006; D. Ossowska, *„Gdy normy wszystkie z zawias wyskoczą”. Literatura, emigracja, naród w projekcie dla Polski Teodora Tomasza Jeża (Zygmunta Miłkowskiego)*, Olsztyn 2008; K. Marchlewicz, *Wielka Emigracja na Wyspach Brytyjskich (1851–1863)*, Poznań 2008; K. Marchlewicz,

który z Kościołem nigdy nie zerwał, mógł ogłosić w Paryżu ostry sąd: „Otóż historia i fakty dowodzą nam, iż od wieków Kościół nie prowadzi już do nieba, nawet sam do niego nie wchodzi”. Dodając przy tym: „Ludzie zmieniają się i upadają, ale myśl Boża jest nieugięta i nieodmienna; jej sprawa, skoro już się rozpoczęła na ziemi, nie znosi przerwy”²⁴. I jedynie autor *Ustępu* III cz. *Dziadów* mógł być – bezlitośnie smagając Rosję despotów – obmyślać dla niej miejsce w zbawczym planie Opatrzności.

Kto zna prelekcje, wie, ile w tym wszystkim i sprzeczności, i piękno duchostwa. I wielkości.

VI.

Obraz romantyzmu, jaki ukształtował wiek XX – obraz prelekcji, mesjanizmu i samego Mickiewicza – wydaje się nieco jednostronny. Rzeczywiście, patrzymy dziś na całą literaturę pierwszej połowy XIX stulecia, na ów ruch umysłowy tak, jak gdyby znajdował się on albo „w cieniu Mickiewicza”²⁵, albo w ogniu sporu na linii Mickiewicz – Słowacki – Krasiński (z kilkoma genialnymi nieszczęśnikami w półmroku zapomnienia, jak Malczewski, Norwid). Usunęliśmy ze świadomości zbiorowej wszystkie ideowe i estetyczne spory tamtej epoki, bez których trudno zrozumieć również odmienność mesjanizmu czy towianizmu Mickiewiczowskiego, wyjść poza banał, że albo jesteśmy Wallenrodami, albo Mesjaszami.

Tymczasem jest to czas głębokiego sporu o to, co nam zostało z pierwszej Rzeczypospolitej, z dziedzictwa staropolszczyzny, i co z tym spadkiem zrobić? Pójść drogą apologii „swobód wewnętrznych”, jak Henryk Rzewuski, widzieć w dziejach Polski „wyprzedzenie Europy”, jak Antoni Chołoniewski, przewartościowywać dziedzictwo romantyzmu, jak Stanisław Szczepanowski²⁶, a może w ogóle oddać się jakiejś filozofii Absolutu i myśli

Warunek egzystencji narodowej? O religijnym doświadczeniu Wielkiej Emigracji w Anglii, Poznań 2005; *Bez antypodów? Zbliżenia i konfrontacje kultur*, pod red. B. Mazana, współpraca S. Tyneckiej-Makowskiej, Łódź 2008; *Anglosasi, Francuzi i Polacy – wzajemny wizerunek dawniej i dziś*, red. P. Guzowski, M. Kamecka, Białystok 2005.

²⁴ A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Rocznicowe 1798–1998, t. XI, *Literatura słowiańska*. Kurs czwarty, opr. J. Maślanka, Warszawa 1998, s. 183 i 186–187.

²⁵ Por. M. Strzyżewski, *Znaczenie wykładów paryskich Mickiewicza w kulturze polskiej (od „kursu literatur” po „summę romantyzmu”)*, w: *W cieniu Mickiewicza*, red. J. Lyszczyńska, M. Bąk, Katowice 2006.

²⁶ Zob. H. Rzewuski, *Uwagi o dawnej Polsce przez starego Szlachcica Seweryna Soplicę Cześnika Parnawskiego napisane 1832 roku*, opr. P. Dudziak, B. Szleszyński, Warszawa 2003; A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, Warszawa 2000; S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*, w: tegoż, *Myśli o odrodzeniu narodowym*, wyd. III, Lwów – Warszawa 1923. Por. S. Borzym, *Dramat Stanisława Szczepanowskiego*, w: tegoż, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003.

absolutnej, której celem ma być „odkrycie prawdy i otrzymanie nieśmiertelności”²⁷, jak przekonywał całą ludzkość Józef Maria Hoene-Wroński? Wybrać Sarmację odnowioną czy dziedzictwo rewolucji francuskiej i Napoleona, tak by: „Europa monarchiczna miała się przetrwać w Stany Zjednoczone Rzeczypospolitej europejskiej” – jak w 1888 roku przepowiadał Bolesław Limanowski?²⁸

Przecież już na początku XIX wieku, jakby obok ruchu romantycznego, formuje się inny – nazwalibyśmy go dziś liberalnym – projekt polskości. Dominik Krysiński wyraża go tak: „My chcemy być Polakami nie tylko podług naszych wspomnień, które nieraz bolesne i upokarzające wzbudzają uczucia, ale chcemy być Polakami w obszernych granicach, potężnymi, bogatymi Polakami z rozwiniętym przemysłem, trafnym systemem wojskowym, finansowym, z prawami i instytucjami, nie cechę przywilejów i upokarzającą nierówność, ale piętno cywilizacji na sobie noszącymi”²⁹. Wypowiedziane w maju 1831 roku programowe słowa, a raczej tę cywilizacyjną wizję czekały jednak gorzkie próby: kwestii włościańskiej, rodzących się ruchów społecznych, kobiecych i narodowych, a wśród nich: „Ze wszystkich dążeń – pisał Jan Kanty Podolecki – na jakie w naszych społeczeństwach natrafiamy, socjalizm wzrósł do największej potęgi, zjednał sobie najpoważniejsze znaczenie. Nie zamyśla on poprzestać na samych szczegółowych reformach, na pojedynczym ulepszeniu układu społecznego, lecz ogłasza się za nową doktrynę dopełniającą przeszłość historyczną i stanowiącą zarazem nowy period w dziedzinie cywilizacji i postępu”³⁰. I jeszcze wymowna diagnoza polskości oraz XIX-wieczności jako sporu dwu tendencji zauważalnych na polu religii i polityki: „Dwa ostateczne bieguny, na które rozprysnęły się obie z dziedziny, są: żywioł *zachowawczy* i żywioł *postępowy*. Pierwszy pragnie wszelkimi siłami utrzymać wszystko istniejące, dane, tradycyjne, wszystko, co czas przeszły dzisiejszemu w spuściznie przekazał; drugi pragnie wszystko przekazane przeszłości rozburzyć, a nowe stworzyć życie”. „Rozburzyć” – straszne słowo genialnego Edwarda Dembowskiego, który bez sentymentalizmu dodaje: „Pierwszym drgnięciem postępu jest więc *negacja*, *krytyka* tego, co *istnieje*”³¹.

²⁷ J. M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, przeł. J. Jankowski, Lwów – Warszawa MCMXXI, s. 178.

²⁸ B. Limanowski, *Wpływ wielkiej rewolucji francuskiej na narody europejskie*, w: tegoż, *Historia ruchu społecznego w drugiej połowie XVIII stulecia*, Lwów 1888, s. 246.

²⁹ D. Krysiński, *O narodowości. Przemówienie. Z dnia 25 maja 1831 roku*, w: *Wybór pism*, s. 191.

³⁰ J. K. Podolecki, *Znaczenie rewolucji socjalnej w Europie i w Polsce*, w: tegoż, *Wybór pism z lat 1846–1851*, opr. A. Grodek, Warszawa 1955, s. 249; podkr. moje – J. Ł.

³¹ E. Dembowski, *O dążeniach dzisiejszego czasu*, w: tegoż, *Pisma*, red. A. Śladkowska, M. Żmigrodzka, t. IV, 1844–1846, Warszawa 1955, s. 379; podkr. moje – J. Ł.

Kto zdumiewa, to właśnie Mickiewicz ze swymi prelekcjami. Mickiewicz jako autorytet narodowy przeorał polską świadomość i na stałe się w niej osadził. Nie konserwatyści, nie socjaliści, nie liberałowie, ani tym bardziej zwolennicy filozofii Absolutu. Ale też: Mickiewiczowski mesjanizm ani towianizm niczego już realnie w rzeczywistości nie zmieniły w XIX wieku. W drugiej połowie stulecia zostały zaatakowane z lewa i z prawa jako intelektualne ramoty albo kurioza, herezje lub objawy wsteczności, a w końcu przypięto im łatkę szaleństwa.

Oglądany w świetle tych różnych projektów polskości program Mickiewicza jawi się osobliwie. Niemożliwy do wcielenia jako zespół teozoficznych idei, a nie społecznych pomysłów, okazuje się zarazem życiodajny w obszarze, który był wtedy ważniejszy niż projekty socjalne: podtrzymywania istnienia narodowego. I to w tak doskonale międzynarodowym towarzystwie: w wizji Polski złączonej z Francją, Słowiańszczyzną i w ogóle ludami Europy. Ponad niezbędne reformy, zmiany w strukturze narodowego istnienia (dyskusja o chłopach i Żydach, miejscu kobiety) wznosiły się imponderabilia i nakazy: imperatyw istnienia, trwania aż do momentu, kiedy dyskutanci będą mogli podjąć dialog nie w wolnej Rzeczypospolitej, ale w wolnej Europie, bo bez tego, bez rozburzenia starego ładu politycznego, jak też skorupy przeszłości, która zalegała w głowach Europejczyków, z ich aż do śmieszności zaciętkłym sporem Oświecenia i Tradycji, nie mógł sobie Mickiewicz wyobrazić przyszłości własnej, swej rodziny i szerokiej rodziny europejskiej.

Poeta uosabiał ten imperatyw, dając mu świadectwo jako reprezentant wszystkich innych: zarówno – czego świadomość wzbudzą pozytywiści – niepiśmiennych chłopów, jak również zamkniętych mniejszości etnicznych, a nawet tych, którzy chcieli po prostu robić interesy, nie bacząc na niedosiężną polskość. Krytykowano Mickiewicza z wszech stron, ale mam wrażenie, iż zawsze z kapitulankim przekonaniem: że to jemu nie zaszkodzi. Bo i zaszkodzić nie mogło, to on otwierał bowiem i zamykał – jako ten, który tworzy warunki możliwości ich istnienia – spory o Polskę sarmacką i hajdamacką, socjalną i socjalistyczną, postępową i oddającą się już po jego śmierci takim cudactwom intelektualnym, jak litewskość i polskość Józefa Albina Herbaczewskiego, mesjanizm Eugeniusza Korwin-Małaczewskiego, „wrońskizm” Jerzego Brauna czy socjalizm Jana Nepomucena Millera³². Ba, w pięknej końcówce długiego żywota z antymesjanistycznego tonu spuścił nawet Czesław Miłosz: „Czyżbym na starość nawrócił się na tak zwaną ide-

³² Zob. V. Narusiene, *Józef Albin Herbaczewski. Pisarz polsko-litewski*, Kraków 2008; E. Korwin-Małaczewski, *Pod lazurową strzechą. Poezje*, Warszawa 1922; J. Braun, *Czy wrońskizm jest sprzeczny z doktryną katolicką?*, w: tegoż, *Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, opr. M. Urbanowski, Warszawa 2001; J. N. Miller, *Na krzywej przemian*, Warszawa 1973.

ologię narodową, której jak nie znosiłem, tak i nie znoszę? Chodzi mi jedynie w właściwe proporcje i sens hierarchii w myśli, w literaturze i sztuce. Jeżeli prorokiem dzisiejszego wyzwania się Polaka z polskości jest Witold Gombrowicz, to zaszło tutaj znane zjawisko degradacji idei dzielnych i twórczych do płaskiego poziomu natrząsania się z samych siebie. Czyżby integracja europejska miała oznacza wyrzeczenie się przeszłości kraju mówiącego po polsku? I czy wizja, w imię której ludzie ginęli, chociażby wyrażona w >przepowiedni Wernyhory<, zasługuje jedynie na wzruszenie ramion? Albo inaczej – czy literatura nie popełnia błędu, całkowicie odżegnując się od owego fluidu czy prądu, który popychał do zrywów wyzwolenicznych w ciągu XX wieku, niezbyt zrozumiałych dla Europy Zachodniej, chętnie aprobującej ów Wschód, będący w sam raz dla barbarzyńców?”³³

Słowa te wypowiedział nie kto inny: Czesław Miłosz, autor *Ziemi Ulro*.

Tak więc nie zawsze i nie tylko w tym, co mówił profesor-poeta z katedry, leży siła tego słowa. Brała się ona natomiast z tego, jak mówił. Przemawiał całym sobą. Jakikolwiek bądź mieli doń stosunek Polacy, Słowianie i Francuzi, niepodobna go było ignorować. Polakom dawał oparcie jako reprezentant ich historycznej świadomości, którą nieśli przez dzieje jako narodowa wspólnota. Wyrzekać się zresztą w XIX wieku samej idei narodu – było szaleństwem. A tę ideę Mickiewicz kształtował idealistycznie, nawet utopijnie czy zgoła polonocentrycznie, jak na marzenia Litwinów czy Ukraińców o emancypacji. Ale on nie tylko pisał historię XIX wieku. On pisał, w istocie, Historię Przyszłości, i to ona, przyszłość, we wszystkich wymiarach go interesowała. Mickiewicz jako historyk przyszłości o orientacji mesjanistycznej ze skłonnością do cywilizacyjnych i technicznych nowości – czy to nie brzmi zaskakująco?

VII.

Wyobraźcie sobie ten kłębek idei, różnobarwnych, jaskrawych lub stonowanych, zmierzwionych i ze sobą splecionych, starszych i nowszych, poważnych jak idea mesjańska oraz mniej poważnych jak wizja kolumn duchów zalegających Ziemię – i zapytajcie, jak o tym pisać. W konwencji popularnej – po co? Z matematycznym rygoryzmem wypreparowując myśl po

³³ Cz. Miłosz, „*Warszawa środkiem ustali się świata*”, w: tegoż, *O podróżach w czasie*, opr. J. Gromek, Kraków 2004, s. 102-103. Zob. K. Ratajska, *Mesjanizm w kulturze polskiej XX wieku – dziedzictwo czy obciążenie? Garść refleksji*, w: *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich, J. Ławski, D. Zawadzka, Białystok 2007. Zob. szczególnie: K. Pomian, *Oblicza dwudziestego wieku. Szkice historyczno-polityczne*, Lublin 2002; U. Kowalczyk, *Etyka wykluczenia. Brzozowski i Conrad*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009/2.

myśli, by je później wszystkie enumeracyjnie nanizać na nić idei, ideologii – dla kogo? Tu nie ma prostej drogi. Historiografia romantyczna i cała dziedzina gatunków pogranicznych: prace filozoficzne, homiletyka oraz pisma teozoficzne należą w rozumieniu tej epoki do szeroko rozumianej literatury. Nie sposób ich zrozumieć bez tej szaty retorycznej, naddatku ekspresji, czasem wyrafinowania konstrukcji tekstu.

W przypadku Mickiewicza – gdy myślimy o jego aspiracjach dziejopisarskich – mamy do czynienia albo z tekstami pobocznymi, spoza głównego nurtu (to teksty takie jak *Wezwanie do ziomków...*), tekstami w jakiś sposób nieudanymi czy niedopełnionymi, jak niedokończona *Historia polska*, lub zgoła mówionymi, jak lozańskie i paryskie prelekcje, powszechnie znane jako źródło filologicznego frasunku, jeśli nie rozpaczy. Gdy do tego wziąć pod uwagę otchłanną erudycję Mickiewicza, jego omnikompetencję jako „znawcy” w XIX-wiecznym sensie wszelkich dziedzin humanistycznego dyskursu, jeśli uwzględnić, że pod warstwą oznaczonego erudycyjnie dialogu z przeszłością i współczesnością tętni to *ż y c i e z m i a n y*, ciągłej rewizji obrazu tego, co *było, jest i będzie*, to zadanie interpretatora tych prac jawi się jako pozbawione nadziei na komunikacyjny sukces.

Mógłbym za Janem Czeczotem zadekretować prześmiewczo: „Gdzie łeb otwarty, niech tam pilne siadą prace”³⁴, albo powtórzyć gest nadymającego się w swej istotnie imponującej uczoności Wacława Aleksandra Maciejowskiego: „Wszystko z uwagą i namysłem rozpoznać, od początku do końca przejść, w całości pojąć, i rozebrać należy temu, kto zechce o pracy mój zawyrokować”³⁵. Nie napisałbym nigdy czegoś podobnego. Świadom jestem, że potyczki z historiografią ujętą interpretacyjnie prowadzą do takich konkluzji, jak rozmowy narratora sterne’owskich powieści Fryderyka Skarbka: „W szczególnych tylko zdarzeniach wziąć możesz Panie Czytelniku tę książkę do ręki, jeżeli masz zwyczaj czytać w łóżku, nim uśniesz – dla prędszego uśpienia weź pana Antoniego”³⁶.

VIII.

Prace tu przedstawione powstawały długo, osobno też były przedstawiane publicznie, ale pisałem je z intencją zaistnienia obok siebie jako możliwej/nieemożliwej Całości. Każda z nich to nić wyciągnięta z tego żywego, pasjonującego kłębowiska sprzeczności, jakim jest Mickiewicz jako historyograf, mesjanista, towiańczyk. Ścisły, „scjentystyczny” opis zbioru tych

³⁴ J. Czeczot, *Wiersz do Franciszka Malewskiego*, w: *Poezja Filomatów*, dz. cyt., t. I, s. 92.

³⁵ W. A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, posłowie S. Grodziski, Poznań 2005, s. 19.

³⁶ F. Skarbek, *Pan Antoni*, Kraków 2003, s. 7-8.

wszystkich fragmentów jawi mi się jako zadanie niespełnialne. Podobnie bezcelowe byłoby uprzystępnianie na siłę tej strony Mickiewiczowskiego dzieła. Jest to więc praca dla czytelnika wyrobionego, a jeszcze bardziej cierpliwego. Nie są to prace „mikrologiczne”, jak określiłby swój wymiar interpretacyjnej pasji Aleksander Nawarecki³⁷. Ale nawet pisząc o mesjanistycznych wizjach całej historii, starałem się zachować „mikrologiczne” przywiązanie do: tekstu, szczegółu, idei i obrazu.

Pozostaję w niej wierny temu, co nazwałem kiedyś filozofią szkicu, a zatem tego rodzaju postawy, która polega na przybliżeniu się do Tekstu z intencją zaproponowania własnej z tego spotkania relacji, a nie ogłaszania, że jest tak i tak... Szkic nie oznacza ani chaosu formalnego, ani niewykończenia, przyjmuje natomiast, iż Wielki Tekst nas przerasta, że interpretacja to także samoograniczenie się do tego, co ja chcę o nim powiedzieć, a nigdy narzucić innym, których wolność czytania i rozumienia powinna się spełnić we własnych dotknięciach znaczeń owego Tekstu. Cóż z tego, że większość ów Wielki Tekst zniechęci? Nie jest on poznawczym obowiązkiem, lecz relacją, szansą, możliwością. Spełnienie tej szansy daje możliwość przekonania się o tym, że wprawdzie droga i wynik, interpretowanie i interpretacja nie zawsze są łatwe, a bywają (nie kłammy!) okropnie trudne, to jednak i jedno, i drugie może być piękne: interpretowanie i interpretacja. Rozumienie bywa natomiast, jakkolwiek źle to zabrzmie u mnie, u ironisty, źródłem wzniosłej satysfakcji egzystencjalnej i samopoznaniem.

Nie wyobrażam też sobie, by prace tego typu jak ta mogły żądać od czytelnika całościowej, ogarniającej lektury. Przeciwnie – są po to, ażeby wybrać, znaleźć w nich ten inny głos, mój, twój głos o..., głos na temat...

Szkic nie buduje totalności w obrazie świata i od totalności odwraca się jako od dyrektywy odbioru. Przedmiotem rozważań może się w nim stać natomiast totalność cudzej wizji świata, ale i tak, jak na przykład u Towiańskiego, ujawnia wtedy raczej, że postrzępionej i rozmytej fakturze rzeczywistości odpowiada aporetyczna architektonika myśli i nieskończona wieloznaczność postrzępionego tekstu. Interpretator jest także po to, żeby na tym morzu nieskończoności znaczeniowej, gdzie stale zagraża nam *h i p e r s e m i o z a*, nadwyżka znaczeń przy deficycie sensu, inflacja znaków przy niedoborze uporządkowania znaczeniowego – otóż po to jest, by określić przedziały, w których z pewnością takie a nie inne znaczenia, sensy, znaki występują. Porusza się więc między Scyllą powszechnego „nicnieznaczenia” a Charybdą jeszcze powszechniejszego „wszystkoznaczenia”. W tym poszukiwaniu znaczeń szuka jeśli nie

³⁷ Zob. między innymi: A. Nawarecki, *Wstęp*, do: *Miniatura i mikrologia*, t. 2, pod red. A. Nawareckiego, Katowice 2001, s. 7-15.

pełnej zgody z innymi interpretatorami, to zgodności intencji co do tego, że wszyscy badacze podejmują wobec Wielkiego Tekstu to samo poznawcze zadanie. Interpretacja jest takim biegiem, takim losem-doświadczeniem, w którym startując z tego samego miejsca, jakim jest dzieło, każdy może dobiec do innej mety, innego punktu, co więcej, każdy przy tym może być zwycięzcą – pod warunkiem, że przebył odpowiednio długi dystans.

Czym ona, interpretacja, jest? – światem, naszym światem, którego ogromny słowiański „kawał” wyrwał z księgi dziejów Mickiewicz, poddając interpretacji, mającej jemu i nam przynieść pogłębione samorozumienie. A z nim i przez niego dać je im – emigrantom. I nam, mnie także.

IX.

Ten zbiór szkiców, ten szkic w całości jest moim osobliwym pożegnaniem z Mickiewiczem. Nie należy przez to rozumieć więcej, niż kolejną strategię obcowania z tą zawłaszczającą Osobowością, z którą żegnam się już tyle lat, ile o niej mniej lub bardziej świadomie piszę, to jest od lat dwudziestu. I w tym przypadku nadzieja pokładana w fakcie, że uda się o nim, o Mickiewiczu zapomnieć, jest niewielka. Tak, jest coś takiego jak Tajemnica Mickiewicza. Rozumiem świetnie Dorotę Siwicką, która, nim wyzna to tu, to tam swe zachwyty i irytacje wieszczem, powie: „Jestem mickiewiczologiem. Pisałam o Mickiewiczu i nadal będę – chyba takie jest moje przeznaczenie”³⁸. O, właśnie!

Ale, przyznać musimy, czasem dobrze wymknąć się spod Cienia, który on rzuca. Bo trudny, irytujący, gigantomachiczny.

Z innej strony: coraz też mniej z lat biegiem dziwią interpretatora Mickiewicza, żenujące niegdyś, te wszystkie „ochy” i „achy”, najpompatyczniejsze loty wzniosłej pochwały, których nie ustrzegł się prześwienny Juliusz Kleiner w *Mickiewiczu*, a wymykały się też racjonalnym Chmielowskim, Świętochowskim, Żeleńskim i Żółkiewskim, Wykom i Treuguttom. A co ma zrobić taki badacz wieszczęj myśli pedagogicznej, który na 377 stronie pracy w ostatnim jej akapicie odslania, że „Gromadząc poglądy pedagogiczne poety, przyjmowaliśmy wobec nich najczęściej stanowisko wielbiciela i egzegety, a bardzo rzadko przybieraliśmy postawę krytyka lub sędziego”. A żeby już nie zostawić „i” bez kropki, każe on myśl wieszcza czcić jak Zbawiciela, dając hołdownicze przykazanie „o naśladowaniu wieszcza”: „Zdają się one wołać na czytelników: nie rozprawiajcie, ale czyńcie moją naukę, a poznacie, że jest prawdziwą”³⁹.

³⁸ D. Siwicka, *Obca i ufająca*, w: tejsze, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007, s. 5.

³⁹ L. Posadzy, *Poglądy pedagogiczne Adama Mickiewicza*, Poznań 1939, s. 377. Zob. głosy o Mickiewiczu w tomie: *Etyka i literatura. Pisarze polscy lat 1863–1918 w poszukiwaniu wzorów życia i sztuki*, red. E. Ihnatowicz, E. Paczoska, Warszawa 2006.

Poznać albo i nie poznać. Ta obca dziś wieszczka tromtadracja nie zmienia faktu, powtórzę, że dłuższe przebywanie w jednej celi z Konradem, celi myśli, wcale ani nie czyni człowieka jeszcze zwolennikiem wszystkich myśli Mickiewicza, ani nie zacieśnia przecież jego horyzontów myślowych, lecz wyostreza w nim świadomość, że Mickiewicz należy do kategorii... niech będzie: Tajemnicy.

Choćby dlatego, że ludzi skupia, a nie dzieli. Łączy nawet tych, którzy na jego temat mają rzeczy do powiedzenia tak odmienne, jak te dwa słońca-bogi, do których siebie i Mickiewicza porównał Słowacki, jego równie wielki adwersarz.

X.

Dziękuję Przyjaciołom, z którymi o Mickiewicza spieralibyśmy się, i z którymi dzielam pasję ucieczek *od...* i powrotów *do...* Poety: Pani Profesor Halinie Krukowskiej, znającej jak nikt inny głębie i mroki wschodniej duszy, także Mickiewiczowskiej, i Doktorowi Krzysztofowi Korotkichowi (dlaczego? – patrz zdanie poprzednie), który przez lata wspierał mnie swą przyjaźnią, z którym przegadaliśmy o romantykach niejedną godzinę. Magistrowi Marcinowi Bajce wyrażam podziękowania za inspiracje i szkołę krytycyzmu. Wyrazy wdzięczności zechcą przyjąć Profesor Maria Kalinowska oraz Profesor Włodzimierz Szturc, zachęcający mnie do napisania wielu z publikowanych tu prac. Mam wielki dług wobec Profesora Wojciecha Gutowskiego, któremu tu szczerze dziękuję. Profesor Annie Kiezuń, Doktor Barbarze Olech, Doktor Annie Wydryckiej dziękuję za wsparcie i inspiracje. Pozostanę zawsze dłużnikiem Magister Bożeny Poniatowicz i Magister Ewy Płotko.

Doktor Annie Janickiej jestem wdzięczny za długie rozmowy polskie latem 2009 roku i za spory o jedność XIX stulecia... zakończone pokojem!

XI.

Nie mogę już podziękować osobiście Prof. Zofii Stefanowskiej. Nie ma wśród nas Prof. Kazimierza Cysewskiego oraz Prof. Stanisława Makowskiego. Zawdzięczam im niejedną myśl. I jest to dług, którego nie spłacam. Także ludzkiej, po prostu, życzliwości.

Wdzięczną pamięcią chcę też wrócić do inspiracji Docenta Zbigniewa Jarosińskiego, którego białostockie wykłady o XX-wiecznych związkach literatury i polityki miały na mnie wielki wpływ. I mają do dziś. Jak pamięć o ich Autorze.

„Co żyje, niknie – tak na mnie świat woła” – Mickiewicz⁴⁰.

⁴⁰ A. Mickiewicz, *Żeglarz*, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe 1798–1998*, t. I, *Wiersze*, opr. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 129.

XII.

W roku 1862 ukazał się nieobszerny tomik *Poezye ostatniej godziny* Władysława Syrokomli. Poeta nie jest dziś popularny, a przecież tworzył też dzieła wybitne. Zbiór zawiera utwory pisane przed śmiercią Autora, który opuścił ten najpiękniejszy ze światów 15 września 1862 roku. Poezje późne – może najwartościowsze w tym dorobku – zebrał i wydał J. I. Kraszewski. Jest pośród nich tekst znakomity, pokazujący ironiczną nędzę i chwałę literatury. Wszystkich naszych zabiegów i dzieł. Pokazujący u zbliżającego się ku linii śmierci Syrokomli ostrą świadomość przemijalności: ludzi, epok, tekstów. I tego tu pisania. Tego pisania też. Rzecz jest o znikomości oraz chwale istnienia we wszelkich jego przejawach.

Księgarz uliczny. (Obrazek z Wilna) – tak brzmi tytuł⁴¹. Pierwodruk: „Czas” 1860, nr 89. Krótką gawędę o XIX stuleciu powierza Syrokomla staremu Żydowi-księgarzowi: „siwobrody, okryty w łachmany, / Oczy krwawe, zamglone, zgrzybiałość na twarzy, / Pod pachą stara książka. To Nestor księgarzy!”

Zamiast więc puenty dają finał opowieści Żyda-księgarza. Jest tu coś zarówno o Mickiewiczu, jak o nas. I o tym pisaniu... i to pisanie. Bez komentarza:

„No! pana Mickiewicza zabłysnęła chwała;
Ale już postarzałem, broda posiwiła,
Ręce znużone dziełmi Tacyta, Plutarcha,
Opierałem na kiju stary patryarcha;
I nieraz gdy książeczkę roznosiłem małą,
Samemu na ten towar patrzeć się nie chciało;
Bo co to wart być może tom taki niespory?
Jam przywykł do *in folio* lub *quarto majori*.

No! w tøm już pobłądziłem, bo to dobre dzieła;
Wallenrod i *Dziadom* Litwa przyklasnęła.
Czy pan wiesz?... były cuda, co i sen nie marzy,
W pół godziny sprzedałem... dziesięć egzemplarzy!
A wzięwszy dziesięć złotych raduje się dusza:
Ha ! to musi być większy od Horacyusza!
Pamiętam jakby dzisiaj, gdy w rzewnèj podzięce
Autorowi *Grażyny* całowałem ręce....

Lecz począłem ubożać; czas płaci, czas traci,
Nowe kramnice książek otwarli bogaci,

⁴¹ *Poezye ostatniej godziny* Władysława Syrokomli (Ludwika Kondratowicza), z portretem Autora. Warszawa. Nakładem Gustawa Sennwalda przy ulicy Miodowej Nr. 481 (2 nowy). 1862. Tekst *Księgarza ulicznego. (Obrazka z Wilna)* na stronach 73-78.

A w każdej pełno ludzi, ciekawość ich zdjęła,
Każdy się dopytuje o najnowsze dzieła;
A ja najstarszy księgarz, com sprawił tę zmianę,
Stoję, zgarbione plecy oparłszy o ścianę.

Co staremu do tego czy wilgoć, czy słońce?
Zalecam przechodzącym romans Walter-Skota,
Egzemplarz niekompletny.... cóż ja biedny zrobię?
Pan Grodek gdzieś wyjechał, pan Mickiewicz w grobie.
Pamiętam ich, pamiętam.... ja żyłem z ich darów,
Teraz już niema u mnie tak dobrych towarów....
Zmalał czas, pomaleli nasi literaci,
Ale, jak mówią ludzie, czas płaci, czas traci.
Kupujesz Walter-Scota! sprzedaję niedrogo,
Bo biedne moje wnuki z głodu pomrzeć mogą."

Wtem kareta księgarza po bruku się toczy,
I błotem zabryzgała ślepe starca oczy,
Otarł zbolale oczy i podniósł je w górę:
„Och ! na co ja stworzyłem tę literaturę?!”



Francesco Salviati, *Trzy Parki*,
ok. 1550, fragment

I.

**SŁOWO,
NARRACJA,
OBJAWIENIE**



Zamek księcia Witolda na wyspie w Trokach, rekonstrukcja XX-wieczna

OD HISTORIOGRAFII DO HISTORIOZOFII.

MICKIEWICZOWSKA REFLEKSJA

O METODACH POZNANIA PRZESZŁOŚCI (1820–1840)

FAIDROS: Z łatwością, Sokratesie, układasz opowieści o Egipcjanach i jakichkolwiek chcesz ludach.

SOKRATES: Podobno ci, drogi przyjacielu, którzy są w świątyni Zeusa Dońskiego, twierdzili, że mowy dębu były pierwszymi przepowiedniami. Ludziom więc owych czasów – ponieważ nie byli tak mądrzy, jak wy młodzi – wystarczyło, gdyż byli skromni – słuchać dębów i skał, byle tylko mówiły prawdę. Dla ciebie zaś pewnie godne uwagi jest to, kim jest ten, kto mówi, i skąd pochodzi, bo nie zważasz na to jedynie, czy sprawa ma się tak, czy inaczej.

Platon, *Faidros*¹

1. Dziejopisarskie ambicje

To, że autor *Pana Tadeusza* przejawiał także ambicje historiograficzne, że nie tylko pragnął być poetą opowiadającym o dziejowych wypadkach, ale i profesjonalnym historykiem, jest faktem aż nadto dobrze znanym. Dowodem na to „najdłuższy tekst prozaiczny, jaki wyszedł spod pióra Mickiewicza”², czyli *Historia polska*. Pisał go jednak, jak dziś wiemy, „długo, wolno i ciężko”³, co więcej – tekstu nie skończył, nie wydał za życia, zaś opinię o nim długo kreowało przekonanie, iż to rzecz chybiona. Źle oceniano i Mickiewicza-dziejopisarza, i – już znacznie później – jego przekonania historyczne. Wspaniale broniąca poety-historyka i poety-profesora z Collège de France badaczka jest jednak zmuszona, pytając o „zasady naukowości” prelekcji paryskich, przyznać: „Otóż tekst Mickiewicza – trzeba powiedzieć jasno – zasadam tym urąga”⁴. Prelekcje zresztą, jako tekst, budzą nie tylko

¹ Platon, *Faidros*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, Warszawa 2004, s. 75.

² M. Dernałowicz, *Dlaczego i jak pisał Mickiewicz „Historię polską?”* w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, pod red. D. Siwickiej i M. Bieńczyka, Warszawa 1995, s. 234.

³ Tamże.

⁴ Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich*, w: tejże, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 1976, s. 145.

wątpliwości natury filologicznej, lecz i etycznej. Gdy ich mówca-autor, stosując chwyt retoryczny, nadaje im zarazem „antyretoryczny charakter”, gdy prelegent narzuca słuchaczom swą wiedzę i wiarę⁵.

Dużo już rzadziej profesjonalny historyk podejmował próbę zrozumienia i nazwania postawy Mickiewicza-dziejopisarza i „dziejomówcy” jako – na przykład – „słowiańskiego filologa z urzędu”, który „pojmuje wszakże od początku swe zadanie o wiele szerzej niż tylko filologicznie”⁶. I choć wartościowanie nie jest celem mej rozprawy, podejmuję w niej to stanowisko, które w odniesieniu do *Historii polskiej* i „historycznych poglądów Mickiewicza” suponuje ich interpretator, Henryk Batowski: „Mniejsza o to, że nie zawsze dadzą się pogodzić owe sądy i stwierdzenia z wynikami badań historyków. Mają one wartość niemałą jako swoista, jedyna w swoim rodzaju, właśnie Mickiewiczowska wizja dziejów Polski”⁷. Dodalibyśmy, iż ujawniają także z wielką mocą sposoby i struktury romantycznego wyobrażania przeszłości, również jej kreacji, mityzacji, instrumentalizacji.

Jednakowoż nie analiza treści przekonań historycznych Mickiewicza jest celem tej pracy, lecz próba zrozumienia, jak Mickiewicz wyobrażał sobie, czym jest spisana historia. Nie wydaje się bowiem, by, budzące u racjonalnego odbiorcy zdumienie, poglądy i sposoby pisania o historii, mogłyby zostać objaśnione tylko „ucieczką w myślenie magiczne”, pojawiającą się w chwili, gdy rzeczywistość przynosi cierpienie, gwałtowne zmiany, gdy staje się ona trudna do zracjonalizowania⁸. Pytam zatem, *primo*, czy istnieją mocne podstawy do tego, ażeby mówić, że Mickiewicz miał ukształtowane sądy na temat „metodologii historiografii”. *Secundo* rozważam, jak zakreślał pole tego, co jest „historią” (na przykład Joachim Lelewel określał ją jako „pospół prawdę i adekwatną do niej narrację, czyniącą przeszłość zrozumiałą, ważną i bliską”)⁹. Wynika z tego – *tertio* – pytanie o to, czy miał wyobrażenie

⁵ M. Kuźniak, *Budowanie wspólnoty – wątki retoryczne prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. (Zarys problemu)*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, pod red. J. Sztachelskiej, J. Maciejewskiego, E. Dąbrowicz, Białystok 2004, s. 287. Pisze badacz o retoryce: „Mickiewicz ujmując ją jako światopogląd, hermeneutykę i antropologię, wpisując przy tym w paradygmat zawierający negatywnie ukazany racjonalizm czy podobnie przedstawioną politykę powstałą po XVII w.” (s. 285).

⁶ H. Batowski, *Mickiewicz jako badacz Słowiańszczyzny*, Wrocław 1956, s. 5.

⁷ J. Maślanka, *Historyczne poglądy Mickiewicza*, w: tegoż, *Z dziejów literatury i kultury*, Kraków 2001, s. 148-149.

⁸ J. Topolski, *Ucieczka w myślenie magiczne*, w: tegoż, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 131.

⁹ D. Zawadzka, *Retoryka i historia – wykład inauguracyjny Joachima Lelewela w Uniwersytecie Wileńskim (styczeń 1822)*, w: *Teatr wymowy...*, s. 169. O złożonych relacjach Mickiewicz – Lelewel: D. Zawadzka, *Uwagi o Bizancjum u Mickiewicza i Lelewela*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok

tego, co ową historią nie jest. Wiemy doskonale, iż poeta-mesjanista osobliwie oceniał też i przekształcał „fakty” historyczne. Jednak Balzacowskiemu sądowi „głupi jak fakt”¹⁰ przeciwstawiał specjalną resemantyzację mesjanistyczną „faktu”. Co zatem – *quarto* – uznawał za „fakt” historyczny i kiedy ów „fakt” zostawał zgodnie z subiektywnymi/obiektywnymi kryteriami prawdy unaoczniony, znarratywizowany, po prostu przedstawiony? *Quinto* – namyśleć trzeba się nad pytaniem, jak te przekonania metahistoriograficzne ewoluowały. W końcu – *sexto* – trzeba pomyśleć o tym, co wyróżnia XIX-wieczne myślenie o „historii” na tle refleksji XX-wiecznej, z którą często bywa mieszane i zestawiane.

Jako wskazówkę metodologiczną podejmujemy proste – zdawać by się mogło – wezwanie, ażeby nie wygłaszać apriorycznych sądów, lecz skupić się na tekstach Mickiewicza-historiografa, historiozofa i ewentualnie metodologa. Niesie to podejście za sobą także to, co nazwalibyśmy, zawieszeniem kontekstualności refleksji, przez które rozumiem odejście od – nawet narzucających się – porównań myśli poety z wywodami Lelewela, Micheleta czy Quineta. Chodzi więc o rozpoznanie głównych linii myślowych, napięć i aporii w immanentnym świecie tekstów. Specjalnie dyrektywa ta dotyczyć ma XX-wiecznych koncepcji White’a, Ankersmita czy innych szkół myśli („*Annales*”), do których nawiążę dopiero w konkluzywnej części pracy.

Pewnych „z góry przyjętych” przeświadczeń nie da się uniknąć, badając jakąkolwiek epokę. To przecież rozprawa o tym, jak sobie Mickiewicz wyobrażał pisanie „czegoś”, „o czymś”, gdy skądinąd świetnie wiemy, że romantycy także jako czytelnicy tekstów bywali nader osobliwi¹¹. Wiemy też wszak, że Mickiewicz pragnął „opowiadać Historię” (choćabyż w *Historii polskiej*), umiał opowiadać historie (w sensie gawędzić, relacjonować wypadki), ale też od młodości opowiadał historie o Historii (tu *Żywila*), a nawet był futurologiem (*Historia przyszłości*). Ramy szkicu nakazują ograniczenie ilości badanych wypowiedzi i ujawnienie motywacji wyboru. Podejmuję więc analizę tekstów prozą, po drugie konstatuję, iż są pośród nich te teoretyczno-postulatywne, opisujące Mickiewiczowskie rozumienie tego, „co to jest historia” i „po co nam historia” (tu: *Wstęp do historii*, *Wezwanie do ziomków...*, *Nota o sposobie napisania historii*

2004, s. 253-362. Lelewel jednak nie był, o czym trzeba pamiętać, osobowością odbieraną jednoznacznie i w XIX, i w XX wieku. Zob. Z. Miłkowski [T. T. Jeż], *Sylwety emigracyjne*, Kraków 1988, *Joachim Lelewel*, s. 29-36; A. Bocheński, *Dzieje głupoty w Polsce*, Warszawa 1996, *Lelewel*, s. 148-161.

¹⁰ H. Balzac, *Jaszczur*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1996, s. 208.

¹¹ Zob. W. Szturc, *Jak czytali romantycy*, w: tegoż, *Moje przestrzenie. Szkice o wrażliwości ludzkiej*, Kraków 2004, s. 139: „W istocie bowiem romantyzm stał się nową szkołą czytania literatury, proponując lekturę aktywizującą, wymagającą dialogu, a nawet współtworzenia”.

polskiej). Druga konstelacja tekstów nosi znamiona wypowiedzi-realizacji, tekstowych wcieleń poglądów poety-dziejopisarza (tu: *Księgi narodu i pielgrzymstwa*, *Historia polska*, fragmenty wykładów lozańskich i paryskich).

Analiza Mickiewiczowskich wypowiedzi na wskazane tematy obciążona jest sporym ryzykiem. Poeta nie tylko jako dziejopis bywał bardziej wizjonerem tego, co odeszło w przeszłość. Także jako projektodawca przyszłości – zauważył Józef Bachórz – na przykład „programowo nie wdaje się w organizacyjno-ustrojowe i prawno-»techniczne« kwestie tej przyszłej Europy”¹². Badaczowi trudno jednak skonstatować, iż tak w dziedzinie przyszłości, jak w kwestiach przeszłości nic nie da się odkryć. W każdej bowiem wypowiedzi szukać będziemy odpowiedzi na trzy pytania: jak jawi się to, co przeszło, przeminęło; kim jest ten, który myśli i wyobraźnią odnosi się do przeszłości; jaki ujawnia on pogląd na sens tekstowego opisu „faktów” z przeszłości? Przedmiotowy, podmiotowy i tekstowy punkt widzenia mogłyby w końcu odsonić specyficznie Mickiewiczowski (globalny) i epokowy obraz rozumienia tego rzemiosła i tej sztuki, jaką jest romantyczne dziejopisarstwo, uprawiane przez poetów.

2. Wstęp do historii

Zapis, który ma stanowić punkt wyjścia moich rozważań, stanowił pierwotnie część Archiwum Filomatów i jako taki po raz pierwszy został opublikowany w 1910 roku. Jego powstanie wiąże się z okresem nauczycielskiej pracy poety w Kownie (IX 1819 – V 1823). Również forma tekstu zdaje się wskazywać na związek ze szkołą¹³. To tekst złożony z dziewięciu pytań i tyluż odpowiedzi ułożonych w pewnym logicznym porządku: od pytania o najogólniejsze rozumienie „historii” po pytania o nauki pomocnicze (geografia historyczna, chronologia) i miary czasu (era, epoka). Od razu zwraca uwagę bezosobowość tekstu. To nie dialog, lecz ciąg pytań (? – kogoś, kto zdaje się nic nie wiedzieć) i beznamiętnych odpowiedzi (? – kogoś, kto wie wszystko). Ma ów tekst formę przypominającą szkolną klasówkę, test, zestaw pytań, na które trzeba znać wyuczoną, encyklopedyczną ripostę. Niedialogiczny charakter czyni z niego także wypowiedź dykcjonarzową, rodzaj eksцерptu z podręcznika.

¹² J. Bachórz, *Mickiewiczowska idea Europy*, w: tegoż, *Jak pachnie na Litwie Mickiewicza i inne studia o romantyzmie*, Gdańsk 2003, s. 133.

¹³ Mickiewicz jako nauczyciel historii – zob. hasło: J. M. Rymkiewicz, *Kowieńska szkoła powiatowa*, w: J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001.

W samej budowie i w treści znać najwyraźniej wpływy Oświecenia i to takiego, które skoncentrowane jest li tylko na świeckim wymiarze pytania o historię. Ani słowa o Bogu, ani słowa o *sacrum*. Nawet XVIII-wieczne definicje zachowują większe bogactwo w odnajdywaniu „odmian” historii, jak w wyjaśnieniu autorstwa Franciszka Salezego Jezierskiego:

H i s t o r i a – dwojaka jest: święta i świecka, i znowu świecka dwojaka jest: jedną nazywają „historią naturalną”; więc podobno druga będzie „historia nadnaturalna”, i tak ci jest: historią naturalną są opisy natur z jej właściwościami należącymi do każdego w szczególności jestestwa¹⁴.

Ten oczywisty wówczas podział nie funkcjonuje wyraziście w analizowanym tekście Mickiewicza. Zawiera on natomiast bardzo interesujące sądy: koncentrując się na historii świeckiej, zarazem ukazuje jej źródło. Pierwsze więc pytanie dotyczy tego, czym jest „historia w najogólniejszym znaczeniu”? Otóż nie chodzi tu, jak byśmy sądzili, o historię jako naukę, lecz o „historię”, która jest po prostu pewną opowieścią, anegdotą, relacją o czymś, co zaszło. Odpowiedź na owo pytanie okaże się fundamentalna: „– Jest opowiadaniem wszystkiego, co się stało w miejscu i czasie”¹⁵. Przeto maticznikiem historii jako nauki okazuje się o p o w i e ś ć, czyli budowanie narracji o wydarzeniach zaszłych w pewnej czasoprzestrzeni, co implikuje wniosek, że również rzeczywistych, a nie zmyślonych. Podmiot relacjonujący i wypadki relacjonowane są tu niejako oczywistością. Narracja wchłania wszystko (być może, ale niekoniecznie, z ograniczeniem: wszystko to, co możebne, realne). Trzeba by rzec, słowami człowieka XX stulecia, że „narracja potoczna” staje się u Mickiewicza prototypem narracji naukowej¹⁶.

Dokonajmy z Mickiewiczem dysocjacji narracji potocznej i tej scjentystycznej w pytaniu drugim: „ Co [to] jest historia w ścisłym znaczeniu?” Znów znamienne okazuje się wyakcentowanie czynnościowej strony zagadnienia: „– Jest o p o w i a d a n i e m ...” W związku z tym uznać możemy, iż historia naukowa to konstruowanie opowieści. O czym? Jakiej? W centrum przedmiotowego ujęcia zagadnienia stoi w tym tekście człowiek: nauka staje się opowieścią „czynów ludzkich i wypadków lub zdarzeń przyrodzonych, mających wpływ na czyny ludzkie”. Za tą odpowiedzią można by się też dopatrzeć innych treści:

¹⁴ F. S. Jezierski, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane i stosownymi do rzeczy uwagami objaśnione*, w: tegoż, *Wybór pism*, opr. Z. Skwarczyński, wstęp J. Ziomek, Warszawa 1952, s. 178.

¹⁵ Wszystkie cytaty z *Wstępu do historii* za: A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, tom VII, *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, tom opr. J. Maślanka, Warszawa 1996, s. 137–139. Wszystkie podkreślenia (rozspacjowane) w tekście – moje, J. Ł.

¹⁶ Nawiązuję do studium: W.-D. Stempel, *Narracja potoczna jako prototyp*, przeł. A. Nermer, w: *Narratologia*, pod red. M. Głowińskiego, Gdańsk 2004, s. 154–175.

świadomość XVIII/XIX-wieczna wyklucza istnienie historii codzienności, historii marginaliów. Istniałaby więc tylko historia „wielkich” wypadków i kreujących je istot (królowie, bitwy etc.)? I tak, i nie. Okaże się bowiem, że wprawdzie ta – nazwijmy ją ironicznie – „historia establishmentu” dominuje, lecz wpisana jest w szeroki kontekst innych „historiografii szczegółowych”.

Najpierw jednak kwestia trzecia. Znowu przy tym powieli się centralne u Mickiewicza słowo: „opowiadanie”. Zagadnienie formułuje on tak: „Czy w historii dosyć jest o p o w i e d z i e ć po prostu czyn jaki lub zdarzenie?” To pytanie naiwne. Lecz otwiera historyczno-metodologiczną puszkę Pandory. Rzecz w tym, że w tej „szkolnej” grze pytań i odpowiedzi nikt nie będzie pragnął dostrzeżenia epistemologicznych konsekwencji odpowiedzi. Zatem dowiadujemy się, iż: „– Bynajmniej, nie dosyć jest o p o w i e d z i e ć, co się stało...” Konieczne jest określenie „faktu” w kategoriach przyczynowo-skutkowych oraz dookreślenie prawdziwych szczegółów zajścia: [trzeba] „p r z y d a ć, j a k się stało, w y b a d a ć, d l a c z e g o się stało, i p o k a z a ć, j a k i e stąd wynikły skutki”. O, to już daleko idące wnioski!¹⁷

Zauważmy, iż w tym wywodzie na początku „uchwytność” faktów nie budziła wątpliwości. Napięcie między dziejopisem a przeszłością rodzi się na gruncie „opowiadania” dopiero wtedy, gdy wkracza naukowy dyskurs. Jego najogólniejszą przesłanką jest aksjologiczny – postulat P r a w d y o przeszłości, pomnożenia W i e d z y ludzkiej i (być może) moralistyczna N a u k a z zaszytych wypadków. Za owymi: „jak”, „dlaczego”, „jaki” oraz „przydać”, „wybadać”, „pokazać” rozpościera się dziedzina epistemologicznej niepewności, której nikt tu nie będzie ujawniał i badał. Co więcej, pytanie 4. sprytnie przestawia akcent z niebezpiecznych kwestii takich, jak: czy zawsze można ustalić, co się zdarzyło, czy wypadki udaje się powiązać w łańcuch przyczyn i skutków – na szkolny w istocie problem: „Wielorako się dzieli właściwa historia?” Odpowiedzi odsłaniają wielość – prócz tej historii wielkich osób i czynów – możliwych historiografii szczegółowych w zależności od kryterium czasu, miejsca, osób, mniemań etc. Co ciekawe: dopiero kryterium mniemań pozwala zaistnieć podziałowi „na historię ś w i ę t ą i ś w i [e] c k ą” [podkr. – A. M.]. Przewaga paradygmatu oświeceniowego zdaje się tu zatem zupełna. Po prostu: tak rozważa rzecz racjonalista tylko...

¹⁷ Naturalnie pojawia się tu zasadniczy problem: różnicy między opowiadaniem historiograficznym a opowiadaniem literackim, między obrazem „faktu” opowiedzianego przez historyka a obrazem „faktu” (tego samego) wyłaniającym się z narracji np. powieściowej. Zob. studia: M. Głowiński, *Narracja historyczna – narracja w powieści historycznej*; M. Cieński, *Konstruowanie oświecenia. Narracje o wieku XVIII z końca stulecia*; w: *Narracja, historia, fikcja. Dawne kultury w historiografii i literaturze*, pod red. Ł. Grützmachera, Warszawa 2009.

Ostatnie z wartych analizy pytań dotyczy nauk pomocniczych; albo inaczej – wpisuje historiografię w całą poznawczą odyseję rozumu ludzkiego: „Czyli historia innych nauk pomocy nie potrzebuje?” Ależ potrzebuje! Zacytujmy Mickiewicza:

– Historia ponieważ zajmuje się, jak powiedzieliśmy, opowiadaniem, opisaniem wypadków, czynów i zdarzeń, historyk więc powinien znać reguły takowego powiadania, ażeby zachował styl historyczny; a czytelnik powinien znać dobrze język historyka, ażeby go mógł zrozumieć; ponieważ historia opowiada na-przód czyny ludzkie, należy więc znać charakter i serce człowieka, aby przy-czyny tych czynów wysledzić; opisuje przy tym historia zdarzenia przyrodzo-ne, potrzebna więc jakakolwiek znajomość nauk przyrodzonych. Główną zasa-dą opowiadania historycznego jest prawda, trzeba więc posiadać krytykę histo-ryczną, czyli umiejętność rozpoznawania prawdy i fałszu. Nadto należy zawsze oznaczyć miejsce, gdzie zaszły jakowe wypadki; geografii konieczność stąd wi-dzieć się daje. Ażeby uniknąć zamieszania, trzeba wypadki porządnie uszyko-wać; najporządniej mogą się uszykować podług czasu, a stąd chronologia jest najważniejszą pomocą w naukach historycznych. Są insze jeszcze pomniejsze, ale potrzebne wiadomości, np. umiejętność wyczytywania pism starych, oznaczania czasu, kiedy były pisane, nauka o pieniądzach i medalach starożytnych, o her-bach i pieczęciach dawnych etc., etc.

Fragment ów przypomina o narracyjno-deskrypcyjnym celu historii: jest ona „opowiadaniem” i „opisaniem”. Co więcej, jest narracją kreowaną we-dług „reguł takowego powiadania”, które definiuje się jako „styl historyczny”. Na podobieństwo klasycystycznej korespondencji między artystą i odbiorcą, którzy znają te same reguły poetyki normatywnej literatury i potrafią się podług owych reguł komunikować, także twórca histo-riografii i czytelnik dzieł historycznych powinni opanować swoistą p o e t y -k ę n o r m a t y w n ą s t y l u h i s t o r y c z n e g o . Równie ciekawy okazuje się postulat znajomości „charakteru i serca człowieka”. Dziejopis winien być: antropologiem i psychologiem. Ponadto – znawcą „serca”, czyli etycznych uwikłań czynów ludzkich i ich moralnych źródeł oraz konsekwencji.

Oczywiste postulaty elementarnej znajomości przyrodoznawstwa, geo-grafii, chronologii, heraldyki, numizmatyki, egzegezy tekstu uzupełnia po-stulat – jeden tylko – w którym pobrzmiwa echo irracjonalizmu. Ponieważ, jak wywodzi Mickiewicz: „Główną zasadą o p o w i a d a n i a historycznego jest prawda, trzeba więc posiadać krytykę historyczną, czyli umiejętność rozpoznawania prawdy i fałszu.” I tu już znów otwiera się sfera epistemolo-gicznych i aksjologicznych niepewników, których nie może objąć uczo-ny/szkolny wykład aksjomatów wiedzy historycznej¹⁸.

¹⁸ Apologetyzowanie nauk płynących z historii podważali już oświeceni. Por. M. D. Krajew-

Jak poznać, co prawda, a co fałsz? Jaki jest udział podmiotowości, osobowości krytyka w rozpoznaniu? Czy takiej umiejętności można się nauczyć, czy też jest ona domeną indywidualnej intuicji? *Wstęp do historii* z kowieńskich lat – pełen pewników i gotowych recept jakby rodem z wykładów Lelewela – rozstrzygnąć nie mógł przynieść, wyrastał bowiem z poświeceniowej wiary w wartość nauki i wiedzy, którą nauczyciel przekazywał uczniom, ale i w którą sam jeszcze wierzył. W tymże samym czasie pisał jednak zarówno *Ballady i romanse*, jak i pierwsze części *Dziadów*.

3. *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*

Analizowany tekst wydawał się – wyrosł z ducha Oświecenia – konceptualizacją pewnej wizji historii; przeznaczoną być może na użytek szkolny, ale zapewne głęboko uwewnętrznioną przez samego Mickiewicza¹⁹. To tekst racjonalny, uporządkowany. Także powielający pewien model dziejopisarstwa porządkującego wydarzenia chronologicznie, „szykującego” bieg wypadków, czynów i zdarzeń według następstwa czasu. Na antypodach takiej wersji obrazu dziejów leży sposób myślenia, postrzegania, rozumienia i oceniania historii, ku jakiemu Mickiewicz doszedł. Chodzi o mesjanizm. Można by bez ryzyka omyłki rzec, iż każda myśl *Wstępu do historii* jest racjonalistycznym kłamstwem i obrazoburstwem wobec obrazu historii mesjanistycznej, tej uwikłanej w nadprzyrodzoność. Nade wszystko zaś powiązanej z metahistorią, z planem, jaki nad ludzką historią rozpięła Opatrzność, sprawująca mądre i surowe rządy nad człowiekiem i jego kosmosem.

Pytanie, które chciałbym postawić *Księgom narodu* brzmi podobnie: w jakiej pozostają one relacji wobec historiografii? Wyczerpująca monografia Zofii Stefanowskiej określa ów tekst na nieco innych płaszczyznach: „Nie ma wątpliwości. *Księgi narodu i pielgrzymstwa* są utworem z pogranicza publicystyki i literatury”²⁰. Lub jeszcze w ten sposób: „*Księgi* nie są dziełem o problematyce mistycznej. Są przede wszystkim aktualną broszurą patriotyczną”²¹. A tego ostatniego bym wcale nie był pewien.

ski, *Podolanka wychowana w stanie natury życie i przypadki swoje opisująca*, Kraków 2002, s. 79: „Cóż mają w sobie dzieje ludzkie, które ty zowiesz historią? Są to daty porządnie ułożone: prześladowania, rzezi i okrucieństwa”.

¹⁹ Niewątpliwy był tu wcześniejszy wpływ liberalno-oświeceniowych idei, płynących choćby z fascynacji Wolterem i zainteresowania filomatów historią.

²⁰ Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, wyd. 2, Kraków 1998, s. 7.

²¹ Tamże, s. 192.

Skonstruujmy własne stanowisko: *Księgi* mają oczywiście specyficzną, pod względem gatunkowym heterogeniczną formę, która w równym stopniu odwołuje się do Biblii, do licznych lektur historycznych, filozoficznych, mistycznych, ale i do literatury pięknej²². *Księgi* nie będą traktowane w tym ujęciu ani jako tekst półpublicystyczny czy półliteracki, ani jako patriotyczna broszura. Po trzecie wydaje mi się, że napięcie między „doraźnością”, polityczną aktualnością tekstu a jego kształtem literackim (genezyjskie otwarcie: „Na początku była wiara w jednego Boga...”)²³ rozwiązuje się i okazuje nie pierwszorzędne, gdy uwzględnić inny rodzaj napięcia, w jakie ów tekst wchodzi – mianowicie napięcia czy agonu z prawdą naukową historiografii, posiadającej za swój przedmiot i cel opowiadanie wydarzeń świeckiej historii.

Czym są w tym ujęciu *Księgi*? W zależności od punktu widzenia: antyhistoriografią lub historiografią idealną. Przede wszystkim odrzucają racjonalną manipulację „faktami” w imię interesu panujących władców na rzecz „bożego”, poruczonego wybranej wspólnoty emigrantów, odkrycia porządku ustanowionego providencjalistycznie. Linearny ciąg wypadków historiografii świeckiej zastępują etyczną syntezą przeszłości i eschatologiczną wizją przyszłości, pomiędzy którymi rozpina się most XIX-wiecznego, emigracyjnego, dorywczego doświadczenia Polaków. Im zaś objawiony został ostatecznie cel dziejów, *télos*. Właśnie *Księgi* tak postrzegane to pneumatyczna „suprahistoriografia”, pneumofaniczna wizja, objawiająca duchowy wymiar Historii. Tekst publicystyczny apeluje do *ratio*, tekst profetyczny do wiary. Dziejopisarstwo ówczesne uczy, moralizuje, każe wyciągać wnioski²⁴, z kolei mistyczno-profetyczna „historiografia” *Ksiąg* okazuje się w istocie bożą historiofanią, odkryciem Historii prawdziwej, tej kreowanej na nowo przez Opatrzność. Przeszłość ulega tu epifanizacji, nie trzeba więc śledzić całości procesu dziejowego, lecz tylko jego istotne momenty. Przyszłość zaś niejako „przelewa się” przez profecję „mężów bożych” (takich też jak „autor” *Ksiąg*) w teraźniejszość, objawia się

²² Tamże, s. 119. Autorka kreśli oryginalny obraz antywizjonerskiej poetyki dzieła: „Brak pierwszej osoby, brak refleksji osobistej, ton spokojnego i absolutnie pewnego swojej prawdy autorytetu, autorytetu wyższego niż indywidualne mniemania autora – to cechy stylu *Ksiąg* przeciwstawne wizjonerskim środkom wyrazu”.

²³ Wszystkie cytaty z *Ksiąg* za wydaniem: A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i komentarze M. Grabowska, Warszawa 1986. Tu: s. 33.

²⁴ Moralizują także oświeceniowi powieściopisarze: I. Krasicki, *Historia*, opr. i wstęp M. Klimowicz, Warszawa 1956, s. 54: „Nad tym się zastanawiać zwykli prawi kronikarze, ażeby, opisawszy dzieje zacnych ludzi, ich charakteru, sposobu działania i myślenia określili wyobrażenie. [...] Historia tym sposobem uważana nauką jest obyczajów.”

im oraz ludom. W konsekwencji obecny czas emigranta i zesłańca, adresata tekstu, wypełnia się nadprzyrodzonym znaczeniem, będącym nie tylko moralną nauką historii, lecz Boskim Sensem.

Owa publicystyczność, broszurowość *Ksiąg narodu* nie znika, lecz zyskuje już inne znaczenie. Ta doraźna, patriotyczna broszura okazuje się tekstem zapisanym także z „bożej łaski”. Jej anonimowy autor w to wierzy i wierzy w to emigracyjna wspólnota. Pułapki epistemologiczne, wszelkie puste miejsca, a także te miejsca naukowo-profesjonalnej historiografii, z których wionie etyczny chłód i brak nadziei, ukazujące rzeznię, okrucieństwo i bestialstwo człowieka, Mickiewicz zastępuje przypowieściową eksplikacją głębokich, etycznych podwalin historii, która nie jest procesem, lecz planem. I to „bożym”.

Ma on jeszcze jeden walor, rzekłbym socjologiczny. Otóż wizja *Ksiąg narodu* ma charakter egalitarny²⁵. Historiografia oficjalna jest tymczasem w środowisku zubożałych emigrantów-żołnierzy wartością elitarną (inna rzecz, że niczego im nie wyjaśnia z ich położenia). *Księgi* tymczasem w istocie przekładają prawdę ewangeliczną na doświadczenie cierpienia człowieka XIX-wiecznego, mówią językiem biblijnym, lecz przetransformowanym, odarchaizowanym – tak w sensie kształtu językowego, jak semantyki²⁶. *Ex post* – już po historycznym doświadczeniu klęski powstaniowej i męki – Mickiewicz daje emigracji „ideę odrodzenia chrześcijaństwa przez swoistą nową ewangelizację”²⁷. Jej filary to: cierpienie, które staje się przemieniającym rzeczywistość przykładem, także wiara i swoista, nowa, parakościelna wspólnota wybranych, emigrantów.

Księgi narodu – zakorzenione jeszcze w staropolszczyźnie swym stylem myślenia i wyobrażania sobie miejsca Polski w świecie²⁸ – są radykalnym wyciągnięciem wniosków z opresji dziejowej. Historiografii przeciwstawiają coś, co można nazwać rozmaicie: historiografią idealną, supra-

²⁵ Ów egalitaryzm wybił Mickiewicz w tytule, podkreślając zbiorowy charakter „bohatera” mesjańskiego: *narodu i pielgrzymstwa*. Por. o egalitaryzmie i elitaryzmie romantyzmu: M. Król, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*, Warszawa 1998, s. 87-127.

²⁶ Na transformacje stylu biblijnego zwracają uwagę Z. Stefanowska (dz. cyt., s. 99-136), a także M. Sokołowski: *Przeobrażenia terminologii biblijnej w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, w: tegoż, *Idee dodatkowe. Mickiewicz i włoski sensualizm*, Warszawa 2005, s. 98: „Poeta i podążający za nim tłumacze *Ksiąg* naruszyli kalki językowe charakterystyczne dla narodowych tłumaczeń *Pisma*. Otworzyła się możliwość wydobywania z przekazu biblijnego tych treści, które zostały stłumione w opartych na *Vulgacie*, narodowych przekładach *Ksiąg świętych*”.

²⁷ J. Axer, *Polska w „Quo vadis” – uwagi na koniec wieku*, w: *Z Rzymu do Rzymu*, red. J. Axer, współpraca M. Bokszczański, Warszawa 2002, s. 145.

²⁸ Por. konterfekt polskości w dramacie *Les Confédérés de Bar* z 1836 roku. Zob. Z. Stefanowska, *Konfederaci barscy*, w: tejże, *Próba zdrowego rozumu*, dz. cyt., s. 125-143.

historiografią, metahistoriografią, historiofanią. Tę wizję dziejopisarstwa, o której pisze Mickiewicz we *Wstępie do historii*, tworzy i falsyfikuje ludzki rozum. Te drugą, epifaniczną, akceptuje wiara. Rozum – kłamie i zwodzi, manipuluje. Wiara – daje pewność. Opartą na czym? Na wierze – tak koło się zamyka.

Uniknęliśmy ważnego pytania: kto tą metahistoriografię mesjanistyczną zapisuje? Autor *Ksiąg* w pierwodruku pozostał anonimowy. Oczywiście rzecz, iż tekst o takich aspiracjach musiał rugować wszelkie podmiotowo-autorskie roszczenia „ja” Mickiewicza, zapisującego przecież „księgi”, a nie „książkę”²⁹. Przypatrzmy się tej kodzie metahistoriograficznego *opus*:

Te są *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, nie wymyślone, ale zebrane z dziejów polskich, i z pism, i z opowiadań, i z nauk Polaków, ludzi pobożnych i poświęconych za Ojczyznę, męczenników, wyznawców i pielgrzymów. A niektóre rzeczy z łaski bożej³⁰.

Po pierwsze: inicjalna formuła „te są *Księgi*... nie wymyślone” wyjawia zakorzenienie *Ksiąg* w tekstach profetycznych i mistycznych, których twórcy, mając świadomość niezwykłości przekazu, niejako pieczętują dzieło formułą jego niefikcjonalności, jego wierności wobec nadrzędnego Sensu Objawionego. Po wtóre: namysłu wymaga formuła „zebrane” (z dziejów, z przekazów piśmienniczych, z opowieści i nauczania). Otóż, co istotne, *zebrać/zbierać* oznacza tutaj zupełnie coś innego, niż racjonalnie selekcjonować „fakty”, niż układać je w porządku i zapisywać „stylem historycznym”. To dominium historiografii. Natomiast „zbierać” w mesjanistycznej opcji oznacza tyle, co odnajdywać w dziejach i tekstach świadectwa, które potwierdzają epifanicznie doświadczoną, apriorycznie przyjętą wizję Historii jako mesjańskiej odysei moralnej narodów. Zbierać – metaforycznie rzecz ujmując – to tyle, co ciągle natrafiać wzrokiem na świadectwa świętości, dawane przez: „ludzi pobożnych i poświęconych za Ojczyznę, męczenników, wyznawców i pielgrzymów”. To katalog samych świętych, a także apologia wiary lub po prostu irracjonalizmu.

Po trzecie – zupełnie już opozycyjnie wobec procedur weryfikacji materiału historycznego wybrzmiewa niby-marginalna formuła: „A niektóre rzeczy z łaski bożej”. Sugeruje ona jednoznacznie supranaturalny charakter części przekazu, ze skryptora czyni *sui generis* pomazańca bożego. Teologia wprowadza w dziedzinie zapisu objawień niezmiernie subtelne rozróżnie-

²⁹ Z. Stefanowska, *Historia i profesja...*, s. 118. Zob. w tym kontekście: M. Kuziak, *Tradycja w myśli Mickiewicza*, w: tegoż, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006, s. 141-197.

³⁰ A. Mickiewicz, *Księgi narodu...*, s. 109.

nia³¹. Trudno jednak, by odnosić je do kogoś, kto nie zamierza prosić Kościoła o potwierdzenie nadprzyrodzoneści natchnienia, objawienia, widzenia etc., choć do sytuacji Mickiewicza jako objawiciela „bożych” natchnień dobrze pasują słowa:

Ubogacony Bożym światłem i Tchnieniem, urabia pisarz swe sądy spontanicznie. Wypływają one nie od Boga zamiast niego, lecz są prawdziwie jego aktami. Są **spontaniczną reakcją** na zrozumiałą treść poznawczą, mimo iż proces ten odbywa się pod stałym wpływem wzmacniających go impulsów Ducha Świętego³².

Wolno domniemywać, że podobnie rozumiał Mickiewicz „boże” współautorstwo *Ksiąg*. Pisał ów tekst Mickiewicz, ale najwyraźniej był już przekonany, że inspiruje go „łaska boża”; w ten sposób czynił przynajmniej pół kroku ku postawie, która go fascynowała: duchowego ojca takiego, jak ks. Piotr-profeta z III cz. *Dziadów*, jak Oleszkiewicz-wizjoner w *Ustępie*.

Po takiej eksklamacji, po efuzji prawd spisanych z asystencją Ducha Św. można było jeszcze tylko powołać wspólnotę poddającą je egzegezie. Ustanowiły ją *Księgi*; *auctor* zaś określił hierarchię i cele wspólnoty: „Czytajcie je, bracia – wiara – żołnierze, a ci, co są między wami starsi, których nazywacie podoficerami, czyli namiestnikami, niech wam objaśniają i wykładają”³³. Ta imitująca Kościół wspólnota ma kształt piramidy, u szczytu której Mickiewicz pomieścił podoficerów-egzegetów, jakby kastę kapłańską, nauczającą maluczkich; są oni „rodzicami”, „piastunkami i niańkami” [*sic!*] dzieci Bo-

³¹ Por. ks. P. Leks SCJ, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 136: *Nieświadomość pisania pod wpływem Boga*:

„O tylko nadrzędnym charakterze świadczy towarzysząca pisaniu nieświadomość autorów, że czynią to pod Tchnieniem Bożym. Prorok może mieć świadomość – z oczywistością pierwszych zasad, że otrzymuje objawienie i jaka jest jego treść, chociaż i to nie jest konieczne. Brak jej nawet u Proroka zdarza się wówczas, gdy nadprzyrodzoną treść poznawczą otrzymuje jedynie przez nadprzyrodzone ułożenie uprzednio nabytych treści poznawczych, lub gdy światło służy do urobienia nadprzyrodzonej oceny rzeczywistości poznanej z źródeł naturalnych. Tym bardziej dotyczy to pisarzy biblijnych. Im udziela Bóg nadprzyrodzonego poznania zwykle bardziej duchowo, niż Prorokowi: przez wizję intelektualne, oświecenie sądu odnośnie do treści wcześniejszego objawienia lub treści uzyskanej własnym poznaniem, choć wydaje o niej ocenę (sąd) nadprzyrodzoną, nie zdając sobie sprawy z towarzyszącego mu światła Bożego”.

³² Tamże, s. 137.

³³ Por. rozważania o poziomach lektury tekstu (zmysłowym, filozoficznym i religijnym) u Orygenesie odniesione do Słowackiego: R. Przybylski, *Śmierć Saturna*, w: tegoż, *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1999, s. 177: „Metoda, która u Orygenesie służyła czytaniu Świętych Ksiąg, u Słowackiego służy już poszukiwaniu religijnego sensu każdego znaku kultury.” – *Per analogiam* Mickiewiczowski mesjanizm *Ksiąg* jest rewelacją możliwości religijnej, pneumatycznej lektury Księgi Historii. Rewelacją antyhistoriograficzną.

żych, które bez nich nie pojmą natchnionego słowa. W jedności tej wspólnoty, której objawiono *Księgi*, w braterskiej miłości ma się wypełnić objawiona przyszłość: „Oni zaczęli wojnę narodów i im da Bóg dokonać ją szczęśliwie. – Amen”. Właściwie brak tu już tylko błogosławieństwa.

Czyż jednak ten, którego kultura polska nazywa *wieszczem*, a więc i Mickiewicz, nie łączy w sobie przynajmniej trzech z sześciu typów bohatera, które opisał Thomas Carlyla (bohater jako bóstwo, prorok, poeta, kapłan, publicysta, król)? Autor *Ksiąg* łączy w sobie niewątpliwie cechy proroka, poety i kapłana. W najmniejszym stopniu wydaje się natomiast Carlyle'owskim bohaterem-publicystą, opisanym przez Szkota na przykładach Johnsona, Rousseau i Burnsa. Autor *Ksiąg* jest już raczej – ale w metaforycznym sensie – bohaterem-królem. Królem zbiorowej wyobraźni. Wyobraźni emigrantów i tułaczy. Takie też jest powołanie romantycznego pisarza-rewelatora tajemnic historii. Coś jeszcze w sposób znamieny łączy Carlyle'a i Mickiewicza. Ten drugi jako badacz i objaśniacz głębokich sensów historii podpisałby się bez wątpienia pod zdaniem i dyrektywą szkockiego myśliciela: „Toteż badając osobnika lub naród na pierwszym miejscu stawimy pytanie: >jaka była jego religia?<”³⁴ Czy podobne pytanie zadaje „historyk”, „dziejopis”, „historiograf”? Otóż nie. Nawet w XIX wieku nie jest to pytanie pierwszorzędne, jakiegoś arcykapłana.

Księgi są – powtórzę – projektem w istocie antyhistoriograficzny m. Okazują się manifestacją takiej postawy wobec przekazu Historii, która dokonuje jego arbitralnego uporządkowania i znaczeniowego zmodyfikowania. Arbitralność to jednak specjalna – odsłaniająca się bowiem tylko w odniesieniu do rozumu czytelnika. W odniesieniu do „czucia i wiary” *Księgi* dawały spójną, meta-logiczną, opartą na irracjonalnych władzach wizję tego, co >było – jest – będzie< z woli Najwyższego³⁵. Miało to funkcję regulatywną wobec obrazu dziejów, gdy z rozhukanego oceanu przypadkowych wydarzeń o przerażającej wymowie nagle wyłaniał się mocny wzór Bożego Planu. Miało też funkcję egzystencjalną, pozwalając na paryskim bruku tej rzeszy rozbitków podjąć się aktu samorozumienia, uznania, że cierpienie emigrantów, jakkolwiek niezawinione, znajduje oparcie w Boskim zamierzeniu, że *Sapientia Aeterna* ich właśnie wybrała jako narzędzie zbawienia tej epoki, a finalnie

³⁴ T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, postowie M. Nieroda, Kraków 2006, s. 6.

³⁵ Celnie, choć w duchu utopistycznym, ujął ten sens J. Kleiner, pisząc, iż: „*Księgi narodu*, z logiki nienormalnego życia polskiego wyłonione jako zwycięstwo fikcji nad wrogą rzeczywistością europejską, wyrosły również organicznie z ogólnoeuropejskiego ducha epoki, co nie przeszkadzało im być tak samo protestem przeciw kulturze ówczesnej, jak były nim wystąpienia saintsimonistów”. Cyt. za: J. Kleiner, *Mickiewicz*, tom II, część 2, Lublin 1948, s. 26.

objawienia teleologii całej Historii. Żadne dzieło historyczne tak otchłannej perspektywy nie dawało, ba, ze swej istoty nie mogło dawać.

4. Wezwanie do ziomków...

Świadomość historyczności pewnych wydarzeń, ich rangi, rzadko towarzyszy tym, którzy oglądają Historię *in statu nascendi*. Sama rzeczywistość w punkcie dziejowego przesilenia jawi się raczej jako nieogarnialna, zbyt straszna lub zbyt piękna, zbyt euforyczna lub zbyt depresyjenna, ażeby natychmiast przystępować do dzieła jej utrwalania, zabezpieczania śladów tego, co właśnie się dokonuje. Tę refleksję o niezwykłości przeżycia przynosi dopiero zwykle pogłębiający się dystans czasowy, to „otrzeźwienie” z uczuć (choćby wzniosłych) i natychmiast rodząca się świadomość niedostępności, pewnej nieprzenikalności tego, co minęło, co może być ujęte już tylko – mówiąc słowem Mickiewicza – jako „opowiadanie”. Autor *Zdań i uwag* jawi się bowiem w mym dyskursie nie tylko, by przywołać tytuł znakomitej książki Wiktora Weintrauba, jako *Poeta i prorok*³⁶, lecz także jako poeta i świadek, pisarz i kronikarz, twórca i ten, który budzi pamięć, strzeże jej oraz wskazuje jej istotę, cel oraz funkcję.

W tym samym czasie, kiedy Mickiewicz publikował *Księgi narodu* (XII 1832), pisał także znamienne, jeśli chodzi o swe rozumienie metod poznania „minionego”: *Wezwanie do ziomków od Towarzystwa Litewskiego i Ziem Ruskich w przedmiocie spisywania pamiętników z czasów ostatniej rewolucji* („Pielgrzym Polski” 2 i 7 XII 1832). O ile *Księgi* dawały niejako idealny wzorzec etycznej i providencjalistycznej postawy, o tyle *Wezwanie*, nie porzucając mesjanistycznych pryncypiów i przekonań autora, okazywało się praktyczną i zarazem >realistyczną< realizacją założeń mesjanistycznych. Mesjanizm ów nie znosił bowiem postaw kwietystycznych i pasywistycznych, wskazując odbiorcom przesłania Mickiewicza, że do imponderabiliów postawy Polaka-patrioty należy działanie. Ponieważ jednak w tle całego myślenia mesjanisty tkwiło przekonanie, iż trwa on, żyje w epoce fundamentalnego dla dziejów Europy przełomu, zatem i owym praktycznym czynem okazywała się walka. Bez względu na to, czy uznać z racjonalnego punktu widzenia, że oto w 1832 roku toczy się jakaś realna rebelia lub rewolucja, czy rozumnie przyjąć, że nastał czas pokoju, wyobrażnia mesjanisty trwa w przekonaniu o toczą-

³⁶ W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 433. Teza przenikająca cały wywód badacza: „Mickiewicz poczuł się właśnie prorokiem natchnionym przez Boga jako improwizator właśnie”.

cym się właśnie *hic et nunc* boju, walce „starego” z „nowym”, starciu *ancien regime'u* z rewolucją, Antychrysta z Mesjaszem.

Dla każdego bowiem mesjanisty istotne, więcej: najistotniejsze, jest, by posłużyć się genialną w swej prostocie formułą Abrahama Joshui Heschela, *znaczenie obecnej godziny*³⁷. Nigdy nie jest ona godziną ni minutą przypadkową. Więcej: nosi znamię szczególności, którą napiętnował ją Bóg, domagający się czynu, karzący lub posyłający z misją. W konsekwencji także każda z owych godzin i minut ma tę samoistną i wielką wartość, która domaga się zapisu, utrwalenia na piśmie. Żąda świadectwa. Stwórca rozliczy swe sługi nie tylko z czynów, ale i ze świadectw, jakie tym czynom dali. Czynić – jedno; utrwalać w piśmie czyny – to drugie; głosić słowo i nieść pismo pośród współbraci – to trzecie.

O dziwo, *Wezwanie* to tekst, który kieruje się ku przeszłości i ową przeszłość próbuje najpierw ogarnąć, ująć, uchwycić, a potem sfunkcjonalizować. „Faktem” przeszłości jest powstanie listopadowe, którego wypadki Mickiewicz chciałby zobaczyć utrwalone dzień po dniu na kartach pamiętników. Powstaniec przypomina tu trochę bohaterskiego Greka lub odwróconą figurę Cyncynata, co pozostaje jeszcze pamięcią na polu bitwy, ale winien już porzucić miecz, by sięgnąć po pióro: „Wojownicy nasi najlepiej użyją chwili spoczynku, przypominając, porządkując i zachowując światu pamięć dzieł, które albo sami wykonali, albo przed oczyma ich dokonano”³⁸. Czy nie jest łatwo w tej chwili o przypomnienie założeń Mickiewiczowskiego *Wstępu do historii*? Oto po raz wtóry czytamy, że Historię tworzy „w ścisłym znaczeniu” to, co „przypomniane”, co następnie „uporządkowane” i wreszcie *opowiedane*: „Z takich tylko opowiadań utworzyć się może dokładana, pełna prawdy i życia, historia narodowego powstania”. Ujawnia się więc w wyobraźni Mickiewicza znacząca *d w u t o r o w o ś ć* (ale nie ambiwalencja!) w percepcji „przedmiotu historii”. Mamy więc Mickiewicza, który zna reguły naukowego kreowania Historii i znamy Mickiewicza-mesjanistę, który potrafi przeszłość deszyfrować, przeświećlać według figur mesjańskiego wyobrażania (sceptyk powie: mistyfikować). Czy zatem w jego rozumowaniu odkrywamy w ten sposób sprzeczność? Otóż nie! Profesjonalne metody poznawania i opowiadania historii zostają od 1832 roku podporządkowane mesjanistycznej kosmografii, historiozofii i antropologii.

³⁷ A. J. Heschel, *Znaczenie obecnej godziny*, w: tegoż, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, wstęp S. Heschel, Kraków 2008, s. 193-197.

³⁸ Wszystkie cytaty z *Wezwania do ziomków* za: A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Narodowe, tom VI, *Pisma prozą*, część II, opr. L. Płoszewski, Warszawa 1950, s. 72-75. Tekst *Wezwania* przywołuje również w swej rozprawie J. Bachórz, dz. cyt., s. 141.

Pisanie pamiętników to tylko w części aktywność utrwalająca to, co minione. Co więcej – to, co należy do przeszłości, powinno pokazać się w relacjach powstańców jako opowiadanie: „dokładne” (= wiernie oddane), pełne „prawdy”, pełne „życia” (barwne), zajmujące (= przyciągające uwagę), mające dla cudzoziemców „powab nowości”, dające „naukę ważną” (i cudzoziemcom, i rodakom). Otóż i tak skrojony obraz przeszłości mało ma wspólnego z profesjonalną historiografią. Nie służy też krzepieniu serc. *Wezwanie do ziomków* stanowi bowiem, przypomnijmy, *praxis* mesjanizmu, podczas gdy *Księgi* to mesjańska *theoria*.

Pamiętniki winny więc zatrzymać przeszłość – lecz czyniąc to dla przyszłości. Cały tekst podszyty jest pewnością, że oto trwa finalna walka: „Kraj nasz jest prawie nieznany; opis wojny w nim prowadzonej ma cały powab nowości; cóż dopiero, kiedy ta wojna toczy się o wolność Europy!” Zważmy: cel owej rejestracji przeszłości jest tu obliczony na krótkie oczekiwanie na wypadki, które się z pewnością wydarzą.

Pisać to dla powstańca tyle, co jeden oręż, ten, który wypadł z dłoni, zamieniać na drugi: na pióro. Pióro ostre jak fakty, które się samemu poznało.

Wezwanie odrzuca trzy rodzaje relacji: teoretyczne „rozprawy o stanie Europy” („zbyt ogólne”), teksty przeestetyzowane („Ośmielamy się twierdzić, iż tak nazwane reguły kompozycji i stylu wiążą tych tylko, którzy nic sami nie czują i nie myślą...”), a wreszcie nieautentyczne, skonfabulowane, zasłyszane. Ideał pamiętnikarskiego tekstu to Historia przez wielkie „H”, opowiedziana przez mikrohistorię jednostki: „W ogólności historia każdego oddziału będzie najlepsza, kiedy opowie [się] ją jak historię jednego człowieka, jak swoją własną...”.

Można by rzec, iż podług Mickiewicza istnieje tylko jeden typ użytecznej historiografii: opowiadanie przefiltrowane przez „ja” narratora-świadka, posiadające tym samym pieczęć prawdy wewnętrznej człowieka, który nawet myląc się w szczegółach, nie myli się co do etycznej wartości swego doświadczenia. Historyczną wartość pamięci odmierza bowiem jej wymiar etyczny, lecz już nie walor estetyczny. Co więcej: historyczna wartość pamięci to u Mickiewicza dziedzina praktyki, a nie teoretyzowania nad „prawami historii”. Dlatego pamiętniki trzeba spisać, by wiedzieć: „Jaka więc siła, jak zasada moralna, jakie i czyje działanie ożywiło w nas uczucia narodowe?” (*O duchu narodowym*)³⁹. Niemniej jednak ich zapisanie jest powinnością >racjonalną<, podporządkowaną >irrationalnej< strategii, metalogice mesjanistycznych wyobrażeń o wrącej w 1832 roku europejskiej Histo-

³⁹ A. Mickiewicz, *O duchu narodowym*, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. VI, *Pisma prozą*, część II, opr. L. Płoszewski, Warszawa 1950, s. 63.

rii: „W razie wybuchnięcia wojny w Europie mamy obowiązek owoc doświadczeń naszych przyszłym powstaniom przekazać.” I sobie także! Przeszłość winna być nauczycielką przyszłości. Z tego powodu do *Wezwania* Mickiewicz włącza kilkadziesiąt istotnych kwestii dla sztuki prowadzenia wojny, o których wojownicy zapomnieć nie mogą; na przykład: „[...] nie zaniedbujemy szczegółowo wymienić, z jakich ludzi składały się oddziały, ile było wieśniaków, szlachty, księży, i to w jakich ubiorach, na jakich koniach, skąd brano te ubiory i konie?”

Ów sondaż historyczno-socjologiczny także nie stoi w opozycji do myśli *Ksiąg*. Bowiem u Mickiewicza dzieje się i rozgrywa równocześnie kilka procesów historyotwórczych: Boska, niepojęta metahistoria, następnie mesjanistyczna historiofania, którą odkrywają prorocy, a wcielają praktycznie pojedynczy ludzie i ludy. Dalej z kolei toczy się zimna, cyniczna historia imperiów, polityków i dyplomatów, a wreszcie pod nią kryje się antyhistoria szatańska, której reguł nie poznajemy, tak jak Boskiej. Historiograficzne opisanie dziejów to albo martwe, racjonalne syntezy, albo ożywiane narodowym czy boskim duchem dzieła, zdolne poruszać sumienia i zmieniać przyszłość. Poznawać Historię to zmieniać historię. Tak jak dla Arystotelesa – choć z zupełnie innych powodów – także dla Mickiewicza historia nie jest nauczycielką filozofii⁴⁰. Ta druga (tak jak poezja czy szerzej literatura) jawi się sferą bezpłodnej aktywności słownej w chwili, podczas gdy trzeba działać, gdy zmienia się świat:

– Wierzmy, iż po przeczytaniu *Pamiętników* Kilińskiego, historii *O ustanowieniu i upadku konstytucji trzeciego maja*, biografii Rejtana, księcia Józefa, Sowińskiego, wyprawy belwederskiej, opisu knutowania w Fischau i Kronstadt, po wysłuchaniu opowiadań rodziców naszych i żołnierzy, można natchnąć się dobrą polityką, duchem działania. Ale niech mi kto pokaże bohatera natchnionego Russem i Bentamem? Jeżeli powie, że nie Polska, ale Russo i Bentam natchnął naszą młodzież, ciekawi jesteśmy, dlaczego z Genewy i z Londynu, z ojczyzny tych teorii, nie weszli najpierw do Polski bohaterowie!⁴¹.

⁴⁰ Zob. J. Domański, *Dlaczego poezja jest bardziej filozoficzna od historii?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, R. I, Warszawa 1992, nr 2, s. 5-15.

⁴¹ A. Mickiewicz, *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzymia”*, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. VI, s. 122. Postawę Mickiewicza-mesjanisty, ganiącego twórczość literacką, ocenia ze zbytnią surowością B. Biołczew: *Po drugiej stronie mitu – Adam Bernard Mickiewicz pomiędzy aureolą wieszczą i „homo ludens”*, przeł. C. Juda, Kraków 2005, s. 209: „Człowiek rozstaje się z poetą i wyrusza naprzód tylko w towarzystwie człowieka mitologicznego, by doznać nowych rozczarowań, nowych porażek w realizacji samego siebie w nieodpowiednich dziedzinach”. Warto zauważyć, iż Mickiewiczowska filipika przeciw Rousseau i Benthamowi zbieżna jest z niektórymi tezami Carlyle’a, który omawia tezy obu

Na takie postawienie sprawy: pokażcie mi bohaterów zainspirowanych duchem pism lub życiem Russa czy Bentham! – otóż żaden sceptyk nie mógł się temu wezwaniu rozumnie przeciwstawić. I o to Mickiewiczowi chodziło. Przecież!

5. *Nota o sposobie napisania historii polskiej*

Znamienną wypowiedzią, ujawniającą sposoby Mickiewiczowskiego myślenia i o Historii, i o historiografii, jest *Nota* przygotowana przezeń w odpowiedzi na projekt konkursu na podręcznik do nauki języka polskiego, dziejów literatury i historii narodowej, przeznaczanego dla młodych Polaków na emigracji. Jako członek komitetu mającego opracować projekt Mickiewicz zarysował w *Nocie* autorską wizję tej części podręcznika, która dotyczyć miała dziejów Rzeczypospolitej. *Nota* po raz kolejny wskazuje, że nawet w, zdawać by się mogło, utylitarnych i popularnonaukowych projektach autor *Grażyny* zawsze pozostawał myślicielem. Wprawdzie w pierwszym zdaniu Mickiewicz deklaruje konieczność odstąpienia w tego typu dziele od rozdziału poświęconego metodologii lub historiozofii („autor ominie to, co się ściąga do ogólnej filozofii historycznej, i wszystko, co mogłoby być przedmiotem badań filologicznych lub krytycznych”)⁴², lecz z tekstu owego zarysu programu nauczania historii wyłania się klarowna wizja dziejopisarstwa, które nade wszystko ma uczyć wzorca, idealnego planu dziejów ojczystych, zaś ów wzorzec w ten sposób powinien stać się nie tylko sposobem podtrzymywania narodowej świadomości, ale także późniejszym motorem „odrodzenia” i „zmartwychwstania”. I ten tekst – choć w wyrafinowany, niemal niedostrzegalny sposób – podbudowany jest mesjanistyczną historiozofią.

Skonstatujmy, że zupełnie inaczej niż w młodzieńczym *Wstępie do historii*, odmiennie niż w *Księgach* i w inny też sposób niżli w *Wezwaniu do ziomków* zostaje określony przedmiot refleksji historycznej w podręczniku. Nie są nim czyny, zdarzenia (*Wstęp...*), nie są wielkie, figuralnie wzajem siebie ułożone prądy „myśli Bożej” (*Księgi*), ani też drobiazgowo, ale i barwnie opowiedziane wypadki historii. Autor podręcznika, odrzuciwszy i historiozofię, i detale: „Wpatrzy się tylko w istotne żywioły społeczeństwa polskiego, zastanowi nad zmianami, które zachodziły w jego łonie i weźmie na oko

myślicieli nader krytycznie. Inaczej jednak niż Mickiewicz widzi w Rousseau nie filozofa bezczynności i egotyka, lecz, twórcę, ojca chrzestnego czy wprost „ewangelistę” rewolucji francuskiej. T. Carlyle, *Bohaterowie*, dz. cyt., s. 171.

⁴² Cytaty z *Noty o sposobie napisania historii polskiej*, za: A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe 1798–1998*, tom VII, wyd. cyt., s. 140–142.

wypadki zewnętrzne, które stanowczo nań wpływały". Zatem w centrum stają teraz żywioły społeczne, a więc grupy, klasy, takie jak szlachta, chłopci, mieszczaństwo, magnateria. Dookreślenie „istotne” otwiera pole domysłu: oczywiste musi tu jednak być założenie, iż „istotne” są grupy, kształtujące bieg dziejów państwa. Więcej jeszcze: z całego tekstu wyłania się jasny model tego przebiegu: narodziny państwa → potęga → polityczno-moralny schyłek → odrodzenie (po 1764 roku) → upadek → niewola → ... Otóż po tym ostatnim etapie pozostaje puste miejsce na wyrażenie opisujące przyszłość Polski, które pada w odniesieniu do wszelkich prób reform w Rzeczypospolitej: to „oznaki zmartwychwstania”, pojawiające się według poety-historyka od czasów Jana Kazimierza po epokę „Bohomolca, Konarskiego, Naruszewicza”.

Mickiewicz kreśli oto rys historiografii żywiołów społecznych. Co znaczące – inaczej niż w *Księgach*, gdzie dominują błyskawiczne skróty dziejowe, *Nota* ujawnia pewną – powiedzmy z przesadą – wizję powolnych, wprost socjologicznie ujętych przemian owych żywiołów. Myliłby się ten, kto jednak uznałby, że oto otrzymujemy wizję nowoczesnego podręcznika, przepojonego racjonalizmem w podejściu do dziejów narodowych. Albowiem i w tym przypadku refleksja nad „żywiołami” została sfunkcjonalizowana. Nad wizją dziejów Polski z jednej strony ciąży tu mit degeneracyjny. Autor przyszłego podręcznika, skreśliwszy krótki opis świetności państwa Jagiellonów, musiałby od XVI wieku konsekwentnie szukać „zarodków” narodowej choroby: „Za panowania ostatnich Jagiellonów gruntuje się i dojrzewa potęga stanu szlachecka i staje się odtąd głównym przedmiotem historyka”. Na tę od tej pory zstępującą w dół linię upadku – rzadko tylko przerywaną chwilowymi wzniesieniami okresów reformatorskich – nakłada się druga, ta wstępująca, wznosząca się: linia oznaczająca mit regeneracyjny. Ta pierwsza wskazuje perigeum, najniższy punkt narodowych dziejów i kończy się w XVIII wieku. Ta druga jest dopiero w fazie wznoszenia się, a gdy osiągnie apogeum, Rzeczpospolita w nowym kształcie odrodzi się, zmieniając oblicze Europy. Celem podręcznika jest w istocie to samo, co postulowali reformatorzy XVIII wieku:

Zachowanie całkiem – pisał Hugo Kołłątaj – charakteru narodowego, bez którego żaden naród obstać nie może; a zatem staranie się o zachowanie jednostajnych obyczajów, jakie wzięliśmy od ojców naszych, tudzież o zapobieżenie, aby ślepe naśladownictwo nie wytępiło charakteru narodowego⁴³.

⁴³ H. Kołłątaj, *Zasady wychowania publicznego*, w: tegoż, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, opr. J. Hulewicz, Wrocław 2003, s. 284. O ewolucji poglądów Kołłątaja zob. A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*,

Powołując się na autorytet Andrzeja Maksymiliana Fredry⁴⁴, ówże Hugo Kołłątaj daje jeszcze obraz ideału pedagogicznego: „aby każdy Polak od wczesnej młodości sposobił się na dobrego żołnierza”⁴⁵. To styl myślenia niezwykle bliski Mickiewiczowi. Po pierwsze, postuluje on historiograficzny polonocentryzm, skupienie uwagi na dziejach własnej nacji. Po wtóre, niemal żąda odejścia od powielania historiograficznych wzorów pisarstwa zachodniego i przedstawianego w nim punktu widzenia: „i nie iść ślepo, zwyczajem historyków ostatniego wieku, za powagą pisarzy obcych, a szczególnie niemieckich i francuskich”. Nagana ta dotyczy opisu wydarzeń XVI wieku i odnosi się do sporów religijnych owej epoki na Zachodzie, którym – domyślamy się – należałoby przeciwstawić polską tolerancję. Po trzecie, projektodawca stawia postulat korzystania ze źródeł słowiańskich, z „pism obcych pobratymców”, dzieł dziejopisów czeskich, „a mianowicie Dobrowskiego i Szafarzyka”.

Nadrzędny wobec tych postulatów – to po czwarte – okazuje się postulat kultu rodzimości, pieczołowitego wyławiania ze źródeł przejawów „rozumu i prawa narodowego”, które „mąciły”, jak pisze Mickiewicz, „wyobrażenia i prawa feudalne za Piastów, wyobrażenia rzymskie za Jagiellonów i pierwszych Wazów, a na koniec wyobrażenia niemieckie i francuskie”. Do tych impulsów zewnętrznych, anarchizujących dzieje narodu i państwa, dodajmy immanentne. Zwycięstwo anarchii nad porządkiem dokonuje się w epoce Sasów, z czego wynika, iż nawet źródła pamiętnikarskie z tej epoki „czytać i surowie sądzić trzeba” jako „pisane pod wpływem namiętności pojedynczych”. Po piąte wreszcie, ujawnia Mickiewicz dyrektywę pozytywną: szczególnie w opisie XVI wieku dziejopis-autor projektu podręcznika zaleca „korzystać więcej, niż się dotąd działo, z pism poetów, mówców i kaznodziejów ówczesnych”⁴⁶. Bardzo to – dodam – mądra rada.

Tak określony zespół dyrektyw – polonocentryzm, kult nieskażonej rodzimości, odrzucenie modelu historiografii zachodniej i jej punktu widzenia, powrót do źródeł rodzimych, w tym do poezji, homiletyki, kronikarstwa,

Warszawa 2000, s. 83-106. Zob. także: A. F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976.

⁴⁴ Chodzi o nawiązania do Andrzeja Maksymiliana Fredry (ok. 1620–1679), autora nie tylko *Przysłów mów potocznych* (1658), lecz nade wszystko łańskich *Przestróg polityczno-obyczajowych* (1664), także zawierających ideał obywatela i Polaka. W prelekcjach paryskich Mickiewicz nie wzmiankuje nawet o sobie i pismach A. M. Fredry, wymienia go w analizowanej przez nas *Nocie*.

⁴⁵ H. Kołłątaj, dz. cyt., s. 285.

⁴⁶ Mickiewicz wymienia jako przykłady: Jana Kochanowskiego, Kaspra Miaskowskiego, Sebastiana Fabiana Klonowicza, Zimorowicza, Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Andrzeja Maksymiliana Fredrę i Piotra Skargę.

wreszcie korzystanie ze źródeł czeskich – wszystko to stanowi u Mickiewicza aparat „metodologiczny” przyszłego autora podręcznika, realizującego jednak także bardzo specyficzny katalog tematyczny. Z analizy *Noty* wyłania się zestaw zagadnień, które powinny zostać uwypuklone: „fizyczne i moralne rozgraniczenie Polski wśród Sławiańszczyzny” (językowe, obyczajowe, w tradycji); „wpływ wiary chrześcijańskiej” w epoce Piastów (na życie domowe, społeczne, polityczne); „rozwijanie się życia politycznego w stanie szlacheckim” (od rozbitcia dzielnicowego po degenerację w czasach saskich); idea unii polsko-litewskiej (tu: „ciągle uważać na wzajemny wpływ dwóch połączonych narodów”); źródła upadku i anarchii od XVI wieku; próby reform od XVI do XVIII wieku; życie w prowincjach polskich „pod rządem rosyjskim, pruskim i austriackim” (od upadku do 1830 roku).

Ów zestaw dziejopisarskich leitmotivów trudno uznać za ideowo obójny. Powinny to być dzieje dające ikoniczny wzorzec, ideową matrycę, etyczny ideał spojrzenia na dzieje Polski, odsiewający ziarno odrodzenia od plew anarchii i chwastów klasowej (szlacheckiej), ogólnonarodowej (cudzoziemszczyzna) i indywidualnej (egoizm) mentalności. Tak pojęte miały zarazem być łatwo przyswajalne, pozbawione ambiwalencji i wahań w doborze oraz ocenie faktów. To dzieje pisane ze świadomością, że nade wszystko, jak jeszcze ostrzegał wymieniony w *Nocie* Stanisław Konarski, należy liczyć na siebie: „Szaleniec także ten, kto mniema, że Niemcy i Moskale mocniej pragną dobra Polski, niż sami Polacy”⁴⁷. Dlatego projekt podręcznika to nie projekt dzieła rozbudzającego nawyki subiektywnego roztrząsania dziejów kraju, lecz zarys nauczający wzorca, i k o n y d z i e j ó w, zawierający nawet mnemotechniczną wskazówkę. Ciąg dziejów ma tu być: „[...] opowiedziany w sposób prosty i do stylu potocznego zbliżony, słowem tak, aby młody czytelnik przebiegłszy książkę był w stanie z łatwością ją spamiętać i powtórzyć”. To dzieje dla przyszłych żołnierzy i adeptów mesjanistycznej historiozofii. Któż miałby je napisać? Zapewne nie profesor uniwersytetu. Posłużmy się znów sugestią Hugona Kołłątaja, pod którą być może podpisałby się Mickiewicz:

Widząc, co jest przedmiotem rządu w zaprowadzeniu systematu edukacji narodowej, każdy się przekona, że to systema nie cudzoziemiec, nie ksiądz, nie sawant [uczony – przyp. mój] znający tylko akademie zagraniczne, ale człowiek statysta [polityk – przyp. mój] znający swój naród i jego położenie, znający zwyczaj obce i krajowe, wolny od wszystkich przesądów, samo dobro Ojczyzny mający przed oczyma, ułożyć powinien⁴⁸.

⁴⁷ S. Konarski, *Listy poufne podczas bezkrólewia*, w: tegoż, *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, wstęp i objaśnienia W. Konopczyński, Wrocław 2005, s. 17.

⁴⁸ H. Kołłątaj, dz. cyt., s. 285-286.

Mickiewicz w 1832 roku był już po trosze politykiem, znał kraj i częściowo Europę. Czy mógł zostać dziejopisem? Nie to istotne, czy mógł – ważne, iż w pewnym momencie zechciał nim być. Od postulatów myślicieli XVIII-wiecznych, takich jak Staszic, Kołłątaj czy Jezierski, jego własne poglądy odróżniał jednak przenikający wszystko mesjanizm. Bronią Mickiewicza Polaka-żołnierza przyszłości miał być karabin, to prawda. Ale karabin, który trzyma w ręku człowiek prowadzony do boju przez i d e ę.

6. Historia polska

Wszystkie analizowane do tej pory teksty można traktować jako teoretyczny lub ideowy wstęp do największych przedsięwzięć Mickiewicza-dziejopisa. Słowo >dziejopis< zyskuje jednak w kontekście jego prac (*Historii polskiej*, wygłaszanych prelekcji lozańskich i paryskich) wyjątkowy, osobliwy sens. *Wprowadzenie do historii*, *Wezwanie do ziomków* czy *Nota* zdawały się zapowiadać – jako przygotowania, wprawki – przyszłego historiografa, który, choć nie pozbawiony mesjanistycznych przekonań, w spisany obrazie historii zachowa przesłanki racjonalnego wyводу, poskromi wszelkie predylekcje do mityzowania przedmiotu narracji historycznej i jej samej. Wydaje się, że dokonało się coś z g o ła p r z e c i w n e g o .

Prymarnie trzeba podkreślić ekstrapolację refleksji historiozoficznej, wyrastającej z inspiracji *Ksiąg narodu*, refleksji mesjanistycznej, na coraz większą ilość dziedzin, którymi Mickiewicz się zajmował. Następnie należy zauważyć, iż wszystkie te pola działalności pisarskiej, pedagogicznej i naukowej zaczynają się u poety-historiozofa ściśle łączyć. Zarówno historiograficzne próby, jak wywody filologiczne w Lozannie; zarówno pierwszy, jak i ostatnie wykłady w Collège de France przenika idea mesjańska, sprzęgając tak historiografię, jak filologię, folklorystykę i mitoznawstwo Mickiewicza w jeden znaczeniowy organizm, którego wszystkie części pracują na rzecz nadrzędnej kategorii Objawienia. W *Historii polskiej*, w wykładach w Lozannie oraz w I i II kursie *Literatury słowiańskiej* ta egzegeza tekstów i dziejów prowadzona jest z dużą jeszcze samodyscypliną, wręcz z subtelnością. Lecz w III i IV kursie dochodzi do istnej efuzji (łac. *effusio* – wylanie) towianistyczno-mesjanistycznych prawd i pryncypiów: wiary, Objawienia, mesjańskiej misji. Jeśli XX-wieczny „pisarz historyczny” swój „dyskurs historii” sytuuje „pomiędzy archeologią a opowieścią, w akt tworzenia wła-

czając kategorię narratora i odbiorcy”⁴⁹, to Mickiewicz, kończąc IV kurs prelekcji, nie uprawiał już dyskursu, lecz przyjął na siebie kerygmat Słowa Objawionego (greckie: *kerygma* – przepowiadanie i treść tego, co przepowiada), służącego mu jako typ wiary-refleksji, prześwietlającej, wartościującej i resemantyzującej wszelkie fakty historii, teksty, ba, ludzi nawet: „szło Mickiewiczowi zawsze o Sprawę – emigrantów, Polaków, Słowian, Europejczyków. Podejmował ją w sposób duchowy – wbrew politycznemu realizmowi...” – przekonująco dowodził Michał Kuziak⁵⁰. Czy tak być musiało? Przypuszczam, że musiało.

Mickiewiczowski podmiot poznawczy podjął bowiem, *implicite* obecne w nim od zawsze, totalnie określone zadanie poznający. Przecięły się, skupiły i spłotły w jednej świadomości poznającej dwie tendencje, które mogły zaowocować właśnie postawą towianistycznego proroka. Pierwsza tendencja (dyrektywa) miała charakter p o d m i o t o w y: nakazywała „zadawać pytania świata” na wszystkich poziomach rzeczywistości: antropologicznym, ontologicznym i kosmologicznym; następnie na poziomie historycznym, historiozoficznym i teologicznym; w końcu także estetycznym. Podmiot poznający eksplorował i badał więc „to, co jest” jako – równocześnie – znawca człowieka, natury, kosmosu, jako historyk, historiozof i teolog lub teozof, w końcu jako estetyk, filolog, mitoznawca, etnograf. A w wymiarze poznawczo najbardziej satysfakcjonującym, oznaczającym pełnię wiedzy i poznania przekształcał się z historiozofa w teozofa lub profetę, zaś z teologa i romantycznego kosmologa przeobrażał w mistyka.

Z tą podmiotową, poznawczą napastliwością wobec rzeczywistości połączyła się u Mickiewicza p r z e d m i o t o w a tendencja (dyrektywa) wszecheksplikacji. Innymi słowy: podmiot posiadający nienasycone aspiracje poznawcze wyraził je nie w odniesieniu do jakiegoś zawężonego pola penetracji poznawczych, lecz przeglądał *sub specie* owych wszystkich aspektów rzeczywistości coraz większe jej połacie: tak dzieje Polski stały się już w *Historii polskiej* pretekstem do wyjaśniania wędrówki ludów europejskich z Indii; w ten sposób badania filologiczne poprowadziły mówcę do rewelacji historio- i kosmozoficznych w prelekcjach paryskich. Podmiotowa wola poznania i przedmiotowe pole poznania osiągnęły tu pole globalne. Dwie globalności czy totalności połączone symbiotycznie zwróciły się wreszcie ku przyszłości postrzegając ją jako *terra incognita* dla „ducha”. Postulaty historiograficzne (podszyte mesjańsko) przeobraziły się w postulaty historiozo-

⁴⁹ A. Czajkowska, *W poszukiwaniu „przedmiotu tragicznego” historii. Pawła Jasienicy wizja dziejów Polski*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005, s. 821.

⁵⁰ M. Kuziak, dz. cyt., s. 304.

ficzne, a te rychło w mesjańsko-profetyczną wizję, ugruntowaną stanami wizyjnymi bądź wprost *unio mystica*⁵¹.

Znamienne, iż ze spotkania tych dwóch totalności poznawczych Mickiewicz wybrnął nie poprzez doświadczenie historio-graficznej, -zoficznej, -teozoficznej narracji, lecz przez dopuszczający swobodę narracyjną i myślową *logos* mówcy, przez oralne doświadczenie prelekcji paryskich⁵². Lecz nie mało symptomów zapowiada ten kierunek już wcześniej.

Wielce znaczące było tu coś jeszcze: trzecia totalność. Nazwijmy ją >komunikacyjną<. Mickiewicz od połowy lat trzydziestych odchodzi od perswazyjnej koncepcji oddziaływania na odbiorcę, od właściwego retoryce oddziaływania na słuchacza. Retoryką i sofistyką zresztą gardził. Stąd nie do zaakceptowania byłaby dlań dyrektywa Platona, by indywidualizować oratorską siłę apelu w odniesieniu do konkretnego słuchacza, którego najpierw należałoby psychologicznie poznać, >rozgryźć< tajemnice jego duszy: „Ponieważ moc mowy – dowodził Platon – służy właśnie oddziaływaniu na dusze, przeto ten, kto chce być mówcą, musi wiedzieć, jakie są rodzaje dusz”⁵³. U Mickiewicza inaczej: pisane czy mówione słowo kieruje się do wszystkich, do emigranckiej i pozostałej w kraju narodowej grupy, rzeszy, wspólnoty. Może je ona w całości przyjąć lub... w całości odrzucić. Czyniąc jedno lub drugie, opowie się po stronie dobra (tak!) lub zła (nie!).

Historia polska, zbyt lekko przez historyków literatury okrzyknięta zupełną klęską pisarza, była w istocie zrazu projektem historiograficznym. Cóż z tego, skoro zdradza wszelkie cechy, które powiodą Mickiewicza w inną stronę. To tekst posiadający aż dwa punkty inicjalne, które wzajem siebie istnieją – by jeszcze raz posłużyć się klasyczną egzegezą *Ksiąg narodu* – w figuralnym związku: „Wykład figuralny tłumaczy jedno realne, historyczne wydarzenie drugim realnym, historycznym wydarzeniem”⁵⁴. Otóż Mickiewicz zaczyna swój wywód tak:

Z głębi Azji przed czasami Abrahama wyszło z pokolenia Jafeta plemię, które później nazwało się Sławianami. [...] Sławianie, udający się w strony dla siebie przeznaczone, wynieśli spod namiotu patriarchów odwieczne podania religijne:

⁵¹ Mickiewicz jednak, co sugerowano niegdyś, nie popadł w jakieś szaleństwo. Przyznaje to nawet duchowny-badacz: ks. B. Miązek, *Mickiewicz w Kole Towiańskiego. Zarys problematyki*, „Pamiętnik Literacki”, tom XIII, Londyn 1998, s. 29: „Nawet wykład z dnia 19 marca, który był najwyraźniej poświęcony nauce Towiańskiego, był na wysokim poziomie, opracowany rzeczowo, wygłoszony z wielką wewnętrzną siłą”.

⁵² Zob. M. Sokołowski, *Tajemnica słowa. Mickiewicz wobec oralności i piśmienności*, w: *Tajemnice Mickiewicza*, red. M. Zielińska, Warszawa 1998. A. Nawarecki, *Dlaczego przestał pisać?*, w: tegoż, *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*, Katowice 2003.

⁵³ Platon, *Faidros*, dz. cyt., s. 69.

⁵⁴ Z. Stefanowska, dz. cyt., s. 44.

o Bogu stwórcy świata, o duchu, który stawszy się złym wojnę z Bogiem toczy, o dawnym szczęściu i potędze człowieka, o jego upadku, a stąd o potrzebie błagania bóstwa ofiarami, na koniec nadzieje o lepszej przyszłości. Cały ten skarb podań złożony był w pamięci starców: [...] (s. 9)⁵⁵.

Indyjska topogeneza „Sławian” nie jest niczym nadzwyczajnym, podobnie jak podział plemienia na dwie grupy o odmiennych cechach antropologicznych⁵⁶. Prawdziwie istotne okazuje się co innego: nie językowa, lecz obrazowa stylizacja introdukcji *Historii polskiej*. Język nawet „udaje” dyskurs antropologiczny. Obrazowanie wskazuje, że imaginacja dziejopisa posłużyła się toposem *exodusu*, biblijnym obrazem ludu wybranego, wędrującego do swych ziem⁵⁷. Jak Izraelici, tak Sławianie niosą ze sobą depozyt wiary w „Boga stwórcy”, który będzie musiał być dopełniony Objawieniem, przymierzem i powierzeniem misji ludowi wybranemu. Myślenie analogiczne splota się więc tutaj z myśleniem figuralnym i symboliczno-mitycznym. *Per analogiam* do *Księgi Wyjścia* – „z głębi Azji” wychodzi plemię, „które później nazwało się Sławianami”. Symboliczne wyjście przekształca się w mit fundacyjny całej społeczności Słowian. Jego dwa najistotniejsze elementy to: antropologiczne zróżnicowanie, które z biegiem czasu przekształci się w podziały stanowe i narodowe, a potem w antagonizm wewnątrzsłowiański. Wreszcie drugi element: wiara w Boga-Stwórcę, którą dopełni chrześcijaństwo, a przypieczętuje i ukierunkuje mesjanistyczny kerigmat narodu polskiego w XVIII i XIX wieku. Tego już nie ma w *Historii polskiej*, lecz – jak sądzę – miało w niej być.

Przyniesienie z Indii, „odwiecznych podań religijnych” prefiguruje z kolei otrzymanie, przyjęcie chrztu przez Polskę w X wieku. Dlatego historia Słowian i Polan zaczyna się w tekście Mickiewicza po raz drugi. Opowiadając *Dzieje mityczne Sławian pod Lechami*, Mickiewicz może rozpocząć II. księgę dzieła: *Królestwo polskie w rodzinie Piasta aż do podziału państwa*. Od

⁵⁵ Wszystkie cytaty z *Historii polskiej*: A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Rocznicowe 1798–1998, tom VII, *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, opr. J. Maślanka, dz. cyt. Numer strony tuż po cytacie.

⁵⁶ Pomijamy w cytacie ten fragment. Zob. komentarz: *Objaśnienia wydawcy*, w: A. Mickiewicz, wyd. cyt., s. 296. Tu o dwóch typach Słowian: jasnowłosych chłopach i ciemnowłosej szlachcie. O pochodzeniu Słowian z Indii w teoriach Walentego Skorochoda Majewskiego, wyłożonych w dziełach *O Sławianach i ich pobratymcach* (1816) i *Rozkład i treść dzieła o początkach licznych narodów sławiańskich* (1818): J. Tuczyński, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, s. 52–55.

⁵⁷ *Praktyczny słownik biblijny*, pod red. A. Grabner-Haidera, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 620: „Wyjście staje się głównym wydarzeniem kierowanej przez Boga historii i świadectwem, że Jahwe od początku towarzyszył swojemu ludowi, ratował go, gdy ufał on swojemu bogu”.

tego momentu dzieje Europy żywo splatają się z dziejami Polski, której chrystianizacja ma sens opatrnościowy i jest zamierzona, że tak powiemy, na dłuższą skalę czasu jako specjalna misja. Niewątpliwie chrzest 966 roku był jednak w przekonaniu Mickiewicza koniecznym, nieodzownym i przygotowanym przez Opatrzność momentem włączenia Polski w metahistoryczny plan dziejów:

Już od wieków dziesięciu szerzyło się po świecie chrześcijaństwo. Słowo Syna Bożego nie było nowym, po ludzku wymyślonym systematem, zastosowanym do chwilowych potrzeb i okoliczności, ale dopełniało i objaśniało wszystkie odwieczne, powszechne podania. Wszędzie od wieków wiedziano o upadku człowieka i przyszłym jego wybawieniu (s. 43; podkr. – moje).

Quasi-religioznawczy charakter wywodu ma sekundarne znaczenie. W tym historio-graficznym dziele raz po raz – w momentach kluczowych i równie istotnych – wybłyskują historio-zoficzne i profetyczne zasady wyobrażania sobie dziejów. Jeśli „warto szukać w wykładach paryskich nie tylko ideologii mesjanistycznej, lecz także śladów własnej drogi duchowej Mickiewicza”⁵⁸, to w odniesieniu do *Historii polskiej* zasadne jest raczej zdanie, że warto w niej śledzić nie tylko warsztat historyka-profesjonalisty (amatora?), lecz także ślady osobistych, lecz właśnie mesjanistycznych przekonań Mickiewicza o porządku dziejów.

Jeszcze jeden element poddajmy analizie. Oto w pierwszym zdaniu pojawia się informacja: „Z głębi Azji przed czasami Abrahama wyszło z pokolenia Jafeta plemię, które później nazwało się Sławianami” [podkr. – moje]. W zdaniu piątym czytamy: „Sławianie, udając się w strony dla siebie przeznaczone, wynieśli spod namiotu patriarchów odwieczne podania religijne”. Zatem: wędrówka plemienia miała swą nadprzyrodzoną teleologię i z góry przeznaczony przestrzenny *topos*, czyli ziemie środkowej i wschodniej Europy. Dlaczego? Bowiem był to lud z pokolenia Jafeta, lud biblijny. Mit etnogenetyczny Polaków jest mitem biblijnym. Określa Polaków jako potomków Seta, który narodził się podług *Księgi Rodzaju* po zabójstwie Abela przez Kaina. Potomkami Seta są zaś wszyscy inni ludzie, w tym biblijny Noe. Z kolei: „Noe zaś, gdy był pięciuset lat, zrodził Seta, Chama i Jafeta”⁵⁹. Dalej te dzieje z *Księgi Rodzaju* dobrze znamy: potop, przymierze, pijaństwo Noego, którego nagość okrywają Sem i

⁵⁸ M. Piwińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*, w: A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, przeł. L. Płoszewski, wybór, wstęp, opr. M. Piwińska, Kraków 1997. Tom I, s. 62.

⁵⁹ *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 2000, s. 38.

Jafet, a w konsekwencji dokonuje się przeklęcie Chama i pobłogosławienie Sema i Jafeta: „Niech rozszerzy Bóg Jafeta, / i niech mieszka w namiectach Semowych, / a Chanaan niech będzie niewolnikiem jego”⁶⁰. Również namiot, spod którego plemię Słowian wynosi pierwotne wierzenia, to symboliczny obraz pierwotnego domu biblijnych Izraelitów, a także obraz pradawnej świątyni, „przenośnego sanktuarium z czasów wędrówki przez pustynię”, więc symbolicznie złączonego z *exodusem*⁶¹.

Po cóż Mickiewiczowi w dziele historiograficznym ta biblijno-mityczna etnogeneza? Odpowiedź najprostsza brzmi: uszanował w ten sposób wielowiekową tradycję szlachty, która swe pochodzenie, ale i nierówności stanowe (szlachcic – chłop) widziała objaśnione w opowieści o trzech synach Noego⁶². To możliwe, lecz sam Mickiewicz był z ducha demokratą. Jako historyk popełniał przecież także anachronizm. Wydaje się, że popełniał go celowo. Nawiązywał do Biblii – tworzył więc księgę dziejów Polski, a nie kolejną książkę na ów temat. Inicjalny topos *exodusu* jest więc też związany z toposem genezyjskim. Poza tym wolno sugerować, iż Mickiewicz celowo wpisał się w pewną tradycję dziejopisarską, charakterystyczną dla poetyki dawnych kronik. Z tym, że kroniki znane ówczesznie i to te najstarsze zaczynały się inaczej: *Kronika polska* Galla Anonima od listu do „patronów”, członków episkopatu, zaś *Kronika polska* Wincentego Kadłubka, zawierająca toż samo podanie o powstaniu narodu, od razu wprowadzała w istotę, w dialogi o historii⁶³.

Wieszcz – w jakim stopniu świadomie? – przywołując Jafeta, odwołał się do tradycji grecko-bizantyjsko-ruskiej. Konsekwentnie opowiadając się po stronie *latinitas*, pochodząc jednak ze „sfery pogranicza między *Slavia*

⁶⁰ Tamże, s. 43.

⁶¹ *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., s. 786-787: „W tym sanktuarium był obecny Bóg, w nim rozmawiał On z Mojżeszem przekazując przez niego ludowi swe wyrocznie. Budowa świątyni pozbawiła go dotychczasowego znaczenia”.

⁶² J. Tazbir, *W cudzym i własnym zwierciadle*, w: tegoż, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, s. 23: „W polskich kronikach doby renesansu (Maciej Strykowski, Marcin Bielski) często przypominano, iż książęta są potomkami Sema, szlachta Jafeta, chłopci zaś Chama. »Nie czyni się, Chamie, Jafetem« – prawi Strykowski. Przekonanie te podzielała nie tylko szlachta; również i chłopci odczytywali z *Biblii* wyrok skazujący ich na wieczne poddaństwo u szlachty.”

⁶³ O romantycznej „karierze” dzieła Wincentego: Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przeł. i opr. B. Kürbis, Wrocław 2003, s. CXV-CXXVI. Zob. także inspirujące, współczesne ujęcie dziejów bajecznych: J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, R. I i II, s. 7-64.

Latina i Slavia Byzantica”⁶⁴, Mickiewicz chyba bez z góry określonej koncepcji nawiązał do wzoru dziejopisarstwa reprezentowanego raczej przez staroruską *Powieść minionych lat*, niż *Kronikę* Thietmara. Właśnie kroniki bizantyjskie i wywodzące się z nich kronikarstwo ruskie „opisywały dzieje od stworzenia świata lub od Adama do wstąpienia na tron panującego cesarza”⁶⁵. W ten sposób zaczynała się *Powieść minionych lat*, którą spożytkował w swej *Kronice polskiej, litewskiej, żmudzkiej i wszystkiej Rusi* (1582) Maciej Strykowski; korzystali z *Powieści* Stanisław Sarnicki, Bartosz Paprocki, Kasper Niesiecki, potem Adam Naruszewicz, przekładał zaś ją biskup unicki Leon Kiszka. Popularyzacji kroniki przysłużyła się publikacja XII-tomowej *Historii państwa rosyjskiego* Mikołaja Karamzina w przekładzie Grzegorza Buczyńskiego w latach 1824–1830⁶⁶.

Znał *Powieść* także Mickiewicz. W prelekcjach paryskich omówił ją jako przykład postbizantyjskiego dziedzictwa, osądzając jej autora, za którego uważany był wówczas Nestor, wyjątkowo krytycznie: jako kompilatora i „odbicie pisarzy bizantyjskich”, co w ustach autora *Dziadów* było wyraźną inwektywą, albowiem: „Są to opowiadania ludu starego i obumierającego. Nestor ożywił tę suchość pisarzy bizantyjskich powabem prostoduszności”⁶⁷. Na tym tle „Gallus” (Gall Anonim), „Dytmar Merseburski” (Thietmar) i „Kosmas Praski” (Kosmas) to wzory historiograficzne, choć Kosmas „jest równie bezładny jak Nestor”⁶⁸.

Mickiewicz bezpośrednio lub pośrednio (choćby przez lekturę Naruszewicza) znał już wtedy, pisząc *Historię polską*, ruskie dzieło. Nie wzmiankuje go bezpośrednio, lecz wymowa opisu konstytuowania się państw słowiańskich dzięki zwycięskim najeżdżcom wyraźnie na to wskazuje. Po kilku latach, krytykując *Powieść* Nestora, profesor-prelegent wtrąci jednak do swej opinii zdanie mimochodem i nieświadomie odnoszące się do jego własnej *Historii polskiej*: „Za wzorem pisarzy bizantyjskich poprzedził swą księgę rodzajem wstępu, łączącego jego kronikę z historią powszechną”⁶⁹. Owa introdukcja – tak jak pierwsze zdanie *Historii polskiej* – kilkakrotnie wpisuje

⁶⁴ J. Axer, *Neolatynistyka i tożsamość narodowa – przypadek Europy Środkowowschodniej*, w: *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004, s. 265. Por. esej: M. Janion, *Polska w Europie*, „Nauka”, nr 1/2004, s. 7-30.

⁶⁵ H. Cichocka, hasło: *Kronikarstwo bizantyjskie*, w: *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 289.

⁶⁶ Referuję za: F. Sielicki, *Wstęp*, w: *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, przeł. i opr. F. Sielicki, Wrocław 2005, s. LXVI-LXX.

⁶⁷ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, tom VIII, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, opr. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1997. Wykład XII, s. 146.

⁶⁸ Tamże. Wykład XIII, s. 162.

⁶⁹ Tamże. Wykład XII, s. 146.

Słowian w dziedzictwo Jafeta. Nie jest to nic nowego, istotne staje się tu powinowactwo stylów myślenia o dziejach oraz siła, z jaką „Jafetowy” topos się pojawia w tak odległych czasowo dziełach:

Po potopie trzej synowie Noego rozdzielili ziemię – Sem, Cham, Jafet. [...] Jafetowi zaś przypadły północne kraje i zachodnie: [...] W Jafetowym zaś dziale siedzą: Ruś, Czudź i wszelkie ludy: Mera, Muroma, Weś, Mordwa, Czudź Zawołocka, Permianie, Peczora, Jamianie, Jugra, Litwa, Semgalowie, Kurowie, Letgalowie, Liwowie. L a c h o w i e zaś i Prusowie, i Czudowie przytykają ku Morzu Wareskiemu⁷⁰.

Sem zaś, Cham i Jafet, rozdzieliwszy ziemię i losy rzuciwszy, postanowili, aby nikt nie przekraczał działu bratniego i żył każdy w swoim dziale⁷¹.

Po zburzeniu zaś wieży [Babel – przyp. mój] i po rozdzieleniu narodów zajęli synowie Semowi wschodnie kraje, a synowie Chamowi – kraje południowe, Jafetowi zaś zajęli zachód i kraje północne⁷².

Nie to jest dziwne, że Mickiewicz zaliczył Polaków do jafetydów, potomków Jafeta biblijnego. Taką genealogię przypisywało sobie większość ludów europejskich, także niesłowiańskich. Również zwyczaj rozpoczynania kronik, dziejopisarskich dzieł od czasów, gdy na Ziemi pojawili się Adam i Ewa – nie był niczym nowym. Ciekawe i zdumiewające jest to, iż w *Historii polskiej* zastosował te rozwiązania człowiek o ambicjach historiograficznych z pierwszej połowy XIX wieku, pragnąc dać narodowi nowoczesną, odpowiadającą dramatyzmowi położenia historię narodową. I pisał te dzieje jafetydów-Polaków w Paryżu. To głęboko zastanawiające.

Nie trzeba cytować dalej. Lektura pierwszych kilkunastu stron dzieła Mickiewicza, owych dziesiątek imion ludów i plemion, dziesiątek nazw geograficznych, pokazuje, że Mickiewicz miał ten sam kłopot, co dawniejsi kronikarze: jak ogarnąć w narracji już nie kronikarskiej, lecz naukowo-dziejopisarskiej ogrom materiału historycznego o bardzo niepewnym statusie źródła historycznego. Topika księgi, *exsodusu*, *genesis*, owa symboliczno-mityczna etnogeneza, wzmocniona prefigurą >objawień< przyniesionych z Indii, które dopełni figura chrztu w 966 roku – wszystko to nie tylko podnosiło splendor dziejów narodowych, ale było próbą kreowania historiografii narodowej według symbolicznego, mitycznego, historiozoficznego i mesjańskiego wzorca; podług kodu mesjanistycznych *Ksiąg narodu*. Nazwaliśmy je

⁷⁰ *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, dz. cyt., s. 3-4 [podkr. – J. Ł.].

⁷¹ Tamże, s. 5.

⁷² Tamże. Nieco dalej (s. 6): „Gdy bowiem Włosi naszli na Słowian naddunajskich i osiadłszy pośród nich ciemnili ich, to Słowianie ci przyszedłszy siedli nad Wisłą i przezwali się Lachami, a od tych Lachów przezwali się jedni Polanami, drudzy Lachowie Lutyżami, inni – Mazowszanami, inni – Pomorzanami.”

antyhistoriografią lub historiografią idealną, epifaniczną. Jej wyraźny wykład dają introdukcje pierwszej oraz drugiej księgi *Historii polskiej*.

Po inwokacjach do Opatrzności autor *Dziadów* próbował pisać jak historyograf. To już jednak dla >dziejowizjonera<, jakim się stawał, nie mogło być ani interesujące, ani poznawczo odkrywcze. Wkrótce więc wrócił na szlaki profesji: w Collège de France. Najśluszniej zauważyła Maria Konopnicka – przeciwstawiając Mickiewiczowi Adama Asnyka – że ten pierwszy zainteresowany był nade wszystko taką postawą i takim słowem, które cechuje siłą oddziaływania, bezwzględna ufność w sprawczą moc własną i wizjonerstwo. Te moc wpływania na innych nazwała rozkazem: „Forma hasła jest z natury samej swojej – imperatywną. Hasło jest rozkazem, jaki duch mocny, naczelny daje w narodzie duchom słabszym, poślednim, nie dorastającym go miarą. (...) A potem – wieszcz i wódz musi wierzyć w sprawę, za którą bój wiedzie. Musi mieć nadzieję”⁷³. Nadzieja jednak skierowana jest zawsze na przyszłość (historii) lub wieczności (w rzeczach ostatecznych). Dlatego możemy rozumieć, z jakiego powodu rozkazodawca Mickiewicz w pewnym momencie całkowicie już utracił wiarę w sens żmudnego i pracochłonnego rozjaśniania przeszłości nawet za pomocą mesjanistycznego klucza i światła, a może – jeśli kto woli – wytrychu. Wolał, mimo wszystko, „wieszczę widzenie jutra”, które „słowom jego nadaje potęgę rozkazu”⁷⁴.

7. Lozańskie zapowiedzi

Na drodze przemian Mickiewiczowskiego myślenia o dziejach, której punkt dojścia stanowią wykłady w Collège de France, znajdują się także prelekcje lozańskie (2 XI 1839 – 26 VI 1840). Wprawdzie odślaniają raczej obraz Mickiewicza-filologa, poety-hermeneuty kultury antycznej, lecz zarazem zawierają wskazówki dotyczące sposobu postrzegania przez Mickiewicza tego sposobu uprawiania historiografii, którego wykładowca nie ceni, jaki wręcz odrzuca. Rzecz dotyczy Edwarda Gibbona, autora *Zmierzchu i upadku Cesarstwa Rzymskiego* (1774–1778), które to dzieło romantycy polscy studiowali najczęściej w przekładzie francuskim lub niemieckim⁷⁵. Pomijając już główną tezę Gibbona, iż chrześcijaństwo przyczyniło się do

⁷³ M. Konopnicka, *O Adamie Asnyku słów kilka*, w: tejże, *Publicystyka literacka i społeczna*, wybór i opr. J. Baculewski, Warszawa 1968, s. 274-275. Pierwotny druk: „Biblioteka Warszawska” 1987, t. III.

⁷⁴ Tamże, s. 275.

⁷⁵ O polemice Zygmunta Krasińskiego z Gibbonem w *Irydionie* zob. J. Fiećko, *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu*, Poznań 2005, s. 226-235.

upadku Rzymu, można bez trudności zauważyć odmienność strategii pisarskiej Anglika: przesyconej krytycyzmem wobec źródeł, opartej na racjonalistycznym podejściu do zagadnień objawienia chrześcijańskiego, niewolnej od ironii i uszczypliwości wobec judaizmu oraz chrystianizmu. Gibbon pisał z pozycji człowieka należącego do epoki, w której wiara ulega wypaleniu; interpretował historię chrześcijaństwa i Cesarstwa w duchu protestanckim. Mistyczna, irracjonalna, wprost teozoficzna aura dwóch ostatnich kursów prelekcji paryskich byłaby dla Gibbona zgorszeniem urągającym pewnikom rozumu. Podważając wiarę w cuda wśród pierwszych chrześcijan, historyk angielski ważył się na polemiki nawet z luteranami i anglikanami:

Cuda pierwotnego Kościoła po uzyskaniu sankcji wieków zostały ostatnio zaatakowane w bardzo swobodnej i pomysłowej rozprawie, która, chociaż ze strony ogółu spotkała się z przyjęciem jak najbardziej przychylnym, wśród teologów zarówno naszego, jak i innych Kościołów protestanckich Europy wywołała, zdaje się, powszechne zgorszenie. Na nasze odmienne poglądy w tej sprawie znacznie bardziej od wszelkich określonych argumentów wpływają dawno w nas zakorzenione nawyki badań i rozmyślań, a zwłaszcza dowody w takiej mierze, w jakiej przyzwyczailiśmy się ich wymagać w odniesieniu do cudownych wydarzeń⁷⁶.

Sceptyczne podejście wobec cudów i wszelkiej taumaturgii badacz ilustrował obficie pismami Ojców Kościoła. Czynił to przy tym z nieukrywanym brakiem bezstronności, podważając kolejno cytowane relacje lub ironizując na ich temat. Dostrzegł to Mickiewicz, wpisując Gibbona w szeroko pojęty prąd, nurt racjonalistyczny w kulturze europejskiej. Nurt ślepo przywiązany do wzorów antycznych, antropocentrycznych, przejawiający wobec chrześcijaństwa (i generalnie „wiary”) agresywne skłonności demitologizacyjne, by posłużyć się XX-wieczną terminologią Rudolfa Bultmanna⁷⁷. Tak więc pospołu holenderski filolog Tyberiusz Hemsterhuis, Edward Gibbon i Goethe spotkali się w pierwszym lozańskim wykładzie Mickiewicza z przyjęciem nader chłodnym:

Ta śmieszna nienawiść do chrześcijaństwa wdarła się razem z erudycją do pracowni najznakomitszych uczonych. Rozumny i miły Hemsterhusius miał zwyczaj mawiać, że za tekst jakiegoś tam pisarza greckiego oddałby całe fury [pism] Ojców Kościoła: *emerem plaustris Patrum Ecclesiae*. Gibbon sfatsował z nienawiści do tychże Ojców wielką część swoich *Dziejów*. Na koniec Goethe odważył się

⁷⁶ E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, przeł. Z. Kierszys, Warszawa 1995, tom 2, s. 26-27.

⁷⁷ Zob. R. Winling, *Teologia współczesna 1915–1980*, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 45: „Myśl współczesna, uformowana przez naukę, nie może już przyjmować obrazu świata wypracowanego przez myśl mityczną. Zadaniem teologii, świadomej tej sytuacji, jest odtąd admitologizowanie przekazu nowotestamentowego i wydobywanie z niego twierdzeń najważniejszych. [...] Wykładnia, jaką postuluje, nie jest natury kosmologicznej, lecz antropologicznej i egzystencjalnej”.

powiedzieć w druku, że kult nimf, satyrów, a przede wszystkim kult Fatum, uważa za najrozumniejszy i najodpowiedniejszy dla natury ludzkiej⁷⁸.

Profesor-poeta dopatrywał się w tej laudacji antyku przede wszystkim zgubnych „następstw moralnych”, w tym predylekcji do repoganizacji Europy i w konsekwencji krwawej rewolucji francuskiej. W konsekwencji Mickiewicz potępił wszystkie te nurty, które miały swój początek w Renesansie i w powrocie do kultury łacińskiej w wydaniu antyczno-pogańskim: „Dla nich nie istnieją ci poeci [Dante, Tasso – przyp. mój], a co może jeszcze dziwniejsze, mało szanują Greków. Co nie jest łacińskie, nie jest ludzkie”⁷⁹. To ostatnie zdanie wybrzmiewa tonem inwektywy. Mickiewicz wprowadził docenił Gibbona jako odnowiciela nowożytnego myślenia historycznego, filologicznego, ale i ukazał go jako jednego z tych, którzy przyczynili się do odnowy zainteresowania greką i pismami Greków. Tym samym jednak Gibbon zepchnął znów łacinę i cały krąg kulturowy *latinitas* na drugi plan⁸⁰. Ta XIX-wieczna defensywa nurtu łacińskiego zmuszała Mickiewicza z kolei do jego obrony – także przed Gibbonem. Gibbon-historiograf i Gibbon-myśliciel wypadli zatem w oczach prelegenta wyjątkowo niekorzystnie. Ujmując rzecz w najwyższym skrócie, Mickiewicz zarzucał Gibbonowi i reprezentowanemu przez niego stylowi historiografii:

Po pierwsze – stronniczość, antychrześcijańskie nastawienie, zakorzenienie w racjonalistycznym i oświeceniowym stylu rozumowania; następnie niechęć do tych pisarzy łacińskich, których dla odmiany Mickiewicz zaliczał do grona „najpobożniejszych”: „Juwenka, Prudencjusza, Sydoniusza Apolinarisa”⁸¹.

Po wtóre – autor *Ksiąg narodu* odrzucał materialistyczne podejście do dziejów, wyrażające się w apologii tyranii, w despotyzm i absolutyzm. Myśliciel-racjonalista, taki jak Wolter czy Gibbon, nieodmiennie jawił się w oczach Mickiewicza jako propagator nienawiści do Polski, jako rusofil, projektodawca rozbiorów Rzeczypospolitej, a w końcu chwalcą tego, co Aleksander Wat nazywał znacznie później „naturą faustowską” dyktatorów. Wykłada Mickiewicz:

⁷⁸ Wykłady lozańskie cyt. za: A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe 1798–1998*, tom VII, wykłady lozańskie zrekonstruował i przeł. J. Kowalski, wyd. cyt., s. 168–169.

⁷⁹ Tamże, s. 169.

⁸⁰ Zob. studia: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej. Perspektywa polska*, red. J. Axer, Warszawa 1995.

⁸¹ A. Mickiewicz, *Wykłady lozańskie*, s. 251: „Jeżeli Bayle, Wolter i Gibbon powołują do życia w literaturze Jewenka, Prudencjusza, Sydoniusza Apolinarisa, to jedynie po to, aby odrzucić ich w zapomnienie z brzemieniem strasznego oskarżenia. Według historii i filozofii ubiegłego wieku poeci chrześcijańscy byli rzekomo istnymi kazicielami, istnymi niszczycielami języka łacińskiego, jakimiś dzikusami, Wandalami, najeźdźcami świata literackiego”.

Gibbon, który nie może być pomówiony o osobisty interes w tej sprawie [jak Wolter – przyp. mój] i z pewnością nie otrzymał podarunków od dworu rosyjskiego ani nie miał żadnych stosunków z królem pruskim, podziwia Dżyngis-chana i Tamerlana, podziwia systemat mongolski. Zachodzą związki między systemem materialistycznym a systemem urzeczywistnionym przez Mongołów, później ugruntowanym w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Według obliczeń jednego statystyka Dżyngis-chan wytepił więcej ludzi niż Rzym podczas wszystkich wojen republiki i cesarstwa, wliczając w to wojny Juliusza Cezara! I oto ten wielki niszczyciel był przedmiotem podziwu i pochwał Gibbona. Można by stąd łatwo wywnioskować, ku komu by się skłaniał Gibbon, gdyby wydawał sąd o dziejach Słowiańszczyzny⁸².

Po trzecie – Mickiewicz podważał główną tezę Gibbona, którą zresztą wyostrzył i skonfrontował ze sposobem myślenia o chrześcijaństwie rozpowszechnionym w Rosji. Dostrzegał więc w *Zmierzchu i upadku Cesarstwa Rzymskiego* swoisty odwet rozumu za zniszczenie idolatrii, jakiej oddawała się kultura antyczna, w istocie traktująca panteon greckich oraz łacińskich bóstw i bogów jako rodzaj parawanu, kamuflażu, za którym rozwija się i emancypuje samodzielny rozum ludzki:

Sławny historyk Gibbon, słysząc kapucynów śpiewających nieszpory w świątyni na Kapitolu, zrozumiał po raz pierwszy dzieje upadku państwa rzymskiego; pojął, że państwo zniszczyła idea, której kapucyni byli przedstawicielami. Temu zawdzięczamy jego *Historię*. Postanowił pomścić to państwo, które dlań było ideałem racjonalizmu i mnożąc tomy poświęcił walce z chrześcijaństwem. Ale nienawiść przeciwko kapucynom musiała być jeszcze głębsza w Rosji⁸³.

Po czwarte – pisarz wreszcie już w drugim kursie prelekcji wyraźnie odkrywał mesjanistyczno-spirytualistyczne fundamenty swej wizji dziejów. Niewątpliwie stłumił je w dużym stopniu w I i II kursie rygor XIX-wiecznej naukowości, obowiązującej w prestiżowym Collège de France. Wszelako raz po raz dawała o sobie znać predylekcja do historiozofizacji dziejów, która w końcu przybrała kształt mistyczno-teozoficznej myśli Andrzeja Towiańskiego. Jej antywzór to historiografia oświeceniowa reprezentowana przez Gibbona, Woltera czy Hume’a jako autora sześciotomowej *History of England* (1754–1762). Racjonalistyczną egzegezę świadectw historycznych cechuje bowiem – zdaniem Mickiewicza – indyferentyzm moralny, wrogość wobec religii, a ponadto właściwa rozumowi nieumiejętność empatycznego i intu-

⁸² A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, tom VIII, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, opr. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 592–593. Por. A. Wat, *Rapsodie polityczne. Eseje*, wstęp O. Watowa, nota redakcyjna K. Rutkowski, Warszawa 1987.

⁸³ A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, tom IX, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, opr. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 108. Nawiązanie do znanych Mickiewiczowi *Pamiętników Gibbona*, w których w ten sposób opisał on genezę swego głównego dzieła.

icjonistycznego wniknięcia w duchową, moralną i opatrnościową istotę wydarzeń historycznych.

Opis i wyjaśnianie właściwe historiografii oświeceniowej zostają przeciwstawione rozumieniu, przeżyciu przeszłości, a w końcu ich duchowej >deszyfracji<, odkodowaniu przesłania Boga, wiecznego Pana Dziejów, skierowanego poprzez księgę dziejów do zanurzonego w rzece czasu człowieka historycznego. Historiografię wypiera zrazu historiozofia, a w końcu (kursy III i IV) staje się jasne, iż także jądrem historiozofii są profecja oraz towianistyczna teozofia⁸⁴. Metahistoria chrystianizmu oraz historio- oraz teozofia towianizmu przesłaniają i zastępują subiektywną, ułomną historiografię, tworzoną z ludzkich, a nie boskich perspektyw. Dlatego w konsekwencji Mickiewicz – zwalczający rusofilę intelektualistów zachodnich takich jak Wolter, pani de Staël i Herder – może sobie pozwolić na przeciwstawienie *Historii Rosji* Mikołaja Karamzina (jako wzorca pozytywnego) negatywnie ocenianemu piarstwu historycznemu Anglików-racjonalistów:

Karamzin stylem swym dorównywa niezaprzeczenie Gibbonowi i Hume'owi; pod innym jednak względem góruje nad nimi: ma bowiem więcej duszy, jest prawdziwy. Gibbon, zawsze chłodny, zapala się wtedy tylko, gdy nastaje na dogmaty chrześcijańskie⁸⁵.

By opisać historię, trzeba więc mieć: duszę, okazywać wrażliwość na wewnętrzną prawdę ludzi innych epok, na przykład na ich religijne przekonania, lecz należy też – jak Karamzin, gdy potępiał czasy Iwana Groźnego – wykształcić w sobie i aktywizować za każdym razem zmysł moralny, czyli sumienie. Ono zaś, jak przekonywał Mickiewicz, głuchnie i milknie, gdy nad spojrzeniem moralisty zwycięża w historyku racjonalistyczny ogłód. W historiografii zachodniej widział więc już tylko racjonalistyczną dekadencję kultury, źródła odnowy dostrzegając równocześnie w słowiańskiej duszy historiopisarza-proroka.

⁸⁴ Surowo oceniał tę postawę Krasiński. Zob. E. Szczeglacka, *Towianizm w świetle listów Zygmunta Krasińskiego*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”, Rok XXXVIII (2003), Warszawa 2004, s. 80: „Wobec towianizmu zajął stanowisko ortodoksyjne, nie uznał Towiańskiego za mistrza, odrzucił fanatyzm religijny, niejasne, spekulatywne objaśnienia procesów dziejowych. Jego zdaniem prawdy historiozoficzne domagały się uzasadnień logicznych i filozoficznych.”

⁸⁵ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, s. 343. Zob. rozważania o „etyzmie poznawczym”: E. Hoffmann-Piotrowska, *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004, s. 167-171 (*Koncepcja podmiotu poznającego*) i 220-229 (*„Nieograniczona ufność w rządy Opatrzności” – wizja dziejów*).

8. Perypetie „utraconego”

Mickiewiczowskie wizje historiografii – rozwijane przed prelekcjami paryskimi, inaugurującymi zupełnie nowy kurs epistemologiczny – w istocie zapowiadały radykalny przewrót, pneumatologiczną epistemologię okresu towianistycznego i potowianistycznego. Złożyło się na to wiele przyczyn, z których najważniejszą był deklarowany już od początku maksymalizm poznawczy podmiotu. Pytał on o rzeczywistość na wszystkich znanych poziomach (i sposobach) jej wyjaśniania, rozumienia, odkrywania, a równolegle pytania te kierował ku coraz to nowym obszarom rzeczywistości. Ku przeszłości, terażniejszości i ku przyszłości, której egzegezę prowadzić mógł już tylko fantasta, utopista lub profeta. Aktywność poznawcza obejmowała też coraz szersze kręgi faktów, relacji i związków: przeszłość Słowian eksplikowała dzieje Europy, dzieje Europy objaśniały dzieje świata, a te ostatnie proroczo wskazywały na sens jego terażniejszego, XIX-wiecznego stanu, w końcu zaś także na kierunek, w którym tenże świat podąży.

Analogicznie: literaturoznawca stawał się u Mickiewicza w końcu antropologiem, religioznawcą, etnografem i filozofem, a w końcu historiozofem, prorokiem i mistykiem czy nawet teozofem. Tak rozszerzające się coraz bardziej sfery pytań podmiotu i sfery tego, o co ów podmiot rzeczywistość zapytywał – domagały się idei regulatywnej. Do pewnego momentu pozostawał nią mesjanizm, zresztą ewoluujący i otwarty na impulsy zewnętrzne. W pewnym sensie nędzę stanu obecnego, „teraz” emigrantów objaśniał on narodową i ogólnoludzką przeszłością, ukazaną w wielkiej, genezyjskiej skali. Owemu „teraz” nadawał też sens w odniesieniu do zbawczej lub utopijnej przyszłości, którą realizowali emigranci z bożą pomocą i z boskim posłannictwem (*Księgi narodu*).

Projekty przeszłości do 1840 roku cechował jednak >realizm<. Dyskurs historiograficzny miał u Mickiewicza oczywiście cechy dyskursu patriotycznego, lecz takiego, w którym istotna jest indywidualna mikrohistoria (*Wezwanie do ziomków...*) i narodowa makro- i metahistoria (*Księgi narodu*)⁸⁶. Ważna pozostawała więc perspektywa subiektywna, ów filtr własnego „ja”, przez które powstaniec 1831 roku opowiadał wielkie wydarzenia, lecz razem funkcjonowała zawieszona nad mnogością indywidualnych mikrohistorii i opowiadań Historia Boska, mesjańska, ta, którą „z łaski bożej” głosił prorok⁸⁷. Makrohistoria mesjanistyczna Europy i świata niejako opromienia-

⁸⁶ Zob. uwagi o XIX-wiecznym dyskursie patriotycznym: M. Głowiński, *Kryzys dyskursu patriotycznego*, w: tegoż, *Skrzydła i pięta. Nowe szkice na tematy niemitologiczne*, Kraków 2004, s. 22-25.

⁸⁷ Por. inspirującą te tezy książkę: T. Wiślicz, *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, Warszawa 2004, szczególnie: s. 22-17, 53-59.

ła znaczeniem i boskim sensem historii poszczególnych ludzi, które złączone razem tworzyły historię narodu mesjańskiego. Umożliwiało to funkcjonowanie mechanizmu nieustannego balansowania między wydarzeniem opowiadany z człowieczej perspektywy a naddanym sensem mesjańskim, który profetycznie się objawiał. Dopuszczało więc swoisty historiograficzny realizm (*Wezwanie do ziomków*), który już jednak sygnalizował wobec dziejopisarstwa tendencje mityzacyjne, tak iż w końcu historiografię przekształciły one nie w pisaną, lecz głoszoną *ex cathedra* historiozofię i teozofię towianistyczną. Początki owa tendencja ma w *Księgach narodu*, rozwija się w *Nocie i Historii polskiej*.

Jeśli w analizowanym okresie lat 1820–1840 narodziny i rozwój mesjanizmu spełniły funkcję regulatywną, to trzeba też zauważyć, iż towianistyczna epifania była tylko ukoronowaniem i ostatecznym sprzęgnięciem w jeden system, w jedną opcję czy jedno spojrzenie ogromnego obszaru przeszłości, którą Mickiewicz zapytywał o coraz większą ilość zagadnień. Ażeby nie ulec tendencjom chaosogennym (czego zapewne miał świadomość!), musiał poznawczo otworzyć się na epistemologiczny eksperyment, jakim było całkowite uwewnętrznienie wiary (pewności) w spirytualistyczny sens, symboliczny kod dziejów całego kosmosu. Tak bramy przeszłości, jak i przyszłości otwierał teraz klucz objawień towianistycznych.

Oznaczało to koniec tendencji, którą określaliśmy jako historiograficzny realizm, który zastąpił historio- i teozoficzny irracjonalizm. Wiara wyparła eksplikację, a nawet relacje świadków o przeszłości. Profecja zdyskwalifikowała rachuby polityczne czy przewidywanie procesów społecznych⁸⁸. W III i IV kursie prelekcji sam profesor-poeta stał się objawicielem i zarazem częścią objawionego, elementem już objawiającego się i tego, co ma zostać objawione. Czyli owej Boskiej Myśli, planu dziejów, w których każdy naród, w tym idealna wspólnota Polaków-emigrantów, dopełnia powierzona przez Stwórcę misję. Historyk jako rozjaśniacz Boskich tajemnic – i to było zgodne ze stanowiącą kwintesencję romantyzmu myślą Carlyle’a, gdy ten pisał o figurze wieszczki (*vates*) tak: „Teraz zaś powiem, że jeśli ktokolwiek zapomniał o tej boskiej tajemnicy, to *Vates* – prorok czy poeta – przeniknął ją, i jest człowiekiem zesłanym tu, aby w sposób bardziej uderzający ją rozświetlić”⁸⁹. Cóż, historyk-naukowiec w XVIII-wiecznym znaczeniu zdobywał wiedzę kształcąc się stale i badając dzieje. Romantycznemu histo-

⁸⁸ Odwołuję się – jako punktu wyjścia własnych obserwacji – do sceptycznych tez rozprawy: S. Amsterdamski, *Możliwość przewidywania i przewidywanie możliwości*, w: tegoż, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 136-170.

⁸⁹ T. Carlyle, *Bohaterowie*, dz. cyt., s. 79. O twórczości filozofa zobacz: A. Małecka, *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle’a*, Kraków 1996.

rykowi i wizjonerowi wiedza ta została objawiona, a on sam okazywał się kimś z łaski niebios zesłanym...

W takim kontekście istotnej przemianie uległ i podmiot, i przedmiot procesu poznania przeszłości. Oczywiście – podmiot ów okazywał się teraz „istotowo”, „duchowo” tożsamy z całą nieogarnialną dotychczas rzeczywistością: tak w przeszłości, jak w przyszłości. Zniesienie dualizmu podmiotowo-przedmiotowego otwierało z kolei sferę głębokiego zjednoczenia, empatycznego wniknięcia w przeszłość i profetycznego w przyszłość. Przeszłość – czyli to, co utracone – była oto konstytutywną częścią tego, co podług praw Boskiego planu wobec dziejów właśnie t e r a z się dzieje. To, co utracone, okazywało się więc nie tylko częścią terażniejszości XIX-wiecznej, lecz – tu zawodzi współczesna racjonalność – integralnym elementem tego, co n a s t ą p i. „Było”, „jest” i „będzie” tworzyły przeto metahistoryczną, spirytualną Wielką Całość planu Stwórcy.

Doświadczenie historyczne (lepiej: spirytualistyczno-historiozoficzne) towiańczyka niewiele jednak miało wspólnego z modnymi dwa wieki później teoriami historiograficznymi. Nawet uznana przez odbiorców i jej autora za „romantyczną” teoria historiograficznego narratywizmu Franka Ankersmita ukierunkowana była w istocie – gdy zmierzyć ją z myśleniem Mickiewiczowskim – antyromantycznie⁹⁰. Owe „ruchy odkrycia (straty) i odzyskania przeszłości (miłość), które wspólnie ustanawiają rzeczywistość doświadczenia historycznego”⁹¹, pozostają u Ankersmita ledwie „*Sehnsucht* (by użyć najodpowiedniejszego słowa) wobec tego, co na zawsze pozostanie poza naszym zasięgiem”⁹². Otóż romantyczne doświadczenie Mickiewicza-towiańczyka nigdy na tęsknocie się nie kończy, nie estetyzuje tęsknoty (*Sehnsucht*) przez historiograficzną narratywizację, lecz bezwzględnie włącza przeszłość w profetyczną przyszłość narodu, Europy, świata. XX-wieczna teoria zaspokaja potrzebę wzniosłości, której podmiot tęskniący doznaje przeżywając przeszłość: „Z tego też względu zarówno świadomość historyczna, jak i samo piarstwo historyczne zawsze pozostaną wyspami, które otacza morze wzniosłości”⁹³. Jest to, konkluduje badacz, „w najwyższym stopniu problem niepraktyczny”⁹⁴; więcej jeszcze – dowodzi on, iż: „Z

⁹⁰ Zob. E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Kraków 2004, s. 23: „Podejście Ankersmita może się także wydać mistyczne (nie w sensie religijnym, lecz w sensie podobnym do »doświadczenia wewnętrznego« Georges’a Bataille’a)”.

⁹¹ F. Ankersmit, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: tegoż, dz. cyt., s. 47.

⁹² Tamże, s. 48.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże. Por. rozważania o przeszłości i wzniosłości: J. Płuciennik, *Figury niewyobrażalnego. Notatki z poetyki wzniosłości w literaturze polskiej*, Kraków 2002, s. 105-119.

powyższych rozważań wynika, że doświadczenie historyczne oferuje nam rodzaj doświadczenia, które zerwało swoje związki z prawdą. Nie ma prawdy (lub fałszu) bez istnienia języka wyrażającego prawdę”⁹⁵.

Takie postawienie problemu nie ma jednak nic wspólnego ani z „realistycznym”, ani z „mistycznym” odgałęzieniem Mickiewiczowskiej historiografii i historio-zofii, w której rzeczywistość nie dzieje się sama, a przeszłości nie przeżywa się dla siebie, dla samego „przeżycia”. Rzeczywistość Mickiewicza nie tyle rozwija się według praw postępu, ile odsłania swą boską prawdę dzięki ludzkiemu czynowi i aktywności. Jest przy tym nie tylko pełna prawd i fałszów, ale są to prawdy „objawione” lub fałsze uczynione z podszeptów metafizycznego zła, osobowego diabła, *dia-bolus*, szatana dziejów, miesającego języki i rozdzielającego ludzi i narody.

Tak zwany „f a k t” zostaje w myśleniu romantycznym poddany wielostronnej obróbce. Na fakty historii nie patrzy się tu bezinteresownie. Dokonawszy ich wyboru, potem werbalizacji lub unaocznienia („opowiadanie”), natychmiast dokonuje się też ich kontekstualizacji (epoka, kontynent, ludy) i upolitycznienia (tak powie sceptyk) bądź historiozofizacji. Dla Mickiewicza oznacza to rozpatrywanie danych z przeszłości w perspektywie przyszłości Polski. W istocie tak określone zachowania wobec „utraconego” oznaczają k r e a cję przeszłości. Towarzyszy jej nieodmiennie proces wartościowania, etycznej oceny, bardzo widoczny już w *Księgach narodu*. „Utracone” – szczególnie ta dobrze oceniona jego część – zostaje następnie zinstrumentalizowane, użyte praktycznie jako narzędzie kształtowania rzeczywistości i przyszłości.

Romantyczna przeszłość ulega więc podwójnej „bellicyzacji”: stając się w wizji tego, co było, polem walki Dobra ze Złem, jak też stając się walki właśnie się toczącej orężem o wolność. Jako taka narodowa przeszłość zostaje również zegzystencjalizowana, ale nie jako Ankersmitowskie doświadczenie „niepraktyczne”, lecz jako wzniosłe doznanie najgłębszej, moralnej prawdy o przeszłości narodu i rodu ludzkiego, utwierdzające podmiot doznający wzniosłości w wierze w sens teraźniejszości i tryumf w profetycznie zapowiedzianej przyszłości. Tak doświadczona przeszłość, fakty lub to, co „utracone”, ulega z kolei – opisaną już – epistemologicznej tendencji do wszechobjaśniania. Pojedyncze wydarzenia obrastają coraz szerszymi kontekstami i coraz więcej zadaje im się pytań na coraz to nowych poziomach, by w końcu postawić te fundamentalne: jaki jest „ostateczny” sens człowie-

⁹⁵ Tamże, s. 50. Owa „prawda” jest jednak (więcej: musi być) dostępna. W tym i Mickiewicz, i Słowacki są zgodni. Ten pierwszy zalecał jednak w *Wezwaniu do ziomków* zbieranie świadectw, gdy ten drugi deifikował moce wyobraźni jako siły przenikającej przeszłość. Zob. A. Kowalczykowa, *Słowacki*, Warszawa 1994. Rozdział: *Poeta wobec historii*, s. 303-313.

ka i świata, ich źródło i cel. *Genesis* i *apocalypsis* rodzaju ludzkiego i kosmosu – oto punkt dojścia. Oto w ogóle >punkt< godny rozpatrywania.

Finalnie najdrobniejsze wydarzenie przeszłości dostępuje eschatologizacji, staje się tym zawsze nieprzypadkowym elementem łańcucha zdarzeń, tworzącego ów Boski plan Wielkiej Całości dziejowej, wiodącej człowieka ku zbawieniu. Gdy procesy owe ulegają zapisowi – zrazu u Mickiewicza historiograficznemu, potem historio- i teozoficznemu przekształceniu – ich porządkowanie w formę „opowiadania” podlega już specyficznym regułom procesów takich, jak: mityzacja, figuralizacja, apologizacja, epopeizacja i w końcu epifanizacja przeszłości, gdy jest ona po prostu mistycznym objawieniem. Dzieje się tak i u Mickiewicza-pisarza historycznego (*Historia polska*), i u Mickiewicza-prelegenta i profesora (prelekcje paryskie)

Wobec nastrajającej wanitatywnie konkluzji *tempus figit* i nazbyt moralistycznie wybrzmiewającej prawdy, iż *historia magistra vitae est*, Mickiewicz nie mógł przyjąć pasywistyczno-utopistycznej postawy. Wiedział bowiem, że nie tylko płynie czas, ale i z czasem wpływają niekiedy do morza zapomnienia całe narody. Przypominał o tym Julian Ursyn Niemcewicz w *Śpiewach historycznych*; podkreślał to Maurycy Mochnacki, tworząc projekt kultury narodu rozpoznającego siebie w jestestwie swoim⁹⁶. Wiedział Mickiewicz, że istnieje taka historiografia, która ocalając wydarzenia przeszłości, nie ocala kultur i społeczeństw, które ją tworzą. Najpiękniej może jej sens wyraziła Anna Komnena (1083–1153), córka bizantyjskiego cesarza Aleksego I Komnena (1048–1118), w inwokacji słynnej *Aleksjady*:

Czas płynie bez przerwy wartkim prądem, zagarnia i unosi ze sobą do otchłani zapomnienia wszystko, co się dzieje, zarówno zdarzenia błahe, nie warte uwagi, jak i wielkie, godne pamięci. Sprawia on, iż rzeczy ukryte stają się – według słów znanej tragedii – jawne, zakrywa natomiast to, co było widoczne. Lecz nauka historii jest tamą silniejszą od potoku czasu. Stawia ona poniekąd zaporę czasowi, któremu oprzeć się niepodobna. Wszystkie zdarzenia, jakie tylko może uchwycić, zatrzymuje i nie pozwala, by ześliznęły się w przepaść zapomnienia⁹⁷.

Ta introdukcja dzieła wciąż głębią myśli i pięknem frazy oddziałuje na czytelnika, ale... zniknęło przecież Bizancjum. Mickiewicz konsekwentnie

⁹⁶ Mochnackiego, podobnie jak Mickiewicza, cechował poznawczy maksymalizm. Zob. Z. Przychodniak, *Droga Maurycego Mochnackiego*, w: tegoż, *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001, s. 137-138: „Rola krytyka nie ograniczała się do funkcji tłumacza historii. Jest niezbędnym ogniwem w procesie »uznania się narodu w swoim jestestwie«; więc jeśli poezja jest konieczną formą ekspresji świadomości, to z perspektywy schellingańskiej filozofii natury krytyka jest świadomością świadomości, jaźnią jaźni”.

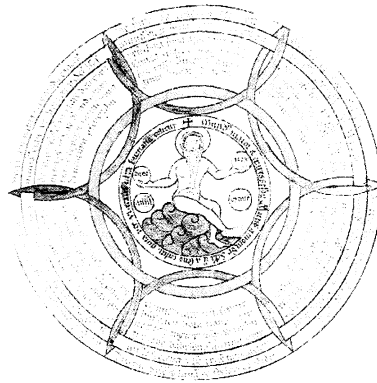
⁹⁷ A. Komnena, *Aleksjada*, z języka greckiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył O. Jurewicz, Wrocław 2005, tom I, s. 3.

więc zmierzał ku takiej wizji dziejów, która nie tyle powstrzymywałaby czas, ów czas wszystko pożerający: *tempus devorans*, lecz zapewniała spójność wszystkich aspektów czasu („było”, „jest”, „będzie”) w kontekście wszecheksplikującej idei, prawdy. Tą myślą nad myślami okazał się towianizm, ideał czasów nowożytnych, owa historiofania, która zastąpiła historiografię:

Jeden jest tylko środek przewyciężenia przeszłości, a to stawić przeciw niej terazniejszość równie prawdziwą, a razem potężniejszą i świetniejszą: ideał pierwotnych czasów Kościoła i ideał wieków średnich zastąpić ideałem czasów nowożytnych.

Podnosić ludzi ku Bogu, wpajać w nich uczucie wielkich rzeczy, porywać ich do wielkich i wzniosłych czynów, to jedyny sposób pracowania dla szczęścia ludów i rodzin; słowem, to przygotowywać je do tego, by znalazły i uznały ów Ideał⁹⁸.

Istnieje oto wprawdzie wspaniałe dzieło historiograficzne Anny Komneny, opowiadające o jednej ze wspanialszych epok Cesarstwa Wschodniego, lecz – nie istnieją państwo i społeczeństwo, które wydały kronikarkę. I odwrotnie – towianizm nie stał się polskim ideałem nowożytnym, lecz trwają w historii wspólnota i państwo, które wydały Mickiewicza-dziejopisa, historiozofa i natchnionego kreatora znaczeń Historii. Niebłahy to powód do zadumy i zdziwienia.



*Czas kosmiczny otoczony przez sześć wieków świata,
z Liberfloridus Lamberto di Santi-Omer, ok. 110*

⁹⁸ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, tom XI, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, opr. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1998, s. 160.

ROZUMIENIE MITU/MITOLOGII W PISMACH MICKIEWICZA.

TEZY I ROZPOZNANIA

Nie oddawał odtąd czci i ofiar gór,
źródłom, jaskiniom, słońcu ani gwiaz-
dom, ale utajonym w nich Duchom, Mo-
com, Bogom.

ks. Stanisław Staszic, *Ród ludzki*¹

1. Zaginione słowo *mit*?

Trudno doprawdy pomyśleć kategorię badań historycznoliterackich, która zrobiłaby w XX wieku równie zawrotną karierę co „mit”. Jeszcze trudniej wyobrazić sobie epokę literacką, która bardziej niż Romantyzm byłaby zaintrygowana mitem i mitologią. O której można by rzec, że jest i mitotwórcza czy mitogenna, i bardziej zachłanna na mitologię całej ówczesnie znanej ludzkości; i jeszcze równie podatna na odczytania właśnie przez kategorię mitu. Wszystko, co dla pojmowania romantyczności istotne, daje się bowiem uchwycić w siatce mitu: zainteresowanie Historią, egzystencja poety, indywidualizm, religijne bunty i poszukiwania Absolutu; etyczne transgresje dekalogicznego ładu (takie jak wallenrodyzm) i mistyczne ekstazy dojrzałych twórców². Wreszcie struktura utworów romantycznych nieodwołalnie ma wymiar *mityczny*; nie sposób przy tym adekwatnie tych dzieł rozumieć bez wydzielenia w ich mitycznej konstrukcji klasy strukturalnych składników: *mitemów*. Ach, i jeszcze: romantyczna ludowość! Jest ona, oczywiście, wyrazem zainteresowania mitologią pierwotną, tak jak romantyczny orientalizm to eksplozja poznawczej pasji skierowanej ku „mitom Orientu”.

Ma z całą pewnością rację badacz mitów, gdy właśnie w odniesieniu do epoki romantycznej konkluduje:

¹ S. Staszic, *Ród ludzki. Wersja brulionowa po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu*, opr. Z. Daszkowski, przedmowa B. Suchodolski, t. II, Warszawa 1959, s.12.

² Porównaj, jeśli chodzi o zastosowanie mitu w badaniach romantyzmu: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001; a także: M. Kuziak, *Fragmenty o Słowackim*, Słupsk 2001; M. Rudaś-Grodzka, „Sprawić, aby idee śpiewały”. *Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Warszawa 2003; *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, Toruń 2001.

Jak sądzę, sprawa mitu legła też u podstaw polskiego romantyzmu. Jest jednak jeszcze ważniejszy powód, dla którego zacząć trzeba od tego okresu. Otóż dla wszystkich epok późniejszych, dla wszystkich późniejszych mitologii romantyzm jest główną płaszczyzną odniesienia. Co więcej, cały romantyzm zmienia się w mit, przywoływany później do uzasadnienia różnych, nieraz sprzecznych poglądów³.

Na tym tle jest zjawiskiem znaczącym i wprost zmuszającym do krytycznej refleksji okazuje się nie tylko stosunkowo niska frekwencja słów mit/mitologia w pismach czterech wielkich poetów polskiego romantyzmu, ale także ich wstrzemięźliwość w teoretycznym opracowaniu tej problematyki. Przy – dodajmy – obfitym przywoływaniu w pismach mitów i mitologii europejskich i orientalnych. O ile więc w odniesieniu do zastosowania mitu jako kategorii badawczej w analizach romantyzmu można mówić o pełnym wykorzystaniu mitu, o profuzji mitycznych eksplikacji czy nawet swoistym kulcie mitu, interpretacyjnej *mitolatrii*, o tyle, gdy spoglądamy do dzieł polskich romantyków, odnajdujemy zadziwiające ubóstwo, rzadkość użyć samego słowa, nie mówiąc już o tym, że wprost wyjątkowe są próby refleksji nad mitem/mitologią⁴. Czyżby nie interesowały one wieszczów? Skąd ten niedostatek? Spróbujmy podjąć refleksję nad tą kwestią, przypatrując się pismom Adama Mickiewicza z epoki, gdy nie stał się jeszcze, jak w czasie prelekcji w Collège de France, wszechwiedzącym znawcą mitów tak słowiańskich, jak i na przykład asyryjskich; gdy we francuskich wykładach poety słowa mit/mitologia stały się obecnymi obligatoryjnie kategoriami wiedzy o przeszłości Słowiańszczyzny i nie tylko. Dopiero zaś z tej perspektywy spójrzmy też na wysiłek profesora i mesjanisty w latach 1840–1844.

Powiem od razu to, co „najgorsze”, a też zdumiewające. *Słownik języka Adama Mickiewicza* odnotowuje zaledwie:

– Jedno użycie słowa *mit* w pochodzącej z 1822 roku rozprawie *O poezji romantycznej*: w narzędniku liczby mnogiej: „[z] mitami krajowymi”.

³ E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 33. Zob. także: H. Markiewicz, *Literatura a mity*, w: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989; J. Speina, *Mit w literaturze*, w: tegoż, *Typy świata przedstawionego w literaturze*, Toruń 2000. Pewien kontekst dla tej problematyki stanowi też książka: L. Wiśniewska, *Między Bogiem a naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Bydgoszcz 2009.

⁴ Przywołuje słowo „mit” Słowacki w *Raptularzu*; Norwid pisze wprost przeładowane mitologiczną erudycją „notatki”; Krasieńskiego listy pełne są jawnych i ukrytych odniesień mitologicznych. Zob. W. Szturc, *Zasady antropologii kulturowej C. K. Norwida (o notatkach poety)*, w: *O obrotach sfer romantycznych*, Bydgoszcz 1997, s. 139–147. Zob. M. Kuźniak, *Kłopoty z mitem (w związku z prelekcjami paryskimi Mickiewicza i nie tylko). Szkic problemu*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

- Dwanaście użyć przymiotnika *mityczny*, z czego osiem przypada na tekst niedokończonych *Pierwszych wieków historii polskiej* (pisanej w latach: 1836–1838).
- Dziewiętnaście zastosowań słowa *mitologia*, najczęściej w brzmieniu właściwym XIX-wiecznej polszczyźnie: *mitologija*, i w takichże samych formach deklinacyjnych (*mitologiją*, *mitologijach*...).
- Wreszcie dwanaście przywołań przymiotnika *mitologiczny*, zazwyczaj w konstrukcji „świat mitologiczny”.⁵

Dopowiedzmy, że słownikowe objaśnienia znaczeń tych słów układają się – co już samo w sobie zaskakujące dla badacza mitów romantycznych – w następujące pary: „mit” – to „podanie bajeczne”; „mityczny” to tyle, co „legendarny, baśniowy”⁶. Jeśli więc spojrzeć na polskojęzyczną twórczość Mickiewicza tylko z punktu widzenia kryterium frekwencyjnego, zaiste niezbyt imponujący otrzymamy wynik: odnotujemy bowiem około czterdziestu zastosowań pasjonującej nas terminologii. Dlatego dobitnie podkreślę, jakie powody skłaniają mnie do bliższego przyjrzenia się tej kwestii, mimo iż powierzchowne obserwacje zdają się wskazywać na swoiste zasklepienie semantyki mitu/mitologii u Mickiewicza w znaczeniach przypisywanych: baśni, bajce, legendzie.

Po pierwsze: poeta jest w tej dziedzinie niezwykle wprost erudytą, podobnie jak całe środowisko filomackie⁷. *Poezja Filomatów* roi się od przywołań postaci grecko-rzymskiej mitologii⁸. Nie tylko dziedzictwem samej szkolnej edukacji jest też fakt, iż dla bohatera Mickiewiczowskiego w III cz. *Dziadów* szukano tak różnych mitycznych podstaw, wzorców antropologicznych i mitycznych, jak: Adam, Hiob, Kain, Tytan, Prometeusz, *imitatio Christi* oraz Faust⁹.

Po wtóre: z punktu widzenia, który dostrzega wprost nadmiar zapożyczeń mitycznych oraz niezwykle bogactwo mitotwórczych gestów Mickie-

⁵ *Słownik języka Adama Mickiewicza*, pod red. K. Górskiego i S. Hrabca, Wrocław – Warszawa – Kraków 1965, t. IV, L-M, s. 373-375.

⁶ Tamże, s. 373 (hasło *Mit*) i 374 (hasło *Mityczny*).

⁷ Por. D. Zawadzka, *Czytanie i pisanie w życiu filomatów*, w: *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie. Materiały II Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 14-17 IX 1994 r.*, t. IV, *Literatura*, red. E. Feliksiak i A. Kiezuń, Białystok 1996, s. 23- 49; *Adamowe. Konfrontacje Mickiewiczowskie*, red. D. Zawadzka, Białystok 2000.

⁸ Patrz: *Poezja Filomatów*, wydał J. Czubek, t. I-II, Kraków 1922. Tu: Alcyda, Herkules, Astrea, Cytera, Mendog, Wenera, Dafne, Izis, Menady, Bakchus, Orfeusz, Pierydy, Pigmalion, Sylen, Sarmaci, Prometej, Scytowie, Mendog, Lukullus *etc.*

⁹ Por. B. Dopart, *Dramat Adama. O mitycznej postawie antropologicznej koncepcji III cz. „Dziadów”*, w: *Mickiewicz. W 190-lecie urodzin*, red. H. Krukowska, Białystok 1993, s. 171-184.

wicza-poety, twórcy wallenrodyzmu, mesjanizmu, mistycznego perfekcjonizmu – otóż jest faktem intrygującym, że nie znajdujemy u Mickiewicza równolegle ani jednego teoretycznego opracowania problemu, czym są mit/mitologia. Choćby na wzór *Mowy o mitologii* Friedricha Schlegla czy pism Herdera (*O duchu poezji hebrajskiej, O początkach pieśni w ogóle*), Brodzińskiego (*O klasyczności i romantyczności...*, 1818), Lelewela (*Edda*, 1807; *Rzut oka na dawność litewskich narodów*, 1808), Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego (*O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, 1818). I choć mity/mitologie: słowiańskie (wtedy ich istnienie było odkrywane – dziś negowane), arabskie, hinduskie, caltyckie są podówczas „tematem dnia” kultury europejskiej, to Mickiewicz zajmie się nimi głębiej (symbolicznie) dopiero w prelekcjach paryskich¹⁰.

Po trzecie: należy zwrócić uwagę na sposób przywoływania w pracach badaczy romantyzmu problematyki mitu/mitologii u Mickiewicza. Konsternację budzi to, że opracowania tematu rozpoczynają deskrypcję „mityczności” u poety najczęściej od ujęć zaprezentowanych w mówionych po francusku wykładach z lat 1840–1844, a więc od dzieła już w pełni dojrzałego myśliciela-mesjanisty. W prelekcjach problem mitu i jego rozumienia jest wszechobecny, ale też: najszybciej ewoluuje; wpisuje się w przemiany różnych form mesjanizmu; ta najbardziej rozbudowana konstrukcja mitu/mitologii jest tutaj wewnętrznie niekoherentna; same wykłady, w całości uznać wolno za konstrukcję *quasi*-mityczną, czy raczej dynamiczną narrację, wykorzystującą tkankę mitów do budowania metamitów; nazywamy w tej książce taką konstrukcję m i t o p e j ą .

Po czwarte: analiza rozumienia mitu pozwala wysunąć sugestie dotyczące tak fundamentalnego projektu, jakim była próba napisania przez Mickiewicza dziejów Polski. *Historię polską* – czy lepiej: *Pierwsze wieki historii polskiej* – pisarz zaczął obmyślać po wydaniu *Pana Tadeusza* (1834), tworzył zaś w latach 1836–1838¹¹. Podług często spotykanych objaśnień, *Historię*

¹⁰ Badacze XX-wieczni, w przeciwieństwie do romantyków, podważali istnienie „mitologii słowiańskiej jako systemu kosmo-, teo- lub antropologicznego”. Zob. *Słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1990, s. 236, hasło *Mitologia słowiańska*, autorstwa J. Gąssowskiego.

¹¹ O *Historii polskiej* zob. prace: M. Dernałowicz, *Dlaczego i jak pisał Mickiewicz „Historię polską”*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995; J. Maślanka, *Historyczne poglądy Mickiewicza*, w: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993; J. Ławski, *Bizancjum Mickiewicza. Cesarstwo Wschodnie w „Pierwszych wiekach historii polskiej”*, w: *Antyk romantyków: model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003; M. H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.

polską pisarstwo realizował poeta dla chleba, a także aby sprostać powszechnemu wśród emigracji oczekiwaniu na kolejne wielkie i krzepiące dzieło autora *Dziadów*. Wedle tej samej tendencji odczytywania źródeł klęski Mickiewicza jako historiografa – tym razem „góra urodziła mysz”, wielki zamiar zakończył się fiaskiem, bo pisarz przeliczył się z siłami, nie miał natchnienia, a praca nad *Historią* go nie zajmowała¹².

Po piąte: należy zastanowić się nad kwestią nieobecności w dziele Mickiewicza tragedii zbudowanej na wzorcu czy fundamencie wielkiego mitu (choćby prometejskiego). Wydaje się, że zwycięstwo wzorca dramatu misteryjnego, inkorporującego elementy mitów, ale nie zbudowanego na nich wprost, wiąże się właśnie ze sposobem, nie zawsze i nie od razu w pełni dojrzałym, rozumienia przez Mickiewicza mitu, mitologii i mityczności.

Otóż – pamiętając o mitycznym leitmotivie tego wywodu – postawię tu również tezy wskazujące na bezpośredni związek Mickiewiczowskiego pojmowania mitu/mitologii z niepowodzeniem projektu historiograficznego, którego pozostałością są około 140-stronicowe *Pierwsze wieki historii polskiej*.

2 Marzenie o mitopei: tezy

Prezentowane sugestie, hipotezy badawcze – ze swojej natury dość nieuszcęgowane – poddane zostają w moim ujęciu trójstopniowej hierarchizacji, podziałowi na: te odnoszące się do romantyzmu polskiego w ogóle; te mające odniesienie do Mickiewicza, jak i te, które mają zastosowanie do *Historii polskiej*.

Tezy o najwyższym stopniu generalizacji, opisujące sposób wykorzystania mitu przez romantyków polskich, formułujemy następująco:

– Romantycy polscy w pełni wykorzystują wszystkie możliwe sposoby operowania tym typem symbolicznej narracji, jaką jest mit, chociaż do opisu tego zjawiska rzadko stosują pojęcia mitu/mitologii, częściej zaś używają jako synonimicznych pojęć: podania, baśni, legendy, powieści, bajki i wieści. Ta językowa substytucja/synonimia mitu i podania (legenda *etc.*) jest niezwykle trwała w pismach Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida.

– Kultura literacka tych pisarzy pozwala im na:

¹² M. Dernałowicz, dz. cyt., s. 234: „Urwany w pół zdania tekst został opublikowany w trzy-nastu lat po śmierci autora. Niemniej jest to najdłuższy tekst prozaiczny, jaki wyszedł spod pióra Mickiewicza”.

a) bardzo swobodną asymilację, przetwarzanie, rekombinację mitów rodzimych i obcych¹³;

b) tworzenie literackich wizerunków postaci, które nazwalibyśmy *mitobiografiami*;

c) kreowanie autolegandy, swoistych *automitobiogramów*, *mitoegzystencji*¹⁴;

d) konstruowanie struktur genologicznych, na przykład w dramacie, będących opowieściami paramitycznymi, swobodnie łączącymi, homogenizującymi różne mity, mitemy, mitologie, mitobiografie;

e) postrzeganie problematyki epistemologicznej, aksjologicznej, ontologicznej i antropologicznej epoki, wobec której się dystansują – czyli Oświecenia, klasycyzmu – jako konstrukcji *quasi*-mitycznych, a więc nie pełni w prawdziwych, roszczeniowych, absolutystycznych → równocześnie sami tworzą we wszystkich tych dziedzinach szereg propozycji, które powinny być określane właśnie jako choćby romantyczna mito-epistemologia¹⁵;

f) postrzeganie historii jako *mitycznego* planu Bożego (mit jest tu oczywiście kategorią narzuconą przez badacza, dla romantyka dzieje to odyseja mesjańska, ludzko-Boska synergia);

g) prezentowanie postawy kulturowego pluralizmu, gdy mity wszystkich kultur mają wartość poznawczą, ale przy równoczesnym faworyzowaniu krajowych podań¹⁶;

h) myślenie o narodzie, narodowości w kategoriach mitu: stąd tworzenie mitów etnogenetycznych, lecz także przechodzące w nacjonalizm do wartościowania własnej wspólnoty narodu, której przypisywane bywają funkcje zbawcze, soteryczne wobec ludzkości;

i) artykułowanie marzenia o nowożytnej wielkiej narracji mitycznej (mitopei).

– Mickiewicz, Słowacki, Krasiński i Norwid nie prowadzą sami teoretycznej refleksji nad znaczeniami mitu/mitologii. W pełni za to czerpią z dorobku: badaczy folkloru, historyków, orientalistów, historyków prawa i nauki, a także z dokonań krajowych i zagranicznych twórców, którzy zbu-

¹³ Przy czym „mit” w rozumieniu romantycznym jest nie tylko rozpisany narracyjnie symbolem, ale kosmologiczną, sięgającą źródeł rzeczywistości opowieścią. D. A. Leeming, M. A. Leeming, *Mity o stworzeniu świata i ludzi. Przegląd encyklopedyczny*, przeł. A. Zakrzewicz, red. A. M. Kempniński, Poznań 1994, s. 8: „Zasadnicza historia stworzenia jest więc opowieścią o procesie, w efekcie którego chaos zmienia się w kosmos, nic staje się czymś. W rzeczywistości jest to jedyna historia, jaką mamy do opowiedzenia”.

¹⁴ Por. E. Szymanis, *Adam Mickiewicz. Kreacja autolegandy*, Wrocław 1992.

¹⁵ Zob. K. Cysewski, *Romantyczne nowatorstwo i tradycja. O „Balladach i romansach” Adama Mickiewicza*, Słupsk 1994, rozdział: *Przedwiedza i poznanie („Romantyczność”)*.

¹⁶ Zob. szczególnie J. Maślanka, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1990.

dowali silne, nowożytne kreacje mitycznych bohaterów lub dzieła-mity¹⁷. Oba kręgi – badaczy, odkrywców mitu/mitologii i mitycznych wieszczów – są oddzielone, choć istnieje między nimi nieustanny wzajemny przepływ informacji i inspiracji. Oddzielenie to nie jest absolutne, bowiem...

– Marzeniem polskiej romantyki pozostaje stworzenie Wielkiej Narracji Metamitycznej, którą nazywamy MITOPEJĄ, zbudowanej z setek mitów, symboli, wyrwanych z ich pierwotnego środowiska znaczeniowego, rozbitych i na nowo wykreowanych w opowieści, która, nie zyskując jednak nigdy wewnętrznej koherencji jako dzieło-mit, miała objaśniać dzieje narodu (ale i: ludzkości!) w najszerszym spektrum temporalnym od Genezis po Kres Czasów. Taką mitopeją, Księgą w sensie duchowym, są dla mnie w romantyzmie polskim dzieła z pozoru całkiem różne: prelekcje paryskie Mickiewicza i *Król-Duch* Słowackiego. Oba niedokończone, najpierw zbierające, zasyłające, poddające metamorfozie, a potem ukształtowaniu, re-narracji i re-semantyzacji setki mitów częściowych.

– Romantycy polscy – maksymaliści w sferze praktycznego przetworzenia tkanki mitycznej innych kultur i twórców we własne dzieła-mity – zachowali jednak w swym rozumieniu mitu sporą dawkę oświeceniowego sceptycyzmu, który wiązał mit ze zmyśleniem, bajką i nieprawdą. Nieczęste przywołania mitu/mitologii mają charakter wypowiedzi programowych, krytycznoliterackich, historiograficznych. Poeci polscy – z wyjątkiem Słowackiego – nie tworzą poetyckich mitów autotematycznych, opowieści mitycznych o micie, na temat mitologii.

Druga grupa tez-obszerności dotyczy samego Mickiewicza:

– Słów mit/mitologia używa on niezmiennie rzadko w utworach pisanych po polsku, tak iż niemożliwe jest przeprowadzenie dystynkcji mitu jako opowieści symbolicznej, ujawniającej „kolektywną podświadomość, jako działanie natury, która poprzez mit ujawnia swą boskość” – i mitologii, czyli historycznie ukształtowanej struktury, zbioru narracji mitycznych¹⁸.

– Aż do czasu wielkiej mitopei o losach i przeznaczeniu „Sło[a]wiańszczyzny”, czyli do prelekcji paryskich, nagminnie Mickiewicz łączy postoświeceniowe kojarzenie mitu, bajki, legendy (*sive*: nieprawdy!) z takim myśleniem o micie, które wskazuje na jego symboliczne, głębinne sensy.

– W wyobraźni młodego Mickiewicza zachodzą na siebie i nakładają się pola semantyczne słów: mit/mitologia oraz: bajka, baśń, podanie, legenda,

¹⁷ Chodzi tu o takie dzieła, jak: *Raj utracony* Milтона, *Don Juan* Byrona, *Pieśni Osjana* Macphersona, *Cierpienia młodego Wertera* i *Faust* Goethego.

¹⁸ E. Kuźma, dz. cyt., s. 33. D. A. Leeming, dz. cyt., s. 7: „Mit jest projekcją pewnego aspektu ducha kultury. W swoim złożonym, ale odkrywczym symbolizmie jest dla kultury tym, czym marzenie senne dla jednostki”.

wieść, powieść, opowieść, a nawet plotka¹⁹. Jest to dziedzictwo Oświecenia. Owa mgławica pojęciowa funkcjonuje w wyobraźni poety do lat trzydziestych, gdy, wraz z „symbolizacją” oraz pogłębieniem pojęcia mitu, następuje wysubtelniająca znaczenia dysocjacja pojęć mitu i podania, baśni i bajki. Do 1838 roku Mickiewicz jednak wciąż stosuje często wszystkie te pojęcia zamiennie, synonimicznie, substytutownie. Istotny przełom następuje wtedy, gdy pisarz zaczyna rozpatrywać mit w kontekście takich pojęć, jak: objawienie, chrześcijaństwo, dogmat, tradycja, etnogeneza i prehistoria narodu. Dokonuje się owa zmiana w okresie pisania *Historii polskiej*, w prelekcjach lozańskich, a kończy ostatecznie w II kursie w Collège de France, gdy mit/mitologia zyskują jednoznacznie pozytywne znaczenia.

– Poeta – wbrew temu, co można by mniemać o romantyku – zachowuje wprost racjonalistyczny sceptycyzm wobec pradawnych, właśnie mitologicznych opowieści, które zamiennie pojmuje jako: a) poprzednika, prefigurę Objawienia; b) to znów jako barbarzyńskie rojenia; c) zmyślony i nieczysty genetycznie (mieszanie się mitów) element przedchrześcijańskich, dawnych kultur; d) rywala Objawienia chrześcijańskiego. Dopiero w prelekcjach paryskich – ale nie do końca! – *mitologia* i Objawienie zbliżą się znaczeniowo do siebie²⁰.

– Mickiewicz łączy mitologię z narodowością. Z tego punktu widzenia ocenia dorobek mitologiczny kultur. Te, które, jego zdaniem, zdobywają się na nieskażone, wysublimowane mitologie, będące odzwierciedleniem historii narodu, ocenia pozytywnie: choćby Grecję epoki klasycznej i jej mity. Lecz już greckie dziedzictwo epoki archaicznej, dużo potem epoki Ptolomeuszków, Bizancjum, a także mity Rzymu czy mitologia klasycyzmu francuskiego zyskują u niego ambiwalentną lub negatywną opinię. Wyjątkiem – bo kulturą wynikającą ze zmieszania różnych mitologii – jest dla poety średniowiecze, tworzące fundament wyobrażeń na temat romantyczności. Poeta stosuje jednak kryteria czystości i narodowości mitu subiektywnie lub nawet kapryśnie.

¹⁹ O przemianie zrazu „plotki” w „wieść”, a potem w „mit” zob. *Epilog Wydawcy do Grażyny* Mickiewicza. Por. B. Dopart „*Wieść*” i „*przestroga*”, w: *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Kraków 1992, s. 59-68.

²⁰ Zupełnie inny problem to wykorzystanie przez romantyków wierzeń, opowieści, obrzędów ludowych, **potraktowanych** przez nich właśnie jako pierwotne mity, ale eksponowanych, np. w *Balladach i romansach*, nie bez ironicznego dystansu: Z. Stefanowska, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 1976, s. 7-41.

– Fundamentalne przewartościowanie mitu/mitologii dokonuje się w *Historii polskiej*. Jako dzieło z założenia naukowe, historiograficzne, a nie mitopeja, staje się ona polem starcia zupełnie sprzecznych tendencji: mitotwórczych (mesjanizm) i mitoznawczych (Mickiewicz jako badacz mitów indoeuropejskich).

Podsumujmy: romantycy częściej korzystają z mitu, budują mity i mitobiografie, niż mówią o micie/mitologii. Marzenie o romantycznej mitopei łączy z próbami konstruowania wielkich narracji historiograficznych, które im się nie udają, tak jak Mickiewiczowi *Historia*. Dlaczego? Oto tezy bezpośrednio odnoszące się do *Historii polskiej*:

– Autor III cz. *Dziadów*, dzieła-mitu, podejmuje się pisania *Historii polskiej* nie tylko z powodu przyziemnych motywów, lecz kieruje się także pobudkami ideowymi: przede wszystkim mesjanizmem, który sprawdził się w konstrukcji III części dramatu oraz w niewielkich objętościowo, ale ogromnych, jeśli chodzi o skalę ujęcia dziejów od Księgi Genezys po czasy eschatologii *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832). Historia Polski, jak sugeruję, miała być kolejnym rozwinięciem tez providencjalistyczno-mesjanistycznych, tym razem w szczegółowym ujęciu retrospektywnym, zaprojektowaniem tychże tez w pojemną, przedstawianą oficjalnie jako „historiograficzna”, konstrukcję przeszłości Polski, która w istocie powinna była mieć wydźwięk mesjański, a więc mityczny oraz historiozoficzny. Te obszerne dzieje Rzeczypospolitej mogły być również kolejnym dziełem-mitem, służącym samookreśleniu, autokreacji, samorozumieniu Mickiewicza jako poety narodowego, proroka, rozjaśniającego mroki historii nie tylko intelektem, ale w rzeczy samej dzięki łasce Bożego natchnienia, dzięki światłu Ducha Świętego, bo, jak pomnimy, już w *Księgach narodu* autor (w istocie: prorok) *niektóre rzeczy z łaski bożej* wypowiedział i objaśnił²¹.

– Ponieważ w wewnętrzną architektonikę pracy historiograficznej wpisane było jako prymarne zadanie opisania, ujęcia legendarnych, ciemnych, nieznanych oraz nieopisanych w pełni przez dziejopisów początków państwa i narodu, zatem – jeszcze przed prelekcjami paryskimi – Mickiewicz musiał dookreślić, pogłębić rozumienie mitu/mitologii, baśni, podania. Istotnie – to treść tezy – właśnie w *Historii polskiej* następuje praktyczne przełamanie paradygmatu pojęciowego, który – co intrygujące u autora hiperromantycznych dzieł – nieodmiennie:

- Wiązał na modłę oświeceniową mit/mitologię z podaniem bajecznym.
- Implikował taką percepcję każdej mitologii, która zakładała fikcjonalność wszelkiej mitycznej narracji.

²¹ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp M. Grabowska, Warszawa 1986, s. 109. Już w tym dziele Mickiewicz kreował się na proroka, a nie na „autora”.

- Postrzegał mit/mitologię – *sub specie* idei postępu – jako przeszłą, zamierzchłą fazę rozwoju duchowości ludzkiej.
- Przeciwstawiał mit/mitologię zastępującemu je Objawieniu chrześcijańskiemu.
- Pozwalał na sceptyczne, jeśli nie ironiczno-sarkastyczne traktowanie w cudzych i własnych dziełach (poezje filomackie) mitów, wątków i postaci mitologicznych.
- Zbliżał Mickiewicza do oświeceniowych badaczy religii, operujących redukcjonistyczną metodologią: wyznawców sabeizmu, euhemeryzmu, antropologizmu, deizmu, psychologizmu (mity jako wytwory rzeczywistości psychicznej) i sensualizmu²².

Dopiero kiedy poeta podjął się opisanie pradziejów Europy i Polski, Polaków i Słowian, zmuszony został do starannej eksplikacji *mitologii polskiej*, którą sceptyczny pisarz oświeceniowy, Franciszek Salezy Jezierski, określił jako: *część pierwiastkową historii narodowej, gdzie prawdy i nieprawdy, w zadziwiających dziejach pomieszanę, bronią przystępu pewności*²³. Lecz cóż jest prawdą, a co zmyśleniem – na przykład – w historii o Popiele? I jak to można było naukowo zbadać na początku XIX wieku?²⁴

Mickiewicz – sądzimy – nie skończył *Historii polskiej* nie tylko dlatego, że zmęczyło go robienie wypisów z dzieł tak różnych, jak *Historia Armenii* Michaela Chamicha czy pisma Prokopiusza z Cezarei. Źródło niepowodzenia – nawet gdy doceniamy destrukcyjną rolę braków warsztatu historyka u Mickiewicza – widać bowiem w immanencji zamysłu, w poetyce dzieła historiograficznego tego typu, jakie chciał wykreować poeta. *Historię polską* rozsądzają od początku sprzeczne tendencje:

- z jednej strony są to uświadczanie symbolicznego odczytywania, dekodowania mitycznych pradziejów Słowian – przy jednoczesnej próbie bycia wiernym przekazom najstarszych dziejopisów; symbole (mity) i fakty (dane) raz po raz kontaminują się;

²² O micie i szkołach religioznawstwa w XVIII wieku zob. F. E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973; *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988; G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986.

²³ F. S. Jezierski, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadla zebrane*, w: *Wybór pism*, opr. Z. Skwarczyński, wstęp J. Ziomek, Warszawa 1952, s. 281. Dzieło ma i poważny, i satyryczny charakter. Jezierski jest autorem powieści z mitycznych pradziejów Polski: *Rzepicha, matka królów, żona Piasta, między narodami sarmackimi słowiańskiego monarchy tej części ziemi, która się nazywa Polska* (Warszawa 1790).

²⁴ O XX-wiecznej metodzie badań „polskich starożytności” daje pojęcie praca: J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998.

- z najlepszą intencją Mickiewicz stara się być wierny źródłom, dyrektywie gnoseologicznej, która w wersji Lelewela brzmi: „Jedne tylko źródła zdolne są wcielić go [historyka] właśnie do stanów wieków opisanych”²⁵; lecz surowo dodaje tenże Lelewel, że chodzi mu o: „źródła krytycznie traktowane”; tymczasem na innym biegunie Mickiewicz odwołuje się do subiektywnych odczytań, intuicji, a najczęściej nakłada na *źródła* i *mity* siatkę providencjalistycznych wyobrażeń;

- poeta-historyk-mesjanista traktuje wykład teleologicznie: służy on objaśnieniu przeszłości, lecz to wyjaśnienie przeszłości z kolei prowadzi do głównego celu, to jest do eksplikacji teraźniejszości i przyszłości narodu; łamie to autonomię faktów, kształtuje narracyjnie chaos przekazów w celowościową opowieść mityczną, posiadającą dodatkowo moralistyczną wymowę;²⁶

- podług providencjalisty: właściwym *autorem* piszącym Historię – przy współpracy człowieka – jest Bóg, zatem rola historiografa sprawdza się do rozpoznania w ciemnym piśmie dziejów świetlistej ręki Opatrzności; w ten sposób nic nie znaczący odtwórca Boskiego przesłania historii staje się najczęściej wizjonerem, kiedy próbuje odczytać Boski szyfr, ukryty tak w wielkich, jak i najbanalniejszych, zwykłych wydarzeniach²⁷.

Wyobraźnię Mickiewicza kształtowały mesjanistyczne i providencjalistyczne wyobrażenia makro- i mikrokosmosu. Nie było w niej miejsca na chaos, żywiołowość, przypadek. To historia zamknięta w Księdze obejmującej *Creatio*/Genezis i Paruzję. Historia Polski napisana przez poetę nie powstała, bowiem konstytutywna dla wyobraźni romantycznej tendencja do kształtowania obrazu świata w struktury mityczne, tendencja ledwie wstępnie sprawdzana przez Mickiewicza w dziele historiograficznym, *z d e r z y -* *ła* *s i ę* *z* *f* *a* *k* *t* *o* *g* *r* *a* *f* *i* *a*, *z* *m* *a* *t* *e* *r* *i* *a* *w* *y* *j* *ą* *t* *k* *o* *w* *e* *g* *o* *w* *s* *w* *y* *m* *z* *a* *w* *i* *k* *ł* *a* *n* *i* *u* *p* *r* *e* *k* *a* *z* *u* *d* *o* *t* *y* *c* *z* *a* *n* *e* *g* *o* *h* *i* *s* *t* *o* *r* *i* *i* *i* *d* *a* *w* *n* *e* *j*.

Tę materię stanowiły przekazy kronikarskie, mity etnogenetyczne, dzieje bajeczne i baśnie z jednej strony, lecz z drugiej także setki mniej lub bardziej prawdziwych przekazów o faktach, zdarzeniach, ludziach, dziesiątki nazw geograficznych. Mozolnie budowany mit został zduszony przez nad-

²⁵ J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, w: *Wybór pism historycznych*, opr. H. Więckowska, Wrocław 1950, s. 29-30. Pierwodruk: „Tygodnik Wileński” 1818, t. V, nr 116-117.

²⁶ Uchyłam się jednak od, zdawać by się mogło, naturalnego w tym miejscu przywołania tez Hydena White’a z *Poetyki pisarstwa historycznego* (Kraków 2000). Zob. K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.

²⁷ M. Demałowicz, dz. cyt., s. 234: „Wrotnowski [historyk i wydawca – J. Ł.], jak zresztą i inni, czekał przede wszystkim na tekst profetyczny. I taki tekst Mickiewicz miał zamiar stworzyć [...]”.

miar tego, co w istocie stanowiło tkankę oraz fundament historiografii: faktów i danych o niejasnym, nieweryfikowalnym statusie.

By to dzieło doprowadzić do finału, należało wybrać jedną z dwu sprzecznych, nie dających się pogodzić tendencji:

- pozostać wiernym danym i przekazom, które powinny być starannie selekcjonowane, a następnie porządkowane w kolejne sekwencje historii narodowej;

- pójść całkowicie za wizją historyczną, zrezygnować z historiograficznej drobiazgowości na rzecz w pełni subiektywnej selekcji i interpretacji dziejów; tak bardzo często czynili historycy romantyczni (Jules Michelet na przykład w słynnej *Czarownicy* z 1863 roku)²⁸.

Tymczasem Mickiewicz-historiozof, przyzwyczajony do biblijnej frazy, zdań parataktycznych, próbował w pierwszym zdaniu nadać swej pracy zakrój i oddech Księgi, jakby nowej Biblii, wywodzącej Słowian od starotestamentowego Jafeta. Taka inicjacja dzieła toposem początku, odwołaniem genezyjskim obiecywała dzieło-wizję. Kolejne 35 stron pokazuje, iż owa wizja, mit początków narodu grzęźnie w setkach niepotrzebnych informacji. By wykreować historię Polski jako mit i wizję, trzeba było innej konstrukcji, większej swobody kreacyjnej. Gdy w *Księgach narodu* w jednym zdaniu parataktycznym Mickiewiczowi udawało się pomieścić wydarzenia obejmujące kilka wieków, łącząc je swobodnie spójnikiem „i” lub „a”²⁹, to w *Historii polskiej* trudny do przebrnięcia opis wędrówki Indoeuropejczyków z Azji do Europy oraz wyjaśnienie etnogenezy ludów słowiańskich płynie leniwie przez kilkadziesiąt stron³⁰.

²⁸ Zob. Ł. Kołakowski, *O pożytkach diabła*, w: J. Michelet, *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, Londyn 1993, s.10: „Jego [Micheleta] historyczne pisarstwo nie próbuje udawać zobojetnienia wobec historycznego tworzywa. Mistrz historycznej intuicji nie chce po prostu opisywać przeszłości, ale, jak sam powiada, *wskrzeszać* raczej; przekazuje tą przeszłość jako przedmiot wzruszenia lub gniewu, pełną dramatycznego patosu, którym emanują nawet jego plastyczne opisy pejzażu francuskiego”. Podobną ekspresję osiąga Mickiewicz dopiero w prelekcjach paryskich; w *Historii polskiej* jest jeszcze historio-„grafem”.

²⁹ A. Mickiewicz, *Księgi narodu...*, dz. cyt., s. 33: „A gdy tak wojując, jedni drugich brali w niewolę, wpadli wszyscy razem w niewolę imperatora rzymskiego”. Pytanie (!) – jaki okres czasu opisuje to zdanie? Wiek? Lub kilka wieków...?

³⁰ **Wszystkie cytaty z *Historii polskiej* za:** A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. VII, *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, tom opr. J. Maślanka, Warszawa 1996. Wszystkie cytaty z: *Uwag nad „Jagiellonidą” Dykmasa Bończy Tomaszewskiego, O poezji romantycznej, Objaśnień do poematu opisowego „Zofijówka”, [Franciszka Karpińskiego]*, podaje za: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. V, *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, tom opr. Z. Dokurno, Warszawa 1996. Numery stron podaje tuż po cytatach z obu wymienionych tomów.

Dlaczego mit przegrał w tym dziele z opisem? Został stłamszony, wciśnięty pod masę faktów, których w istocie przyszły czytelnik nie potrzebował? Ażeby właśnie tę kwestię rozjaśnić, wrócić trzeba *ad fontes*: do najwcześniejszych faz rozumienia mitu/mitologii u Mickiewicza.

3. Zmyślenia śmiałe i prawdziwe

Utwory, jakie zostaną teraz przywołane, należą do najrzadziej czytanych czy też, powiedzmy brutalnie, najmniej efektownych i, zdaniem niektórych, najnudniejszych prac Mickiewicza. Z punktu widzenia badacza wyobraźni obfitują w nieocenione egzemplarze Mickiewiczowskiego stylu myślenia i wyobrażenia. Przypatrzmy się czterem ujęciom, użyciom mitu/mitologii u Mickiewicza:

Uwagi nad „Jagiellonidą” Dyzmasy Bończy Tomaszewskiego

Ta opublikowana w 1819 roku w stołecznym „Pamiętniku Warszawskim” rozprawa jest krytycznym omówieniem przeładowanego erudycją klasycystyczną i mitologią eposu. Cztery użycia słowa *mitologia* naznaczone zostały tendencją do nakładania się pól semantycznych mitu/mitologii i bajki. W istocie mit i bajka są w rozprawie niemal synonimami:

[Tomaszewski] równać [chce] swoich bohaterów do osób, a wypadki poematu do faktów historycznych lub **mitologicznych bajek**, jak bardzo często w *Jagiellonidzie* widzieć można, jest to pisać tylko dla ludzi uczonych; a nawet i tym niezupełnie czyni się zadowolenie, gdyż muszą naprzód przypominać sobie osoby i wypadki, do których poeta porównania odnosi (s. 91).

W tym ujęciu „bajka mitologiczna” to nie tylko bajka osnuta na temacie zaczerpniętym z mitologii, lecz opowieść po dwakroć nieprawdziwa, bo fikcyjna bajkowo i fikcyjna mitologicznie. Jeszcze wyrazistsze jest drugie ujęcie, wyróżniające się skłonnością do wartościującego przeciwstawienia faktu i mitu. Mit ujmuje pisarz jako fałsz i zmyślenie, zaciemniające klarowną narrację historyczną. Pisze młody dziedzic Wieku Filozofów:

Dodam jeszcze, że chcąc opiewać zdarzenia wielkie, trzeba trafiać w ówczesny duch wieku, stosować się do dawnych wyobrażeń, obyczajów i charakterów; a więc pod tym względem niedobrze mitologiczne bajki do pienia Jagielle poświęconego poeta wprowadza; a nawet samych Litwinów biegłymi w mitologii i historii wystawia, kiedy Witold zdarzenia Altey, wyjęte z *Przemian* Owidiusza, w kilkudziesięciu wierszach żonie swojej opowiada (s. 92).

Podkreślmy: niechęć do erudycyjnej ornamentyki lub uczoności nie oznacza tu przecież pochwały romantycznego historyzmu. Mickiewicz ope-

ruje przedziwną kategorią, której wprowadzić nie opisuje jakimś neologizmem, ale gdyby taki utworzyć, trzeba by mówić o posługiwaniu się przez młodego krytyka kategorią *mitobajki*, *bajkomitu*. Ta hybrydyczna konstrukcja staje się inwektywą. „Mitologiczna bajka” to kuriozalna odwrotność >najprawdziwszego faktu<. A przecież kulturę romantyczną buduje również opozycja mitu i wykpiwanego przez młodego Balzaca w *Jaszczurze* (1831) faktu; także tego naukowego, o którym bohater powieści mówi: „G ł u p i j a k f a k t”³¹. U Mickiewicza w 1819 roku brzmiałoby to odwrotnie: >nieprawdziwy jak mitologiczna bajka<. Dodajmy: chłoszcząc mityczne zmyślenia, zarazem daje poeta popis swej mitologicznej erudycji.

Czwarte przywołanie mitologii w tym tekście ma także deprecjonujący ją charakter. Mickiewicz cytuje negatywną opinię Tomaszewskiego o „mitologicznych podaniach” z „bałwochwalczej Litwy” ze wstępu do *Jagiellonidy*, opatrując tezę autora mówiącą, iż te „mitologiczne podania z czystą religią zgodzić by się nie mogły” (s. 87), krytycznym komentarzem. Tym razem czyni zaś tak dlatego jednak, że zabieg autora „wszelką dziwność z dzieła usunął” (s. 87). Remedium na abstrakcjonizm *Jagiellonidy*, jej sztuczność Mickiewicz widzi jednak jeszcze nie w metafizyce (bo Bóg jest, sądzi wtedy Mickiewicz, nawet symbolicznie nieprzedstawialny)³², lecz w zastąpieniu personifikacji i antycznych bóstw świętymi ludźmi chrześcijaństwa. Zatem także tutaj to nie mit/mitologia są zwyczajcami, lecz pravidła opowiadania, nakazujące zachowanie klarowności narracji.

O poezji romantycznej

Rozprawka ma charakter programowy, poprzedza sławny tom *Poezjy* z roku 1822. Materiał do studiów nad mitem znajdziemy w niej wcale obfity. Wolno się domyślać, iż powinna tu w pełni zwyciężyć romantyczna koncepcja mitu, która usprawiedliwiałaby sięgnięcie przez autora *Ballad i romansów* oraz II cz. *Dziadów* po „ballady i pieśni gminne”. Cel Mickiewicza jasny: „pokazać dowodnie, jak rodzaj poezji romantycznym zwany powstał” (s. 109). Jeśli tak, winien poeta przeprowadzić wywód, nazwijmy go tak, mitogoniczny. Opisujący genezę mitu w kulturach starszych niż ta, z wnętrza której sam mówi. Zaczyna od Greków:

Wszystkie [narody] w dzieciństwie mają podostatek **baśni rozmaitych**. Fenomena przyrodzenia zadziwiająco, lecz **słabemu jeszcze pojęciu** niedostępne, tłumaczo-

³¹ H. Balzac, *Jaszczur*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, s. 208. Zwróciła mi na ten wątek uwagę prof. Zofia Mitosek. Zob. teŹe, *Poznanie (w) powieści*, Kraków 2003.

³² Jest to zagadnienie „re-prezentacyjnej ewokacji niewyobraŹalnego”. W tym kontekście (*Jagiellonidy* i Mickiewicza) patrz: J. Płuciennik, *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Kraków 2000, s. 230-231.

ne więc potwornie; na tłumaczenie ich **wymyślane siły** tajemne, duchy, mianowicie pod ludzką i zwierzęcą postacią; uczucia także i namiętności **uosobiane** i częstokroć w **akcji wystawiane; zdarzenia** nawet **prawdziwe zmyśleniem** zdobione, oto jest po części, co stanowi **świat bajeczny**, wszystkim może narodom spólny. Tworzy go młoda, ognista, lecz nieukształcona imaginacja³³.

W tej *mitogonii*, stanowiącej wstęp do arcyromantycznego tomu wierszy, wpływ myślenia oświeceniowego jest równie silny, jeśli nie silniejszy niż tendencje romantyczne. Zdradzają go elementy redukcjonizmu, myślenia w kategoriach postępu; zobaczmy tu jednak przede wszystkim deprecjonujące piętno bajeczności, baśniowości, czyli nieprawdziwości, przypisane pierwotnym mitom. Jest odraza wobec „potworności” i przeciwstawienie zdarzeń – zmyśleniom. W opisie tym znajdziemy niemal tę samą metodę wyobrażania sobie narodzin mitu/mitologii, którą w *Rodzie ludzkim* stosował Staszic, pokazujący, jak zjawiska natury uległy deifikacji³⁴. Jak potem te poddane ubóstwieniu wyobrażenia świata przyrody ewoluowały w różnych religiach.

Ale, zachowując nowoczesną odrazę dla barbarzyńskiej dzikości, Mickiewicz potrafi jednak oderwać się od oświeceniowego gruntu swej genezy mitologii. Staszic widzi w micie sposób, za pomocą którego religia „skrępowwała wolę, zawładnęła rozumem niewolników”: „Bez religii – pisze ksiądz Staszic – nigdy by rodzaj ludzki nie był w niewoli”³⁵. U Mickiewicza inaczej: mroczna, nosząca istotnie pewne znamiona kultury Północy³⁶, Grecja archaiczna – dzięki bujnym talentom Greków, ich pracy i geniuszowi – przekształci ten pierwotny świat mityczny, nieokrzesany jeszcze, w „to, co by było delikatne, foremne, piękne, równie w poezji jak muzyce, tańcu, malowidle i innych sztukach” (s. 111). Także filozofia grecka wytworzyła się nie tylko dzięki samemu geniuszowi, lecz „ćwiczeniu” rozumowania, „myśleniu porządnie i głęboko” (s. 111). Nic nie ujmując romantycznemu obrazowi Grecji archaicznej, podkreślmy jednak, iż nie sposób w opisie pierwotnych baśni wszystkich ludów, w tym Greków, lekceważyć elementy dyskursu człowieka wykształ-

³³ Por. G. Kozielek, *Niemiecka baśń romantyczna*, Wrocław 1994 (tu: *Teoria baśni romantycznej*, s. 22-28).

³⁴ S. Staszic reprezentuje nurt „teorii religii”, według której „wszelkie wierzenia wywodzą się z kultu przyrody i działających w niej sił, a więc kosmosu, układów gwiazdnych, Słońca i systemu planetarnego, Ziemi i jej elementów” (*Leksykon religioznawczy*, dz. cyt., s. 185). Młody Mickiewicz ma podobne poglądy (choć nie jest zwolennikiem astralistyki).

³⁵ S. Staszic, dz. cyt., s. 116.

³⁶ Teza M. Kalinowskiej: *Wizja Grecji w „Przedmowie” do I tomu „Poezji” Adama Mickiewicza*, w: *Adam Mickiewicz. W 190-lecie urodzin*, dz. cyt., s. 77: „Taka zatem Grecja – podobna romantycznej północy – sąsiaduje w tekście Mickiewicza z Grecją klasyczną, harmonijną, tworząc tę dwoistość, która jest charakterystyczna dla wizji Mickiewiczowskiej”.

conego przez Oświecenie. Człowieka, który tyleż akceptuje ten depozyt pierwotności, spontaniczności i niewinności, ile patrzy też na niego z dystansu jako na konieczny do przekroczenia etap ewolucji kultury ludzkiej.

Od „potwornych” mitów, nawet najgłębszych i najstarszych, trzeba bowiem przejść do wysublimowanej mitologii greckiej, ażeby można było potem stworzyć metafizyczną, idealistyczną, oderwaną od materialnego podglebia poezję Północy, czyli szkołę niemiecką, która jako skrajny wykwit tendencji do idealizowania też zostaje oceniona ambiwalentnie:

[talent grecki] Odrzucił wszystko, co było grube, potworne, rażące; wyobrażenia różnorodne i pomieszane uszykował, powiązał i w porządną ułożył całość. Te zaś wyobrażenia w całość układane, jakkolwiek oderwane, czyli umysłowe, zawsze wyrażane były pod postacią rzeczy zmysłowych, ale rzeczy tak doskonałych i skończonych w sobie, jakie przymioty umysłem tylko, czyli idealnie pojęte i wystawione być mogą. Tym sposobem ze świata bajecznego powstał ideał świata zmysłowego, czyli świat mitologiczny (s. 111–112).

Zwróćmy uwagę na ewolucyjny związek: na rozwój kultury od świata bajecznego do świata mitologicznego, od Grecji archaicznej do Grecji klasycznej. Opis metamorfozy i ewolucji uniwersum baśniowo-bajecznego w systemy wysublimowanych narracji, jakimi są mitologie, ma u Mickiewicza wszelkie cechy uczonej, oświeceniowej eksplikacji mitu, która zbliża się do ustaleń XVIII-wiecznego religioznawstwa. Nie znaczy to jednak, że nie zawiera pierwiastków, które wydobędzie i uwypukli wyobraźnia romantyka.

W syntetycznym ujęciu ów proces przedstawia się tak: **STAN POCZĄTKOWY** (człowiek pierwotnej Grecji i innych kultur) → dominacja groźnej natury („fenomena przyrodzenia zadziwiające”) → umysłowość nieucywilizowanego człowieka („słabe jeszcze pojęcie”, czyli wąty rozum) → percepcja fenomenów natury przez pierwotnego tubylca („fenomena... tłumaczone potwornie”, objaśnienia symboliczne, wyrażające fascynację i lęk przyrodą) → krystalizowanie się panteonu bóstw („wymyślane siły tajemne, duchy”) → proces antropomorfizacji i zoomorfizacji mocy boskich („pod ludzką i zwierzęcą postacią”) → personifikowanie emocji, afektów („uczucia także i namiętności uosobiane”) → włączenie „zmyślonych” bóstw w narrację opowiadającą o prawdziwych zdarzeniach („zdarzenia nawet prawdziwe zmyśleniem zdobione”) → pojawia się „**ŚWIAT BAJECZNY**”.

Lecz wykształcenie się tego uniwersum, opisane nadzwyczaj precyzyjnie, rozpoczyna dopiero proces powstawania mitologii, mający złożoną postać: **ŚWIAT BAJECZNY** → pojawia się zainteresowanie „sztukmistrzów greckich” światem bajecznym → pod wpływem sztuk rozpoczyna się metamorfoza, wysubtelnienie, >puryfikacja< świata bajecznego → odrzucenie tego, co „grube, potworne, rażące” (ale – w jakim sensie? czy tego, co ani-

malne, seksualne?)³⁷ → następuje systematyzacja wyobrażeń mitycznych, utworzenie siatki wzajemnych powiązań między mitami i ich bohaterami; rodzi się złożona struktura narracyjna mitologii („uszykował, powiązał i w porządną ułożył całość” opowieści) → narodziny mitu jako „w całość ułożonych wyobrażeń” (a więc ów mit ma charakter zamknięty, skończony!) → opis wyobrażeń mitycznych jako pojęciowych i narracyjnych abstrakcji („oderwane, czyli umysłowe”) → opis wyobrażeń mitycznych jako znaków odsyłających do rzeczywistości zmysłowej (ludzie, zwierzęta, natura), która została poddana idealizacji i estetyzacji, wypiękniała → **MITOLOGIA** jako synteza: wyidealizowanej zmysłowości lub idei, idealności o charakterze zmysłowym → efekt: przedmiot mitu istnieje tylko w umyśle, nie ma go w grubiańskiej naturze, ani obiektywnie **nie istnieje jako byt metafizyczny**; mity bowiem „umysłem tylko, czyli idealnie pojęte i wystawione być mogą” (s. 112).

Żmudne odczytywanie Mickiewiczowskiej genezy mitu/mitologii odsłania jej XVIII-wieczny, *quasi*-religioznawczy charakter³⁸. Lecz ta wizja, to niezwykle, służy uprawomocnieniu gestu romantycznego poety, sięgającego po ludowe wierzenia i pieśni. Inaczej rzecz się ma u Stanisława Staszica; jeszcze inaczej z oczywistych względów w wykładzie funkcji mitu u arcyromantycznego Maurycego Mochnackiego³⁹.

Dalsze wywody Mickiewicza stają się już krytycznym przeglądem mitologii szczegółowych. Owa grecka mitologia okazała się syntezą zmysłowości i idealności, a w ogóle jakościowym skokiem z czasów baśniowej barbarii w epokę, gdy „mistrze greccy”, jak pisze Mickiewicz, „wystawują w dziełach sztuk pięknych przedmioty ze świata mitologicznego brane” (s. 112). Związek sztuki i mitologii jest tu płodną symbiozą czystych, narodowych, nieskażonych, autentycznych przedstawień mityczno-religijnych i talentu artysty. Pochwała ta dotyczy tylko Grecji archaicznej i klasycznej. Grecja „wieku Ptolemeuszów”, a potem Bizancjum, są już degeneracją poezji mitologicznej, tej „p o t r z e b y n a r o d o w e j” (s. 113), która „przeszła w zabawę erudy-

³⁷ Zapewne chodziło tu o to, co już XVIII-wieczna kultura uznawała za niecywilizowane, barbarzyńskie, zwierzęce, a więc całą sferę związaną z seksualizmem, zmysłowością, transgresyjnymi zachowaniami bogów antycznych (hermafrodytyzm, homoerotyzm, kazirodztwo *etc.*).

³⁸ O XVIII-wiecznych teoriach narodzin religii: H. Hoffmann, *Astralistyka*. (Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego), Kraków 1991, rozdział: *Oświeceniowe koncepcje astralistyczne i ich ówczesna krytyka*, s. 8-22.

³⁹ Por. M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, w: *Pisma krytyczne i polityczne*, wstęp Z. Przychodniak, wybór i opr. J. Kubiak, E. Nowicka, Z. Przychodniak, Kraków 1996, t. I, s. 79: „Religia, sztuki piękne i nauki Greków były wiernym ich społeczności obrazem; społeczność ich była nawzajem wiernym obrazem **religii sztuk pięknych i nauk**. Lecz idea greckiej ludzkości bez wątpienia jest *maximum*, które na tym stopniu ani pozostać, ani wyżej posunąć się nie mogło” [podkr. – moje].

tów i próżniaków” (s. 113). Co się na krótko udało Grekom, czyli stworzenie poezji-sztuki-mitu, to nie mogło się powieść Rzymianom, epigonom transformującym naśladowczo „formy poezji greckiej”: „Same wyobrażenia mitologiczne całkiem były przenoszone albo mieszane tylko z mitami krajowymi” (s. 114). Otóż i jedyne użycie słowa *mit* u poety!

Znamienna okazuje się niechęć Mickiewicza do jakiegokolwiek formy syntezy mitycznej, do synkretyzmu kulturowego, którym przeciwstawia on oryginalność pojmowaną jako narodowość, zamię własnej historii, kultury. Teoretyk mitu stosuje, jak rzekłem, to kryterium subiektywnie: tworząc w rozprawie *O poezji romantycznej* mit fundacyjny kultury, która w XIX wieku, w epoce nowoczesnej, sięgnie w poezji nie tylko po fakty oraz zdarzenia, ale i po mity, podania, baśnie. Co z kolei było wadą u Rzymian, zatem owo mieszanie mitów greckich i krajowych, to Mickiewicz postrzega jako szczególnie twórczą cechę kultury średniowiecza. Stop, melanz kultur i mitów ma w wiekach średnich kreatywny charakter. Sławne zderzenie Południa i Północy wyda bowiem *romantyczność*:

Nowe uczucia i wyobrażenia, samym barbarzyńcom właściwe, tak nazwany duch rycerski i z nim połączony szacunek i miłość ku płci pięknej, Grecji i Rzymianom obcy; ściśle przestrzeganie praw honoru; uniesienia religijne; podania mityczne i wyobrażenia ludów barbarzyńskich, dawniejszych pogan i nowoczesnych chrześcijan, pomieszane razem; oto jest, co stanowi w wiekach średnich świat romantyczny, którego poezja zowie się romantyczną (s. 115).

Zatem homogenizacja wyobrażeń mitycznych Południa i Północy tworzy poezję tej epoki, która sama w myśleniu romantycznym przeobraża się w mit mediewistyczny, mit romantycznych wieków średnich.

Tę znakomitą epokę zdegradowały dopiero Renesans i Reformacja, a przede wszystkim negatywnie waloryzowany klasycyzm i imperialna w dziedzinie kultury rola XVII-wiecznej Francji, której – już z pozycji romantycznych – zarzuca Mickiewicz, że w jej sztuce „nie mogły znaleźć miejsca żadne z myślenia śmiałe i wznoszące się nad zakres rzeczywistości, wszelkie podania nazbyt z baśniami powikłane” (s. 118). Zauważmy: 1° mamy tu romantyczne ujęcie mitu, który stać się ma nośnikiem śmiałych, metafizycznych treści, narzędziem transgresji różnych granic, tworzenia niedopuszczalnych w kulturze oświeceniowej metafizycznych innowacji; 2° zachowuje Mickiewicz zasadę językowej substytucji: mówi o baśni, podaniu, ale myśli o micie (*et vice versa*); 3° nadal funkcjonuje owa „mgławica pojęciowa” łącząca mit, podanie, baśń, właśnie wikłająca je ze sobą; 4° nie pojawia się już w odniesieniu do mitu piętno bajeczności, to jest fałszu; 5° baśń zastępuje ambiwalentny stygmat grubiańskiego świata bajecznego, który szczęśliwie wykształci się w grecką *mitologię*.

Na tle Grecji kultura klasycyzmu stworzonego przez Francuzów okazuje się „od świata mitologicznego i romantycznego nieskończenie różna” (s. 118). Świat mitologiczny starożytności nosi teraz odznakę prawdziwości, podczas gdy mitologie klasycystyczne dźwigają brzemień fałszu jako skażone „rozsądkiem, dowcipem, formalnością”, czyli sztucznością (s. 118). Klasycyzmy europejskie pełnią rolę negatywnego tła (kozła ofiarnego!), na którym dochodzi do odnowieńczej dla kultury Europy syntezy mitu/mitologii, pierwotności, narodowości, historii i poezji. W ten sposób rodzi się romantyzm.

W takim kontekście zaskakująca może być opinia poety o kulturze niemieckiej, jej duchu ponoć „kosmopolitycznym”, „ogólnoludzkim”:

Świat więc poetycki Niemców nazwać można światem idealnym, umysłowym, od świata mitologicznego różnym; jego cechy najdobitniej wydają się w płodach wielkiego Schillera (s. 124).

Niemcy gubią więc te elementy mitu, obecne jeszcze u Greków, na których zależało Mickiewiczowi: sensualność, zmysłowe zakorzenienie wyobrażeń; charakter narodowy (a nie „zajmujący się całą ludzkością”)⁴⁰; konkretność, nieabstrakcyjność wyobrażeń; swoistą czystość i oryginalność mitologii. Mickiewiczowi chodzi więc o mitologię ludową (=narodową), archaiczną, odsłaniającą wymiar metafizyczny, ale w czasie rewelacji mitycznej, w czasie *apokalypsis* (dosłownie: odsłonięcia) symbolicznego nie tracącą piętna ludu, który ten mit wydał. Tym idealnym mitem-obrzędem okazują się *działy*. Z tego punktu widzenia Francuzi i ich kultura nie są wcale mityczni, Niemcy zaś okazują się *hipermitologiczni*, ale to też nie brzmi jak komplement, skoro oznacza kulturę oderwaną od natury idealności, abstrakcji i szlachetnego kosmopolityzmu.

Wokół Trembeckiego i Karpińskiego

Po rozprawie z 1822 roku należało się spodziewać, że znaczenie mitu u Mickiewicza ustali się >w romantycznym kierunku<. Jeszcze w wierszu *Do Joachima Lelewela z okoliczności rozpoczęcia kursu historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim dnia 9 stycznia 1822 roku*, dając poetycki opis narodzin stanu towarzyskiego (społecznego), przywołał on dzielne plemię Mirmidonów, „legendarny lud achajski w Tesalii południowej, który brał udział w wojnie trojańskiej pod dowództwem Achillesa, a którego nazwa pochodzi od greckiego słowa *myrmex* mrówka”⁴¹. Píše więc Mickiewicz o tym, iż: „Ówdzie między wysepki i morskie rękawy / Drobny Greczyn urządzał pospolite

⁴⁰ Zob. o micie w kulturze romantycznej: S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988. Rozdział: *Regulatywne funkcje mitu*, s. 48-78.

⁴¹ *Słownik języka Adama Mickiewicza*, dz. cyt., t. IV, s. 368. Hasło: *Mirmidonowie*.

sprawy, / Ruchem do mirmidońskich podobny zwierzątek...”, opatrując to erudycyjne nawiązanie jeśli nie ironicznym, to pogodnym w tonacji przypisem: „Mirmidonowie według mitologii powstałi z mrówek”⁴². Nie jest więc mit także i tu nośnikiem jakichś głębinnych treści; staje się odskocznią dla żartobliwie uczonego nawiązania, zasygnalizowanego przez oświeconego, krytycznie myślącego poetę, słuchacza wykładów Lelewela, tego młodziana mędrszego nad starce.

W tym 1822 roku publikuje Mickiewicz *Objaśnienia do poematu opisowego „Zofijówka”*, napisanego przez Stanisława Trembeckiego. Chwaląc tu „arcydzieło, stawające obok najcelniejszych poematów tego rodzaju w jakiegokolwiek literaturze” (s. 131), zarazem krytycznie eksplikował trudniejsze jego miejsca. Raz jeden w życiu zastosował tutaj właśnie słowo oznaczające twórcę mitu lub „autora źródeł przekazujących mity”⁴³: *mitologa*. Lecz – jak go użył! Zrozpaczony tropiciel romantycznego myślenia w kategorii mitu przeżyć może w tym miejscu depresję. Oto poeta-romantyk, streszczając fundamentalną opowieść mityczną o Prometeuszu, fundującą znaczną część romantycznej i poromantycznej refleksji w kręgu kultury europejskiej, nazywa ją „bajką”. I to bajką, która kojarzy mu się w naturalny sposób... ze stworzeniem małp, koczokodanów przez Epimeteusza:

Prometeusz, syn Japeta, ulepiwszy z gliny postać na wzór kształtu bogów, ożywił ją ogniem, z nieba ukradzionym. Epitemeusz, brat jego, podobnym sposobem małpy (<niższe stopniem koczokodany>) utworzył. Zresztą bajkę tę rozmaicie opowiadają poeci i mitologowie. Ob. Hezjod, *Roboty i dni*, w. 60; Owidiusz, *Metam.* I, 82; Horat., *Od.* I, 16 (s. 152)⁴⁴.

W istocie w owym 1822 roku nie dokonała się nie tylko w pełni językowa i semantyczna dysocjacja mitu oraz bajki, lecz i w owej mgławicy pojęciowej tkwiły wciąż splątane, zawikłane najróżniejsze określenia treści, jak też nazwania sposobu prowadzenia narracji, opowieści przekazanych przez antyk, jawiących się raz jako bajka, raz jako mit, to znów baśń czy wyobrażenie. Nieodmiennie jednak przysługiwała im pejoratywna kwalifikacja: fikcjonalności, zmyślenia, choć już nie zawsze to, co zostało wymyślone przez umysł pierwotny, było grube i fałszywe.

Jeszcze w 1827 roku w artykule-wspomnieniu [Franciszek Karpiński], opublikowanym w przekładzie na rosyjski w piśmie „Moskowskij Tielegraf”

⁴² Cyt. za: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, pod red. K. Górskiego, t. I, *Wiersze 1817–1824*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk MCMLXXI, s. 8.

⁴³ *Słownik języka...*, dz. cyt., tom IV, s. 373.

⁴⁴ Zob. o Epimeteuszu: P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, s. 87.

(nr 12, VI 1827), epitet *mitologiczny* w kontekście refleksji o sentymentalizmie brzmi ambiwalentnie:

Starożytni, którzy nam zostawili wzory w rodzaju pasterskim, Teokryt, Bion i Moschus, **umieszczali sceny zmyśleń** swoich w wieku złotym. Ten wiek, jeden z okresów **mitologii greckiej**, po wielokroć od poetów opiewany, w **podaniach gminnych** żywą jeszcze zostawił pamięć (s. 164).

Zarysowana pięć lat temu teza o wspólnym wszystkim ludom okresie „świata bajecznego” pozwala wprawdzie dostrzec wyobrażenie Złotego Wieku i u Greków, i w ludowych, XIX-wiecznych podaniach, ale (!) nie przekreśla wcale fikcjonalnego, zmyśleniowego charakteru tej opowieści, którą ponadto jakże nieudolnie imitują późniejsi twórcy:

W wiekach średnich niektóre śpiewy trubadurów miały pasterski charakter, ale zupełnie już od greckiego różny, ile zaś razy chciano naśladować dawnych, rodziły się **dziwaczne sprzeczności**. Pasterze **mitologiczni** złotego wieku przemawiali językiem zalotnych rycerzy i snuli w chatach i zagrodach wszystkie intrygi romansowe, knujące [się] naówczas w zamkach gotyckich baronów (s. 164).

Zmyślenie i mit to nadal synonimy. Co więcej, uznając rangę zmyśleń w dziełach Greków, ośmiesza poeta anachroniczne, kuriozalne, oderwane od pierwotnego kontekstu historycznego próby restytucji Arkadii wprost ze Złotego Wieku⁴⁵. Ponownie widać tu tego drugiego Mickiewicza, nie tylko romantyka, lecz także sceptyka, nieskorego do tego, by durzyć umysł mitem, ufać ślepo takim czy innym poetom mitologicznym. A przecież sam, jako autor *Dziadów*, też jest poetą archaicznym, pierwotnym, czy lepiej: poetą ARCHE-icznym, lirykiem i epikiem pierwszej zasady bytu, jej dramaturgiem.

Bajka, baśń, powieść → podanie

Jak twierdzą, pole semantyczne mitu/mitologii przecina się u Mickiewicza z obszarem znaczeniowym bajki, baśni, powieści, podania, a także ze znaczeniem interpretowanych w różnych kontekstach *kategorii* takich jak: historia, wieść, zmyślenie, opowieść, opowiadanie, a może też plotka⁴⁶. Celowo używam dla opisu mitu, bajki, baśni słowa *kategoria*. Są one właśnie

⁴⁵ Wymienia Mickiewicz przykłady kuriozalnego naśladowania Arkadii: *Astree* Honoré d'Urfé (1563–1625) i *Dianę* Jorge de Montemayor (1520–1561), są to przykłady dzieł „dowcipnie od Cervantesa wyśmianych” (dz. cyt., s. 164).

⁴⁶ Z „plotką” nieco przesadzona. *Słownik...* (t. VI, s. 182–183) odnotowuje ledwie 18 jej użyć w znaczeniu: „nie sprawdzona, często kłamliwa pogłoska”. Zob. też: T. Sławek, *Poe i filozofia plotki*, w: *Plotka. Wybór materiałów z VI Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, red. K. Uniłowski, C. K. Kęder, Katowice 1994, s. 26–37.

specyficznymi kategoriami postrzegania świata, fragmentów rzeczywistości, a nie tylko kwalifikacjami gatunkowymi. Spójrzmy więc przez pryzmat wybranych kategorii na specyfikę ich zastosowań w tekstach Mickiewicza, akcentując przede wszystkim to, co odróżnia semantykę bajki, baśni *etc.* od semantyki mitu.

BAJKA/BAJECZNY. Słowa te występują w dwojakiej konfiguracji znaczeniowej. Bajka to: 1° „gatunek poezji dydaktycznej” (według *Słownika...* mamy osiem użyć słowa w tym znaczeniu); 2° „baśń, podanie, mit” (około dwunastu zastosowań). Słowo „bajeczny” występuje tylko w znaczeniu: „baśniowy, zmyślony, legendarny, mityczny”⁴⁷. Wydobądźmy osobliwości zastosowań obu słów:

- „Bajeczny” i „bajka” to słowa, które, przeciwnie niż *mitologia* (już w swym brzmieniu uczona, oficjalna, nieco też obca), należą do języka poezji: *Popasu w Upicie czy Dziadów i Pana Tadeusza*.

- Do mitu z kolei zbliża Mickiewicza takie użycie słowa „bajeczny”, które wydobywa jego fikcjonalny wydźwięk, związany ze zmyśleniem: Mickiewicz wprost pisze w rozprawie *Goethe i Byron*, że „poeta niemiecki lubił równieśnikom opowiadać swoje własne zdarzenia, ale ubrane kolorami fikcji bajecznej” (s. 178).

- Z mitem związane są użycia przymiotnika „bajeczny”, które w *Historii polskiej* – a więc w tym późnym tekście! – służą opisowi prehistorycznych, niejasnych przekazów. Są synonimem nieprawdy lub wskazują na zakrycie, zaciemnienie prawdy. „Bajeczny” znaczy więc wtedy metaforycznie tyle, co skrywający, ukrywający coś przed rozumem, wiedzą [historyka], na przykład gdy pisze Mickiewicz: „Dynastia Lechów wznosi się, na pół zakryta obłokiem bajecznym” (s. 114). W innych miejscach mamy, zupełnie już związanego z konfabulacją, „bajecznego olbrzyma” słowiańskiego (s. 32) lub „bajecznego bohatera Bachusa” (s. 116). W języku Mickiewicza-historyka „bajeczny/bajka” to kategorialne narzędzie, służące rozdzieleniu fikcji i faktu. A zatem: wciąż mit i fakt są tu wyraźnie czymś innym.

- Zdumiewa aż 6-krotne użycie w rozprawie *O poezji romantycznej* wyrażenia „świat bajeczny” dla opisu pierwotnych wyobrażeń, z których wykształci się mitologia. Prymarnym znaczeniem spośród znaczeń „bajeczności” jest tu oczywiście fikcjonalność, narracyjność zmyślenia. „Bajeczny” – to tyle, co wymyślony przez słaby umysł pierwotnego człowieka, ukształtowany następnie w opowieść i zamieniony w przedmiot wiary oraz kultu.

- Użycia słowa „bajka” jako opisującego „gatunek poezji dydaktycznej” (jedenaście razy) w jednym miejscu ukazują – i tu zapewne autorzy *Słownika*

⁴⁷ *Słownik języka Adama Mickiewicza*, dz. cyt., t. I, s. 114 (*Bajka*) i 113 (*Bajeczny*).

języka Adama Mickiewicza się mylą – jak ta kategoria służy zarazem: opisowi struktury genologicznej (bajka-gatunek), lecz też równocześnie deskrypcji takiej struktury narracyjnej, która ma charakter „podania”, a więc opowieści o głębokim, moralnym wydźwięku symbolicznym. Chodzi o dialog ze sceny pierwszej w III cz. *Dziadów*, poświęcony „bajce Goreckiego”: Żegota: „Znacie bajkę Goreckiego? / **A raczej prawdę?**” (I, w. 328-9); Jakub: „I za tę bajkę znowu z rok w kozie posiedzi” (I, w. 353-4); Frejend: „Dobre to – lecz ja znowu do Feliksa wracam. / Wasze bajki – i co mi to za poezyje, / Gdzie muszę głowę trudnić, niżli sens namacam”⁴⁸. A więc: „bajka” to tutaj nie „raczej”, a na pewno „prawda”. I to prawda, którą wydobywa się z symbolicznej opowieści wtedy, gdy słuchacz „głowę trudzi”.

Jeszcze jeden raz semantykę bajki zbliża Mickiewicz do semantyki innego ważnego słowa-klucza: „wieści”. W *Panu Tadeuszu* bajka i wieść wydobywają – w sensie symbolicznym – istotę tego, co dzieje się w niedosiężnych dla oka ostępach puszczy litewskich: „Wieść tylko albo bajka wie, co się w nich dzieje” (IV, w. 485). Bajka i wieść wchodzi więc w semantyczny kontakt z „tajemnicą”, choć chyba przesadą byłoby nazywanie ich tutaj narracją symboliczną.

• Znamienne są inne zastosowania „bajki” w *Dziadach* i *Panu Tadeuszu*. Część II dramatu – to tutaj przedmowa prozą przynosi pełne ostrożności, szkoda, że tak rzadko wydobywane przez badaczy, określenie przedmiotu wiary ludu:

Cel tak pobożny święta, miejsca samotne, czas nocny, obrzędy fantastyczne, przemawiały niegdyś silnie do mojej imaginacji; słuchałem bajek, powieści i pieśni o nieboszczykach powracających z prośbami lub przestrogi; a we wszystkich zmyśleniach poczwarnych można było dostrzec pewne dążenie moralne i pewne nauki, gminnym sposobem zmysłowie przedstawiane (s. 11).

Najszerszą kategorią jest tu „zmyślenie”, opatrzone dodatkowo akcentującym straszność epitetem „poczwarne”. I to w zmyśleniu zawiera się też sens, semantyka „bajki, powieści i pieśni o nieboszczykach”. Zauważmy też, iż młody poeta pisze jak ktoś, kto już wyrósł z wiary w gusła. Arcymickiewiczowskim rysem tego zastosowania bajki jest z kolei wydobywanie moralnego (nawet: moralistycznego), symboliczno-duchowego sensu fikcjonalnej narracji, która może być przecież różnie nazywana, ale zawsze niesie ten głębszy przekaz moralny. Ale – i to podkreślam! – ten sam człowiek, który uprawia metafizyczną, transcendentalną poezję romantyczną, wykorzystującą tkankę mitu,

⁴⁸ A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. III. *Utwory dramatyczne*, opr. S. Pigoń, Warszawa MCMXLIX, s. 149-150. Zob. hasło A. Witkowskiej: *Gorecki Antoni*, w: J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 169-170. Zob. trafną interpretację: B. Oleksowicz, „Znacie bajkę Goreckiego?”, w: tegoż, *„Dziady”, historia, romantyzm. Studia i szkice*, Gdańsk 2008.

obrzędu, wieści, bajki i legendy, otóż mówiąc „mit” czy „bajka” nigdy nie pozbyswa się on przekonania, jakże racjonalnego, oświeceniowego, że jakiegokolwiek sensy by one niosły, będą i tak zawsze powiązane z konfabulacją, zamyśleniem, poddanym następnie narracyjnemu ukształtowaniu⁴⁹.

• Fikcjonalność „bajki” ujawnia się nadto w takich wyrażeniach, właśnie u Mickiewicza obecnych, jak: „gadać bajki”, „pleść bajki” (o „wilku żelaznym”), „czysta bajka”⁵⁰ lub w zdaniu z *Historii polskiej*: „i nawet roznosili bajkę, że plemię to jest nieśmiertelnym” (s. 16). Ziemska nieśmiertelność leży poza granicą oddzielającą prawdę i zmyślenie nawet u najbardziej romantycznego irracjonalisty. W IV cz. *Dziadów* Dzieci wołają – niczym grupa sceptyków – do Gustawa: „Czemu waspan tak jesteś dziwacznie ubrany? / Jak strach, albo rozbójnik, co to mówią w bajce” (w. 97-98). Bajeczność jest tu z kolei sposobem wyrażenia dziwaczności stroju i wyglądu, a także statusu ontologicznego, nierzeczywistości Gustawa.

BAŚŃ. Jest to kategoria rzadko przywoływana w pismach polskich. *Słownik* odnotowuje: cztery użycia „baśni” w znaczeniu zbliżającym ją do „mitu” jako „fantastycznego opowiadania ludowego, mitu”; mamy za to jedno metaforyczne zastosowanie „baśni” jako „fałszywej pogłoski” w listach⁵¹. Podkreślimy:

• Do znaczenia bajki jako symbolicznej, moralistycznej narracji, obecnego w II (przedmowa) i III („bajka Goreckiego”) części *Dziadów* zbliża się Mickiewiczowskie rozumienie baśni w *Świtezi*: „Choć czas te dzieje wymazał z pamięci, / Pozostał sam odgłos kary, / Dotąd w swych **baśniach** **prosto**ta go święci...” (w. 181-3). Baśń jest tu zapewne nie spisana, lecz oralną, może również meliczną narracją symboliczną, zawierającą istotny przekaz dotyczący relacji ludzko-boskich, ładu aksjologicznego w kosmosie i historii.

• Romantyczne w wymowie, ale jeszcze związane z myśleniem racjonalistycznym, w kategoriach postępu, jest to użycie baśni w rozprawie *O poezji*

⁴⁹ M. Głowiński, *Cztery typy fikcji narracyjnej*, w: *Prace wybrane Michała Głowińskiego*, red. R. Nycz, t. III, *Dzieło wobec odbiorcy*, Kraków 1998, s. 211: „Fikcja mityczna nie może też nim [dystansem] operować, gdyż kwestionowałaby to, co jest w niej z mitu, zakłada ona bowiem identyfikację pełną i bezkrytyczną [...]. Wymaga ona solidarności z ogólnymi sensami, jakie składają się na fikcję funkcjonującą w takim właśnie kształcie narracyjnym; zakwestionowanie choćby jednego elementu fikcji równałoby się zakwestionowaniu mitu samego”. Otóż pisząc o „mitologicznych bajkach” czy „fikcji bajecznej”, Mickiewicz kwestionuje istotnie cały mit. Zmieni się to w prelekcjach.

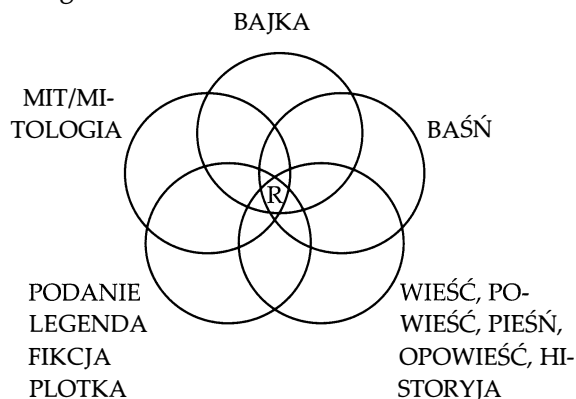
⁵⁰ F. S. Jezierski, dz. cyt., s. 138: „Bajki – a plotki nie jedno znaczą. Bajki powiadają nieprawdę dla pokazania prawdy, plotki zaś chcą fałszywe i kłamstwa udawać za prawdę, bajeczne powieści przystosowanie samym podobieństwem wyraża, że co innego znaczą, a co innego jest rzetelną prawdą”.

⁵¹ *Słownik języka Adama Mickiewicza*, dz. cyt., t. I, s. 129-130.

romantycznej, gdzie Mickiewicz akcentuje, że: „Wszystkie [narody] w dzieciństwie mają podostatek [= obfitość] baśni rozmaitych” (s. 110). Niemniej, analizowane już wcześniej, także to drugie użycie tej kategorii ma pozytywny charakter: oto w klasycystycznej poezji francuskiej nie ma miejsca na „zmyślenia śmiałe”, na „podania nazbyt z baśniami powikłane” (s. 118).

• Baśniowość jest więc również typem fikcji, tak jak bajka, ale można sądzić, że jej znaczenia bardziej oscylują wokół treści ewokowanych przez narrację symboliczną. Nie znaczy to jednak, że baśń czy bajka, czy mit/mitologia to narracje objawione⁵². Nie, ich charakter jest często ludzki: są istotnym, istotowym zmyśleniem lub >czystą bajką<, a więc zmyśleniem zupełnym. Oto w pierwszej księdze *Pana Tadeusza* „legijonista”-nędzarz, witany w kraju w roli bohatera: „za stołem siedział / I dziwniejsze od baśni historyje gadał” (I, w. 916-7). „Baśń” to w tym miejscu dziwna opowieść; „historyja” zaś to opowieść najdziwniejsza z dziwnych, być może otoczona nimbem cudowności i niesamowitości.

Podsumujmy: ambiwalencja czy poliwalencja semantyczna kategorii bajki i baśni jest u Mickiewicza niezmienna i ich sensory oscylują między >kłamliwym zmyśleniem< a >zmyśleniem oddającym, wyrażającym istotną prawdę<. W tym sensie bajka, baśń i inne kategorie używane są zamiennie z mitem/mitologią, wieścią, legendą, podaniem, powieścią, opowieścią, historyją, nawet gawędą, pieśnią, fikcją lub plotką. Schematycznie rzecz ujmując: wszystkie te kategorie mają taki rdzeniowy wymiar semantyki, który je łączy. Nie jest to jednak – czego by się można po romantyku spodziewać – znaczenie „romantyczne”, semantyczny fundament właściwy dla romantycznego pojmowania mitu/mitologii:



R – PRZESTRZEŃ WSPÓLNOTY ZNACZENIOWEJ, RDZEŃ SEMANTYCZNY

⁵² Innymi słowy: Boskie, zesłane przez Stwórcę, przekazane przez proroków.

W którym miejscu spotykają się wszystkie kategorie? Czym jest ów rdzeń (R), fundament łączący, wiążący wszystkie kategorie? Otóż tą wspólną płaszczyzną wszystkich kategorii w subiektywnej hierarchii ważności jest:

- fikcjonalność (wszystkie są zmyśleniem);
- narracyjność (są rozwinięciem w opowieść);
- oralność (form tych używa najczęściej lud przedpiśmienny albo człowiek pierwotny);
- pierwotność (związek z kulturą pierwotną, ludową);
- kolektywność w trojakim sensie: a) kategorie te są wytworem wspólnoty; b) pełnią funkcję symbolicznej eksplikacji we wspólnotcie, nie należą do nikogo z osobna, lecz do grupy; c) stają się, podczas analizy, obrazem nie jednostkowej, lecz właśnie grupowej świadomości, podświadomości, mentalności.

Romantyczny biegun znaczeniowy wszystkich kategorii (może prócz plotki) rozwija się jakby na obrzeżach tych okręgów, które spotykają się we wspólnej przestrzeni pola znaczeniowego (R). Rzekłbym: geneza, istota tych kategorii postrzegana jest przez Mickiewicza racjonalistycznie, oświeceniowo, ale wszystkie one ewoluują w kierunku stania się narracjami symbolicznymi, chociaż nigdy nie pozbywają się aż do 1838 roku ambiwalentnego w języku i wyobraźni Mickiewicza stygmatu fikcjonalności, zmyślenia⁵³.

Mit/mitologia u autora *Widzenia* to zrazu przede wszystkim narracja stworzona przez słaby, a więc nie dość racjonalny umysł człowieka pierwotnego, to jego zmyślenie, mające funkcję eksplikacyjną wobec otaczającego go, tajemniczego kosmosu. Ewolucja, >symbolizacja< znaczeń tej pierwotnej opowieści mitycznej nie przechodzi u poety na same słowa mit/mitologia, lecz dokonuje się w obszarze, który opisują: baśń, legenda, podanie, powieść, w mniejszym stopniu bajka. Szczególnie wieść, powieść, opowieść, legenda i podanie mają bogatą paletę znaczeń i zastosowań. Sama **POWIEŚĆ** ma około dziewięćdziesięciu odnotowań u Mickiewicza jako:

- „opowiadanie ustne, opowieść, wspomnienie, relacja o przeszłości, podane przez określonego narratora” (25 użyć);
- „tradycja ludowa, podanie, legenda, pogłoska, wieść przekazana bezimiennie (folklor epicki)” – tu: 29 użyć bardzo bliskich znaczeniom mitu /mitologii;
- w wyrażeniach, zwrotach: „powieść gminna” (4 razy), „prawie powieści”, „słuchać powieści”, „powieści krążą” (8 razy);
- jako „utwór epicki literatury artystycznej; poemat, ballada, romans, narracja prozaiczna, bajka” (36 użyć)⁵⁴.

⁵³ Por. M. Stanisławski, *Poglądy estetyczne bohaterów soplicowskich na tle sporów przełomu romantycznego*, w: „*Pan Tadeusz i jego dziedzictwo. Poemat*”, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999, s. 116-130.

⁵⁴ *Słownik języka Adama Mickiewicza*, t. VI, dz. cyt., s. 509-510.

W interesującej nas *Historii polskiej*, którą zajmijmy się na koniec, dokonuje się niezwykle znamienna synteza znaczeń: kiedyś pisarz łączył „mit” z „bajką”; teraz jego wyobrażenia: A. **złączy mit z powieścią**; B. **zastąpi** w wielkim stopniu podejrzany *mit* czystym, niewinnym *podaniem*.

4. Podanie i objawienie

Aż do *Historii polskiej*, a więc w okresie, gdy Mickiewicz pisał *Dziady*, *Konrada Wallenroda*, *Księgi narodu*, *Pana Tadeusza*, te wielkie dzieła-mity, w jego pismach polskich nie pojawia się jakakolwiek teoretyczna, znacząca wypowiedź osnuta wokół tematu mitu/mitologii. Co więcej: nie pisze Mickiewicz żadnego wielkiego dzieła, które byłoby rozwinięciem mitu antycznego, mimo iż jego wybitny nauczyciel, Gotfryd Ernest Groddeck, wpajał studentom przekonanie, że najwyższy cel poezji to: *Zivilisierung, Belehrung und Besserung, lobpreisende Erzählung und Darstellung des Lebens und der Taten der Nationgötter und Helden*.⁵⁵ Oczywiście, cele te realizowała, zdaniem Groddecka, mitologiczna poezja Greków. Tymczasem u Mickiewicza owoców tego siewu hellenistycznego brak, czego poecie nie mogli darować dawni badacze, ukształtowani w szkole filologii klasycznej⁵⁶. Nie ma więc Mickiewiczowskiej tragedii o Prometeuszu, ani nowoczesnych sielanek⁵⁷. Są wyrastające z polsko-litewsko-białoruskiego obrazu kultury pierwotnej i szlacheckiej *Dziady* oraz *Pan Tadeusz*. Te dzieła-mity mówią same za siebie, posługując się takim językiem, który nie potrzebuje mitologii antycznej jako fabularnego, symbolicznego substratu, tym bardziej fundamentu opowieści⁵⁸.

⁵⁵ E. G. Groddeck, *Über die Vergleichung der alten besonders griechischen mit der deutschen und neuern schönern Literatur*, Berlin 1788. Cyt. za: K. Mężyński, *Gotfryd Ernest Groddeck. Profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*, Gdańsk 1974, s. 117.

⁵⁶ Tamże, s. 282: „Wydaje się, iż uczony ten [T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*, Wrocław – Kraków 1957 – przyp. mój] mógłby bez końca mnożyć zbieżność sytuacji, podobieństw epitetów, porównań i innych tropów”. Sam Mężyński wdycha dalej: „Dlaczego Mickiewicz nie uprawiał tragedii hellenistycznej, tego najwyższego gatunku poezji greckiej, dlaczego choćby, idąc śladami Schillera, nie pisał hellenizujących ballad?” (s. 284). Jak wiemy, Mickiewicz nosił się z zamiarem napisania dramatu o Prometeuszu.

⁵⁷ O tym, że *Pan Tadeusz* to dzieło „antyczne”, polski epos, przekonanych było wielu badaczy: H. Zathey, *Uwagi nad „Panem Tadeuszem”*, Poznań 1872; W. Bruchnalski, *Reminiscencje w „Panu Tadeuszu” z Homera, Wergiliusza i Tassa*, „Pamiętnik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 2 (1888); A. Stępniewska, *Mickiewicz w kręgu Homera. Struktura epicka „Pana Tadeusza”*, Lublin 1998.

⁵⁸ Choć, oczywiście, niemało w *Panu Tadeuszu* kunsztownie przywołanej erudycji mitologicznej. Zob. A. Opacka, *Agon czy sielanka*, w: „*Pieśni ogromnych dwanaście...*” *Studia i szkice o „Panu Tadeuszu”*, red. M. Piechota, Katowice 2000, s. 81-96.

Co takiego stało się w *Historii polskiej*? Mit jest tu kategorią tryumfującą frekwencyjnie i zarazem przegraną. Można odnieść wrażenie, że Mickiewicz zniechęcił się do tej zbyt zbrukanej fikcjonalnością kategorii. Poeta-historiograf opracowywał oto mity/mitologie Indoeuropejczyków, w tym Słowian i Polaków, ale czyniąc to, częściej posługiwał się innym niż mit/mitologia słownictwem, mówiąc o „powieściach”, „legendach”, „baśniach”, ale najczęściej właśnie o „podaniach”. Dlaczego? Bowiem podanie było kategorią czystą, nieobciążoną bagażem fałszu/zmyślenia. Taką, w którą dawało się wpisać treści „objawienia”. Pisał przecież tę historię Polski mesjanista. Chrystus narodów w jego wizji nie mógł więc durzyć się powstałymi w praczasach zmyślonymi historiami mitologicznymi. Musiał prezentować się w tej wizji jako naród otwarty, przygotowany przez wierzenia pierwotne na przyjęcie chrześcijaństwa. Podania stawały się więc taką kategorią, w której dostrzec można było prefigurę objawienia, a nie kłamiwy system mitycznych narracji.

Co dzieje się ze znaczeniem mitu/mitologii w *Historii polskiej*?

Po pierwsze: mit jest kategorią opisującą cały początkowy etap dziejów Słowiańszczyzny. Stąd śródtytuł *Historii polskiej* ma brzmienie: *Dzieje mityczne Słowian pod Lechami* (s. 35). Poświęca Mickiewicz ów podrozdział dzieła „najdawniejszym podaniom” (słowo!); streszcza „krótką mityczną powieść”, zawierającą „prawdziwą skróconą historię o dawnej ojczyźnie Lecha” (s. 35). Dostrzec należy romantyczne rozumienie nie tyle mitu, ile podania i powieści, ujmujących pradzieje w syntetycznej formie narracyjnej.

Po drugie: mit/mitologia opisują wierzenia ludów indoeuropejskich. Lecz jest to deskrypcja specyficzna, wartościująca:⁵⁹

Było to wspólne wszystkim dawnym ludom, oddzielonym od pierwotnego gniazda, wyradzać się i psuć się. Wyobrażenia religijne, nie zasilane nowym objawieniem, a odcięte od źródła czystej tradycji, mieszały się i grubiały; duch upadł ku ziemi, ku materii i uwodził się znowu czcią materii, natury. Stąd na mitologiach tak wyraźny [u Gotów – mój dop.] wpływ temperamentu, klimatu i miejscowości (s. 21).

Że Goci mieli w praczasach przedchrześcijańskich jakiś rodzaj objawienia – to mógł napisać romantyk. Iż klimat oraz natura oddziałują na wierzenia – to z kolei mógłby wymyślić pozytywista. Zauważmy: kluczową kategorią myśli religioznawczej Mickiewicza jest o b j a w i e n i e, mające uniwer-

⁵⁹ Zob. J. Nocoń, *Wartościowanie w „Księgach pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, w: „*W ojczyźnie serce me zostało*”. *W dwusetną rocznicę urodzin Adama Mickiewicza*, red. J. Pośpiech, Opole 1998.

salny charakter. Podania i mitologie oceniane są *sub specie* wierności pierwotnemu depozytowi prawd objawionych.

Po trzecie: wynika z tego wszystkiego jednak także, iż mit/mitologia to swego rodzaju rywale objawienia; szczególnie w tej fazie dziejów, którą opasują lata *post Christum natum*. Kto zachował pierwotne objawienia, nie zdegenerował ich w fałszywym systemie mitologicznym, był przygotowany na przyjęcie Słowa Chrystusa. Przeciwnie: kto pierwotne objawienia prawd kosmogonicznych i moralnych zatracił, mógł się przez Chrystusa odrodzić lub do reszty, jeśli Zbawiciela odrzucał, znieprawić:

Stawianie dotąd przechowali u siebie **odwieczne podania religijne**. Mieli wiadomość o Bogu jedynym, stwórcy wszystkiego, ale nie słyszeli o żadnych stosunkach między bóstwem i ludźmi, nie wyrobili więc mitologii, bo mitologia jest odszczepieniem od religii objawionej. Próżno szukać u nich teogonii lub powieści o czynach bogów, półbogów i herosów (s. 48).

Mitologia = odszczepienie, degeneracja, bluźniercze ucłowieczenie objawienia. Przypatrzmy się wyrażeniu: „odwieczne podania religijne”. Kategoria „podania” staje się naczyniem, w które wlewa Mickiewicz treści objawione, tak jak z kolei cała „Sło[a]wiańszczyzna” staje się narzędziem i naczyniem misji mesjańskiej, w które Duch Święty wtłoczy wizję odnowienia oblicza Ziemi. To będzie już czas prelekcji paryskich, których pra-tekst i praformę znajdziemy w załączku w *Historii polskiej*.

Po czwarte: skoro mit to konkurent podania/objawienia, to nie zaskakuje fakt, iż czasem Mickiewicz używa słów mitologia/mityczny w znaczeniu „legendarny, baśniowy”, jak podaje *Słownik...*, a my dodalibyśmy: zmyślony, fikcyjny, ginący w pomroce dziejów:

- Te zaburzenia przypadają na czas mitycznej historii Lechów i Czechów (s. 41);

- Czas tych zakłóceń wyraża mityczna powieść panowania dwunastu wojewodów, Krakusa, Wandy (s. 36);

- król [rzymski, ale „bardzo podobny do Piasta”] nosi charakter mityczny (s. 37);

- Stara Ruś była dla nich owym mitycznym, zapomnianym Gnieznem karpackim (s. 55).

Zwróćmy uwagę, że wszędzie przymiotnik „mityczny” oznacza tyle, co „fikcyjny”, należący do zmyślenia, które w tajemniczy sposób odtwarza nie rzeczywiste, ale legendarne pradzieje ludu.

Po piąte: pojawia się i w pełni wykształca tendencja rozumienia mitu/mitologii, która zatryumfuje w prelekcjach paryskich – do rozumienia mitu jako narracji symbolicznej; zresztą i w wykładach mówca zamiennie stosuje kategorie mitu i baśni, podania. Predylekcja druga, wyrastająca z

Historii polskiej, zarysowała się już w rozprawce *O poezji romantycznej* (1822). To skłonność do analogicznego czy porównawczego czytania mitów jako narracji wspólnych wszystkim ludom, powstałych w praczasach, odzwierciedlających nieświadomość zbiorową. Podsumowując dzieje Polski do 1138 roku, dzielił się historyk-mesjanista taką oto refleksją:

Uważamy jeszcze, że **epoka bohatyrska** odpowiada dziwnie **pierwszej epoce mitycznej**, jak gdyby jej rozwinięcie. Ów ostatni z Lechów, Leszek III, miał wojować z Cezarem, córkę jego poślubił, miasta nad morzem budował, nareszcie szerokie państwo na wielu synów podzielił. I nasz Bolesław walczył i spokrewniał [się] z cezarem niemieckim. Kto wie, czy to stare podanie narodowe nie wpływało na jego czyny (s. 116).

Chcę podkreślić, że również w tym przypadku zastosowanie słowa „mityczny” zostało przyćmione przez kategorię „starego podania mitycznego”, która staje się modyfikatorem, kreatorem świadomości władcy. Podanie to zatem także: święty wzór z przeszłości, przykład kształtujący terażniejszość.

I właśnie – po szóste – podanie, rozumiane jako „opowieść przekazana tradycją” staje się głównym nośnikiem romantycznych znaczeń, których nie wyrażał mit, obciążony balastem fałszu, zmyślenia i fikcji⁶⁰. Dwudziestopięciokrotne przywołanie podania jest tu znamienne, jeśli przyrzeć się kontekstom:

– Cały ten **skarb podań** złożony był w pamięci starców (s. 9).

– Nareszcie zaufanie w wsparciu **Boga**, o którego **objawieniu się podania świeże** mówiły, dodawało mocy przedsięwzięciom (s. 15).

– „**Słowo Syna Bożego** nie było nowym, **po ludzku wymyślonym systematem** do chwilowych potrzeb i okoliczności, ale dopełniało i objaśniało wszystkie **odwieczne**, powszechne podania (s. 43).

– „**Bóg** czuwał nad nim [człowiekiem] i **uczył go podaniami** [...] (s. 43).

– „Opierając się na **podaniach o bogu i duchu złym**, Słowianie podzieliли wszystkie podrzędne bóstwa na dobre i złe (s. 48).

Jaki stąd wniosek? Zanim go wyciągniemy, zauważymy, iż podanie oznacza najczęściej opowieść z dziejów narodowych, z dziejów ludu, która utrwała w fikcjonalnej formie narracji mitycznej wydarzenia z zamierzchłej przeszłości. Ważny okaże się tu związek ludu i narodu z podaniem. Niemniej jednak fikcjonalność podania sprawia, że znajdujemy u Mickiewicza także zastosowania tej kategorii, które zabarwione są negatywnie, tak jak mit/mitologia. I w „mitologii”, i w „podaniu” jest wtedy ziarno prawdy, lecz zafałszowane:

Kraina umysłowa pogaństwa była podobna do ówczesnej powierzchni ziemi: **mniemania religijne** błąkały się po niej tu i ówdzie jak hordy koczownicze, **podania i systemata filozoficzne**, rozwinięte i sprzeczne ze sobą, siedziały jak

⁶⁰ *Słownik języka Adama Mickiewicza*, t. VI, dz. cyt., s. 240-241.

rzeczypospolite i królestwa ówczesne, zrazu rozdzielone i sprzeczne z sobą, a potem osłabione i jednemu despotyzmowi, ateizmowi, jako cesarzowi podległe. Wszystkie te **podania** i **mniemania**, wracając na łono wiary, jako dzieci uwieszone albo zbiegłe z domu, zaczynały poznawać wspólnego Ojca i dom, i dawną okolicę, której nigdy całkiem nie zapomniały (s. 44)⁶¹.

Otóż właśnie przekształcenie wierzeń politeistycznych w monoteizm chrystianizmu to kluczowa figura metamorfozy świata. Prawdy częstkowe i przyćmione podań zlewają się w arcyprawdzie Logosu Wcielonego. Także semantyka „podania” w przywołanych wyżej pięciu użyciach oscyluje i zbliża się do objawienia. Podanie = objawienie, i to takie, które zdarzyło się w praczasach, spełniło w Chrystusie, ale i wciąż powtarza ciągle w historii⁶². Grunt dla towianizmu przygotowany był właściwie już w *Historii polskiej*. Wnioski z dotychczasowych badań przedstawię w porządku odwrotnym w stosunku do tego, w jakim prezentowałem tezy:

Wnioski co do *Historii polskiej*

Wolno sądzić, iż jednym z powodów najważniejszych, które wpłynęły na nieukończenie tego niezwykle ważnego dzieła, były metodologiczne aporie postawy Mickiewicza-historiografa. W *Historii polskiej* następuje bowiem paradoksalnie: zarówno przełamanie (jakże późne) negatywnego jednak kojarzenia mitu/mitologii ze zmyśleniem, przejście w stronę rozumienia mitologii jako systemu symbolicznych narracji – lecz równocześnie badacz narodowej przeszłości wysuwa na pierwszy plan inną kategorię: *podanie*. Co ma związek z pojmowaniem dziejów Polski, Polaków i Słowian jako mesjanistycznej odysei ludu, który, przybywszy z Indii i ukształtowawszy się w Europie, przyjąć miał chrystianizm, a następnie dokonać dzieła odnowy całej chrześcijańskiej duchowości.

Opowieść o dochodzeniu do tej konkluzji w prelekcjach paryskich ma kształt mesjanistycznej mitopei Słowiańszczyzny, rozwijającej się latami dzięki swobodnemu, „kreatywnemu” potraktowaniu danych historii i tekstów. W *Historii polskiej* próba konstruowania mitu wielkiej, teleologicznej migracji ludów z Indii, mityczne analogie i paralele, jak też symboliczne

⁶¹ Zauważę w tej wypowiedzi dość niezwykłą u Mickiewicza tendencję do zestawiania pozytywnie waloryzowanego „podania” z zawsze krytycznie ocenianym (np. u Hegla) dążeniem do budowania systemu filozoficznego. Mickiewicz traktuje filozofię XIX-wieczną i filozofie antyczne jako przejaw tendencji laicyzacyjnych, odbóstwiających świat i człowieka.

⁶² Radykalizm Mickiewicza, jeśli chodzi o spojrzenie na Chrystusa, w pewnym stopniu wyprzedza (współbrzmi z...) myślenie (-m) Dostojewskiego. Zob. poświęconą w całości tej problematyce książkę: E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość „*anastasis*”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003.

czytanie podań – wszystko to zostaje na kilkudziesięciu pierwszych stronach sparaliżowane przez potężną dawkę *quasi*-historycznej erudycji⁶³. Mitologiczny szkielet narracji ledwie prześwituje spod bez opamiętania, bez selekcji gromadzonych faktów, terminów, *quasi*-faktów, legend.

O Mickiewicza rozumieniu mitu – konkluzje

Mit okazał się u poety kategorią obdarzoną najwyższą ambiwalencją. Jego znaczenie ewoluuje od fikcjonalności/fałszu do bycia zapisem, istotową syntezą narracyjną pradziejów. Nie stosuje Mickiewicz tej kategorii w ogóle do własnych dzieł, nie jest ona formą samorefleksji, autointerpretacji poezji. Właściwie mit/mitologia nie wyrwywa się nigdy z kontekstu przeszłości; są z nią trwale związane; i to najczęściej z przeszłością odległą. Pełnią funkcję jako narzędzie opisu przeszłości, jako metafora zwięzłe ujmująca niemożliwą do opisu naukowego, historiograficznego daleką przeszłości pierwotnej ludzkości. Hermeneutyka tak pojętych *mitologii* czy *podania* pozwala odsłonić już w rozprawie *O poezji romantycznej*, a potem w *Historii polskiej*, wspólne, kolektywne źródło wyobraźni wszystkich ludów. Mitologia/podanie zostają wszakże upodrzednione czy też zepchnięte na drugi plan ze względu na prymarną rolę objawień chrześcijańskich. Zwraca uwagę fakt, że podania i mitologie w rozumieniu Mickiewicza eksplikują raczej etap narodzin historii ludów (*historiogonia*), a nie kosmo-, bio- czy antropogenezę. Nie pojmuje też pisarz w kategoriach mitu/podania rzeczy eschatologicznych, dotyczących końca czasów, bo te należą już do ery chrystianizmu, do czasów aktywności Kościoła.

Mickiewicz ma szerokie kulturowo-historyczne wyobrażenia o mitologiach ludów różnych kontynentów, ale, wyznajmy, tekstowe tego poświadczenia są niezbyt liczne. Poeta wspomina: dwukrotnie o „mitologii greckiej”; dwukrotnie o „mitologii perskiej”; raz o „mitologii starożytnej”; dwa razy o „mitologii wschodniej”⁶⁴.

⁶³ A. Mickiewicz, *Historia polska*, dz. cyt., s. 32-33. Fragment egzemplifikujący metodę pisarską Mickiewicza-historyka: „Część **lachty** z pokolenia **Lechów** i **Lazów** wróciła się dalej ku **Karpatom**, idąc w górę rzeki **Wag** i rzeki **Arwy**. Tu wszędzie dotąd widać jej ślady w nazwiskach miejsc. Od miasta **Owar** i wsi **Delach** i **Nedleszy** nad **Wagiem**, znajdujemy dalej nad **Arwą** **Lestin**, **Legota**, znowu drugą i trzecią **Lechotę**, nad **Wagiem** zaś **Likawa**, **Likawa** druga, **Liskowa**. Tu, niedaleko źródeł **Wagu**, wytryska rzeka **Poprad** i zbiega **Karpatami** ku stronie północnej. Z prawej stronie **Popradu** leży wieś **Lengwart**, miasto **Leutschau**, dalej, nad strumieniem **Toriszą**, **Laczno**; nad samym **Popradem**, zstępując z biegiem wody, znajduje [się] **Leszno** i **Uj-Leszno**, niżej na lewo **Landok**, **Lachnica**, na prawo **Leszczyna**, **Legnawa**, **Leluchów**”.

33 razy używa Mickiewicz, w tym krótkim fragmencie nazw geograficznych!

⁶⁴ *Słownik języka* Adama Mickiewicza, dz. cyt., t. IV, s. 374. Hasło: *Mitologija*.

Cechą, która, jak mi się wydaje, przypisana jest do wyobrażenia mitu/mitologii w pierwotnych kulturach, jest oralność, ich mówiony charakter; lecz równocześnie poeta ma na myśli tekstowe świadectwa, zapisy mitu/mitologii, dokonane przez takich „mitologów”, jak Hezjod, Owidiusz, Wergiliusz. Mickiewicz nie rozwija definicji lub teorii mitu/mitologii, za to chętnie poddaje mity wartościowaniu ze względu na ich fikcyjny charakter (to „bajki”, mówi ironicznie w młodości) lub ze względu na stopień przechowania nieskażonych treści objawienia (tak czyni już dojrzały twórca).

Nie tworzy też z „mitu” jako słowa jakichś neologizmów czy neosemantyzmów; natomiast szczerze stosuje tę opisywaną tu zasadę substytucji, pozwalającą mu łączyć *mitologię* i baśń, podanie i legendę. Generalnie odnieść można wrażenie, iż słowa mit, mitologiczny, mitologia należą do języka uczonego, uroczystego, naukowego, a nie do codziennej mowy poety, który stworzył największe dzieła-mity owej epoki-mitu: romantyzmu⁶⁵.

Pozwala to spojrzeć nieco inaczej na pełen zawodu głos Kazimierza Mężyńskiego, na jego westchnienie: czemuż nie napisał Wieszcza tragedii helleńskiej? Dopytałbym jeszcze: czemu *Dziady* są obrzędem, misterium, które tylko pochłania wyrwane z pierwotnych kontekstów elementy prometeizmu, a nie są dramatem, w którym na pierwszym miejscu byłby jakiś dawny czy nowy mit? Otóż – przy takiej podejrzliwości i wprost niechęci Mickiewicza wobec mitu/mitologii naturalne wydaje się to, iż chciał napisać prawdziwy obrzęd czy prawdziwe misterium, nawiązujące do kultury ludowej albo Biblii. W jego bowiem mniemaniu każdy inny wybór, właśnie na przykład wybór mitu, skazywałby dzieło na kłamliwą konwencjonalność, sztuczność, po prostu na fałsz.

O romantykach *in gremio* uwaga

Nic nie wskazuje na to, by trzeba było w badaniach slawistycznych rezygnować z kategorii mitu/mitologii⁶⁶. W najrozmaitszych zastosowaniach wykazała ona użyteczność. Lecz nie będzie przesady w zachowaniu najwyższej ostrożności wtedy, gdy tę procedurę badania mitu u romantyków bę-

⁶⁵ Nie wspominam już o tym, że na negatywnej waloryzacji mitu/mitologii zaciążyła ocena przeładowanego mitologią klasycyzmu francuskiego i polskiego. Patrz: P. Żbikowski, *Klasycyzm postanisławowski. Zarys problematyki*, Warszawa 1999, s. 70 (o „zasadzie typowości”, „supremacji stereotypu i konwencji”).

⁶⁶ Lecz – gdyby tak uczynić, to czym zastąpilibyśmy mit/mitologię? O dialektyce awangardowości/neoklasycyzmu (związanego z mitem) por. P. Śliwiński, *Kunszt i kicz*, w: *Literatura w kręgu wartości*, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2003, s. 329-342. Na innym biegunie patrz: J. Szarlej, *Język biblijny jako źródło czystości słowa*, „Świat i Słowo”, nr 1/2003, *Wobec wartości*, Bielsko-Biała 2003, s. 107-120.

dziemy stosowali. Każdorazową reakcją badawczą winien być chyba namysł nad tym, jak Krasiński, Norwid czy Słowacki mit/mitologię pojmowali, jakich używali i kiedy słów. Nie wystarczy bowiem samo odnajdywanie u poety tego czy innego mitu.

Przypadek Mickiewicza jest tu pouczający. Tuż przed tym, gdy Mickiewicz stanie się omnikompetentnym sławistą, historykiem, językoznawcą, mitoznawcą-mesjanistą, w jego wyobraźni wciąż tkwiły sprzeczne tendencje do rozumienia mitu/mitologii. Walczy w nim historiograf z mesjanistą, pragnącym zreferować dzieje Chrystusa Narodów. Budując mit, nie do końca wiedział, jak ostatecznie go rozumieć. Odrzucenie >bajeczności< na rzecz >symboliczności< mitologii dokona się w prelekcjach. Czytając również i je, zauważymy, iż jednak także tutaj mit, mitologia, baśń, podanie *etc.* to kategorie(-a) wieloznaczne(-a).

Jednego bowiem Mickiewicz uczynić nie mógł i nie chciał: zrównać wszystkie narracje, opowieści. Mesjanista nie potrafił – i to na szczęście! – przypisać kategorii fikcyjności, fikcjonalności, zmyślenia – czyli, jak dawniej myślał, „bajeczności”, „mityczności” – temu, co stanowiło oparcie jego myśli: objawieniu. Odrzucając mit/mitologię na rzecz podania, a potem teofanii i mesjanistycznej historiozofii, stworzył zarazem w prelekcjach paryskich, tak jak pierwsi twórcy mitów, fascynującą, mówioną narrację mitopeiczną, która wprawdzie nie zachowuje logicznej i faktograficznej, a nawet narracyjno-mitycznej koherencji wewnętrznej, lecz – jako ów „mit mitów” – jest kompletnym, pełnym, objawionym obrazem człowieka, historii ludzkiej, Słowiańszczyzny i Europy, Mickiewicza i Polaków. Że, jak się niektórym zdawało, był to obraz szalony, wizyjny, heretycki – to inna sprawa. Ale przede wszystkim – pełny. Wystarczyło tylko, no właśnie, w ów mit mitów uwierzyć...

5. *Collège de France i wolta lat ostatnich*

Poczyniwszy te wszystkie uwagi, wypada zakomunikować kwestię tyleż zdumiewającą, ile spodziewaną. Taką mianowicie, iż nieufny wobec mitu i mitologii Mickiewicz dokonał istnej wolty, rewolucji w pojmowaniu tych kategorii i posługiwaniu się nimi. Dokonało się to w Collège de France. Poeta-wykładowca potrzebował po prostu aparatury pojęciowej umożliwiającej eksplikację przeszłości i budowę nowej siatki, struktury wyobrażeń o przyszłości rodzaju ludzkiego. Gigantyczny rozmach prac *quasi*-historiograficznych Mickiewicza, naznaczonych przekonaniem o decydującej roli Opatrzności w dziejach, o mesjańskim powołaniu ludów i ludzkości, o swej własnej misji – był przeogromny. Mickiewicz wcielał się w rolę wyjaśniacza-hermeneuty całej kultury ludzkiej od aktu stworzenia w *Księdze*

Genesis po apokaliptyczny kres dziejów. Tak było już w *Księgach narodu*, w *Historii polskiej*, wykładach lozańskich, wreszcie tak być musiało w wielkiej mitopeicznej narracji o Słowianach, za pomocą której historiozof objaśniał dzieje człowieka w ogóle i jego historyczny los.

Akceptacja i euforyczne przyswojenie mitu nie dokonały się w prelekcjach od razu. Prześledźmy ciąg wypowiedzi pokazujących ewolucję pojęcia i pojęć pokrewnych znaczeniowo⁶⁷.

Widać na samym początku prelekcji, że przystępuje do nich Mickiewicz pragnący zaprezentować się jako sceptyk i racjonalista-naukowiec. W istocie jest mesjanistą. Lecz, co nie bez znaczenia, zachowuje dystans do przekazów przeszłości. Omawiając geografii północnej Europy, zauważa, że wyobrażenia powiązała te tereny z przedstawicielami świata fauny, których dziś występowania nie da się stwierdzić: „Niegdyś nawiedzały te okolice zwierzęta żarłoczne. Wędrowne myszy, których pamięć przetrwała w podaniach historycznych, w gminnych powieściach, docierały podobno aż do Niemna (...) mysz wędrowna jest już istotą bajeczną, jak dawny Fin; to stwór przywodzący na pamięć Finów, lecz nikt już nie zna jego dziejów” [V, 61-62]⁶⁸. Opowieść o owych myszach jest tu potraktowana jako fikcyjna. Ma wyraźnie dwa odniesienia do innych historii wziętych z podań, bajek, powieści: historii o Popielu zjedzonym przez myszy i przekazów Tacyty w jego *Germanii*, ukazujących dzikość i żarłoczność Finów (raczej: Lapończyków)⁶⁹. Wszystkie trzy historie moglibyśmy więc nazwać *mitami* w znaczeniu, jakie temu słowu nadawał młody Mickiewicz. To zmyślenia i nieprawdy. Dodam od siebie, iż Mickiewicz wcale nie opowiada historii mitycznej czy fikcyjnej. Zapewne jest to opowieść o zamieszkujących pół-

⁶⁷ Zob. M. Kuziak, *Kłopoty z mitem* (w związku z prelekcjami paryskimi Mickiewicza i nie tylko). *Szkic problemu*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

⁶⁸ Prelekcję paryskie cyt. za: A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Rocznikowe 1978–1998, t. VIII–XI, opr. J. Maślanka, Warszawa 1997–1998; Lokalizacja cytatu tuż po nim. Podaję: numer kursu, nr wykładu oraz stronę z kolejnych tomów: kurs I – t. VIII, k. II – t. IX, k. III – t. X, k. IV – t. XI.

⁶⁹ Zob. *Objaśnienia wydawcy* do wykładu V, kurs I w: *Dzieła*, wyd. cyt., t. VIII, s. 637: „istotą bajeczną, jak dawny Fin – Porównanie to nie jest całkiem jasne. W przekładzie Wrotnowskiego jest mowa o „symbolu żarłocstwa ludu fińskiego”, co ma swe źródło w zdaniu Tacyty (*Germania*, rozdz. 46), że „Fennowie wyróżniają się zdumiewającą dzikością”. Dziś przyjmuje się, że nazwa „Fenni” u Tacyty nie odnosi się do Finów, tylko raczej do Lapończyków (zob. T. Cieślak, *Historia Finlandii*, Wrocław 1983, s. 16)”.

nocną Skandynawię lemingach, których cykliczne wylęgi niszczą florę tych terenów⁷⁰.

Chodzi jednak o co innego: pisarz-profesor pamięta o swej niechęci do zmyśleń. W tymże samym wykładzie odmawia więc Słowianom posiadania mitologii, którą definiuje jako „skażenie objawienia” przez zmyślone opowieści. Już tu odsłania się podwójność mitu: jest w nim fałsz zmyślenia, ale i jądro Boskiej prawdy:

Zauważyć jednak należy, że w starodawnej religii słowiańskiej nie masz zupełnie pojęcia objawienia; nigdzie nie ma wzmianki o możliwości jakiegokolwiek związku między niewidzialnym bóstwem a ludem; nigdy Bóg nie przemówił do nikogo ze Słowian, nigdy im nie zesał swego Syna ani proroka. Religia ta nie zna objawienia; nie mogła więc u Słowian wytworzyć się mitologia, ponieważ mitologia jest z wszelką pewnością niczym innym, jak tylko skażeniem objawienia. Owóż skoro nigdy nie istniało objawienie, nie była też możliwa mitologia. [I, V, 64]

A skoro tak, skoro Słowianie nie mieli objawień i nie komunikowali się z samą Opatrznością za pomocą *logoi* Boskich lub skażonej fikcją mądrości zakłętej w mitach, to – konsekwentnie – pozostają naczyniem gotowym na przyjęcie Bożego Objawienia. Czekają na misję. Tę, którą przynoszą im XVIII i XIX wiek. Oto idealny lud, naczynie myśli Opatrzności: „Wyszedł on niewątpliwie z głębi Azji jeszcze przed wszelkim objawieniem” [I, V, 64]. To, co następuje po tej wypowiedzi, świadczy o tym, że w pierwszych wykładach w Collège de France dokonuje się prawdziwy przewrót w koncepcjach mitu, a przede wszystkim w pojmowaniu relacji między: mitologią, objawieniem a Słowiańszczyzną. Profesor wygłasza ciąg wprost nieprawdopodobnie sprzecznych sądów, jak gdyby dopiero co wyłaniały się zarysy jego myśli...⁷¹

⁷⁰ Pr. W. Serafiński, E. Wielgus-Serafińska, *Ssaki*, Warszawa 1976, s. 193-194: „Najłatwiej dostępnym pokarmem dla drapieżników tundry są lemingi, gryzonie wielkości szczurów należące do normików, licznie zamieszkujące te rejony kuli ziemskiej. Spośród kilku gatunków obecnie znanych, najpospolitszy jest leming właściwy (*Lemmus lemmus*), występujący w północnej Azji, w Norwegii oraz na Półwyspie Kola. Zwierzę to, o długości ciała wynoszącej 15 cm i ogona 2 cm, ma bardzo ładne, obfite i długie futro o barwie brązowożółtej w wyraźne czarne plamy (...) Lemingi są roślinożerne. (...) W niektórych latach, na skutek wzmoczonego rozrodu, gryzonie te pojawiają się w ogromnych ilościach i nie może ich wykarcić zamieszkiwany przez nie teren. Z reguły wymiera wówczas cała niemal populacja. Czasem taka wygłodzona populacja rozpoczyna masową wędrówkę w poszukiwaniu pokarmu. Tam gdzie się pojawi wielkie stado lemingów, cały obszar wkrótce zostaje pozbawiony wszelkiej roślinności, a stoki i pastwiska przekopane i doszczętnie zniszczone. Wędrujące lemingi nigdy jednak nie wchodzi do zabudowań ludzkich”.

⁷¹ Przy tym nie chcę traktować Mickiewicza jako w XIX- i XX-wiecznym znaczeniu „dyletanta” w dziedzinie, o której mówi. Przeciwnie: to myśliciel, który poprzez uzewnętrznianie

– Ród słowiański „nie przyniósł z sobą na ziemie słowiańskie żadnego z pojęć rozpowszechnionych w Azji od czasów Abrahama” [I, V, 64].

– Wyznawał się „religię pierwotną, religię patriarchalną, taką, jaką znajdujemy w Księdze Rodzaju” [I, V, 64].

– Ponieważ Słowianie nie mieli objawienia, to „nie było kapłaństwa” i „mającej wszędzie porządek boski” arystokracji [I, V, 64-65]. Nie było więc tu hierarchii: „Lud słowiański żył przeto bez kapłanów, bez panów, bez królów” [I, V, 65].

Jak widać, poglądy wygłoszone w wykładzie V stanowią pewną całość, mającą ukazać Słowian jako lud misji, wolności i posłuszeństwa Bogu. By te tezy uprawomocnić, Mickiewicz „kasuje” Słowianom objawienie, a co za tym idzie i mitologię. Aliści wykład VI zaczyna mówca tezą przedziwną; właściwie ciągiem sprzecznych oznajmień...

– Że Słowianie, to najpierw – jednak mieli jakąś mitologię – i to religijną (!): „Zatrzymaliśmy się ostatnio nad mitologią słowiańską” [I, VI, 66]. Przeto: była jakaś mitologia! Sprzeczność tę wyjaśnia dobrze przyjęcie założenia, iż Mickiewiczowskie pojęcie mitu/mitologii przesuwają się oto ku pojmowaniu ich jako systemów wierzeń o charakterze religijnym, co poświadcza dalsza część zdania:

Wiadomo powszechnie, jak ważna jest gruntowna znajomość pojęć religijnych ludu, którego cywilizację badamy. Pojęcia te streszczają w sobie jego przeszłość, tłumaczą teraźniejszość, dają nam klucz do jego przyszłości. Ale na nieszczęście dla Słowian ten dział ich historii, bezsprzecznie najbardziej zajmujący, nie jest dostatecznie wyjaśniony: brak nam źródeł do poznania starożytnej mitologii Słowian, a nawet rzadko będziemy mogli powoływać się na sądy tegoczesnych uczonych, którzy ową sprawą się zajmowali. [I, VI, 66]

– Mit jest tu więc już pojęciowym systemem narracji eksplikujących przeszłość, teraźniejszość i przyszłość ludu, które ujęte w całość oznaczają tego ludu misję dziejową, powierzoną mu przez Stwórcę i znaną mu. Jeśli jednak prelegent zmierza do tezy o szczególnej misji Słowian, to niezrozumiałe jest jego przekonanie o tym, że nie możemy dobrze poznać mitów Słowian.

– I te sprzeczność próbuje profesor oddalić: nie znamy bowiem, podług niego, czystych mitów Słowian, lecz wersje skażone przez „pisarzy zachodnich”:

sprzeczności obrazuje też proces narodzin oryginalnej myśli. Por. też S. Szuman, *Pojęcie dyletantyzmu i jego rodzaje*, w: tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wstęp i opr. M. Kielar-Turska, Kraków 2008.

Niestety pisarze ci posiadali poglądy fałszywe, wszędzie dopatrywali się systemu mitologii greckiej i rzymskiej, jedyne, jaki znali. Toteż przekładali na łacinę i na grekę imiona bóstw słowiańskich, wszędzie odnajdywali Jowisza, Merkurego, Wenere, a przez to zatarli niemal całą odrębność mitologii ludów słowiańskich. [I, V, 67]

Jeśli zaś mit ulega „zatarciu” i ma do tego swą „odrębność”, to jak, pytamy, może on nie istnieć? Co więcej: jak to, co się zatarło, może być cennym źródłem do poznania duchowości Słowian? Mickiewicz wciąż jedną nogą jest po stronie barykady racjonalistów widzących w micie tylko zmyślenie, podczas gdy drugą stawia już w krainę, gdzie mit jest formą objawienia myśli Bożej, tekstem profetycznym i istotnym źródłem do poznania przeszłości:

Badacze tegocześni, historycy i mitografowie, wszyscy prawie poszli śladem uczonych przeszłego wieku, encyklopedystów francuskich, I oni uważają mitologię za wątek zmyśleń dowolnych, jeśli nie zgoła niedorzecznych; nie wierzą, by można było je ułożyć w jakąś porządną całość, nie przyszło im nigdy na myśl, by szukać tam źródeł do historii narodowej. Zmyślenia te czasem się przytacza, szuka się nich świadectw o stanie życia domowego, o stanie duchowym ludu, ale nigdy wytłumaczenia jego stanu politycznego czy nawet jego rozwoju dziejowego.⁷² [I, V, 67]

– Mickiewicz w kolejnym akapicie używa więc już mitu/mitologii w podwójnym znaczeniu: bałwochwalczych zmyśleń i idolatrycznych narracji, właściwych ludom takim jak Grecy, Celtowie, ludy arabskie, ale też systemu wierzeń najściślej związanych z biblijnym Objawieniem. Dlatego może niemal wprost przeciw logice napisać, że „na podstawie tych pojęć religijnych można przyjąć wielką starożytność Słowian, ponieważ zbliżają się one do

⁷² W osobliwy sposób do Mickiewicza można odnieść słowa Marii Delaperrière na temat Miłosza: „Powrót do Historii – oczywiście nie tej heglowskiej, ale tej, którą opiewał Herodot i która prowadzi do proroków biblijnych – jest powrotem do źródeł pamięci kulturowej, jako jedynej odskoczni dla przyszłości. Miłosz, prorok wydziedziczony, staje się prorokiem *à rebours*, dla którego jedyną formą profecji jest nadzieja na odnalezienie dawnego, zapoznanego eschatologicznego sensu – świata, egzystencji i słowa.” – M. Delaperrière, *Czesław Miłosz, czyli „wydziedziczony z prorocstw”*, w: tejsze, *Pod znakiem antynomii. Studia i szkice o polskiej literaturze XX wieku*, Kraków 2006, s. 568. Por. w tym kontekście także: I. Jokiel, *Granice nocy (Józef Conrad-Korzeniowski)*, w: tejsze, *Ocalić Kartezjusza. W kręgu literatury XX wieku*, Opole 2004; M. Mikołajczak, *Barbarzyńca i kapłan. Poezja Zbigniewa Herberta wobec przeszłości i tradycji*, w: *Modernizm. Zapowiedzi, krystalizacje, kontynuacje*, red. A. Grzelak, M. Kurkiewicz, P. Siemaszko, Bydgoszcz 2009; M. Zaleski, „*Principia poetica*” Czesława Miłosza, czyli o „*Ziemi Ulro*”, w: tegoż, *Zamiast. O twórczości Czesława Miłosza*, Kraków 2005; L. Banowska, *Poeta – prorok, i Poeta i historia*, w: tejsze, *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*, Poznań 2005.

pojęć patriarchów i nie ma w nich żadnej przymieszki wyobrażeń mitologicznych” [I, VI, 67-68]⁷³.

– Wszystkie te passusy prowadzą do momentu kulminacyjnego wywo-
du. Według profesora, brak mitologii wynika z braku objawienia. Ten nie-
dostatek sprawia, że Słowianie nie tworzą też ideologii i filozofii, a także nie
znają idei podboju świata, której właściwa jest przewodnia myśl religijna:

Dzięki swej niezmiernej prostocie religia ta była przez długi czas wolna od wszel-
kich obcych pierwiastków; ale razem nie miała ona w sobie żadnego żywiołu po-
stępu, była skazana na jałowość, ponieważ – jak zauważyliśmy – brak jej było cał-
kowicie idei objawienia, bezpośredniego stosunku między Bogiem a człowiekiem.
Stąd religia owa nie mogła nigdy wyrobić mitologii, która według słusznego, na-
szym zdaniem, przekonania wielu badaczy jest tylko skażeniem religii objawionej.
Istnienie mitologii każe zawsze przyjąć stosunki między bóstwem a ludźmi.
Wszystkie filozofie wzięły początek z tłumaczenia tych stosunków; wszystkie fi-
lozofie zakładają istnienie mitologii. Filozofia indyjska, grecka, [w ogóle] filozofia
najdawniejsza zajmowała się zawsze rozwiązaniem tych zagadnień, podanych
przez objawienie prawdziwe lub uznawane za prawdziwe. Otóż żadna filozofia
podobnego rodzaju nie mogła powstać u Słowian. Umysł tego ludu nie był powo-
łany do pracy nad dociekaniem zagadnień, które dla niego nie istniały. Religia ich
pozostała w stanie wierzeń jedynie. Posiadali wierzenia religijne, nie mieli słowa
religijnego, słowa, które głosi prawdy wyższego rzędu, a które wywodzone bywa
z natchnienia sił nadprzyrodzonych. Dlatego lud ten nie mógł się skupić około
jednego słowa i nigdy nie można było go popchnąć w jakimś kierunku, na przy-
kład do wypraw wojennych, dla osiągnięcia jakiegoś rozległego a tajemniczego
celu. Oto jedna z przyczyn, dla których Słowianie nigdy nie byli zdobywcami, a
nawet w okresie przed przyjęciem chrześcijaństwa nigdy nie byli plemieniem wo-
jennym, nie mogli nigdy wystawiać licznych wojsk i wypełniać rozległych pla-
nów. Barbarzyńców w ich wielkich wyprawach wiodła zawsze myśl wyższego
rzędu, myśl religijna. [I, VI, 68]

– Wniosek ogólny byłby taki: wierzenia religijne Słowian cechuje pier-
wotność, upodabniająca ich do Narodu Wybranego. Nie są oni też ludem
imperialnym, a przeto szatę chrystianizmu przyodziewają nieskalani podbo-
jami⁷⁴. Równość powszechna, idea wolności, czystość duchowa, której wyra-
zem jest wiejski charakter ich cywilizacji, a w końcu „mitologia” rozumiana
jako pierwotny zespół wyobrażeń religijnych, opartych na intuicji moralnej
(jeden Bóg/diabeł, dobro/zło, nagroda/kara, śmiertelne ciało/nieśmiertelna

⁷³ Współcześnie mówi się jednak także o czymś takim jak mitologia chrześcijańska. W ujęciu historycznym: Ph. Walter, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, Warszawa 2006.

⁷⁴ Zob. P. Ziółek, *Idea imperium*, Warszawa 1997.

dusza) – oto depozyt, jaki w przeprawę przez meandry Historii zabierają Słowianie.

– Wytkniętą Słowianom „jałowość” ich religijnej „mitologii” należy jednak czytać nieco podejrzliwie. Tam bowiem, gdzie z objawienia rodziła się mitologia, powstawała też czcza religia, racjonalistyczna filozofia. Tego u Słowian, podług poety, nie było. Na szczęście!

Kolejne ewolucje semantyki mitu/mitologii uznać można w prelekcjach za pochodne wobec tego najważniejszego gestu: dostrzeżenia w micie/mitologii prawdy głębokiej, o charakterze religijnym.

Mit w ujęciu Mickiewicza stanowi słowną reprezentację sacrum i sfery noumenalnej, objawioną w fenomenalnym kształcie narracji zespołu mitów, czyli mitologii. Tej ostatniej właściwe byłoby mniejsze lub większe naznaczenie fikcjonalnością, zmyśleniem, wyobraźnią. Im ten aspekt zmyślenio-twórczy mniej eksponowany, tym lepiej. Wolno przypuszczać, że w imaginations i refleksji poety istnieje taki „idealny” kształt czy wzorzec mitologii, w przypadku którego mit/mitologia są tożsame z objawieniem. To równanie [mit/mitologia = objawienie] ma też zasadnicze znaczenie dla ponownego określania znaczeń takich epifanicznych kategorii formalnych i narracyjnych, jak: baśń, legenda, podanie, wieść, powieść, a nawet bajka. Wszystkie one – w konsekwencji uznania mitu za objawiciela, przekaziciela prawd objawionych – zostają dowartościowane jako nośniki, przekazy, fabuły transgresyjne i transmisyjne czy nawet transcendujące, umożliwiające pokazanie lub okazanie się sfery prawd o charakterze Boskim, a nawet samej Boskości w rzeczywistości tego świata. Przy czym każda z tych narracji ma nieco inne pole, na którym ujawnia sakralne i noumenalne wymiary mądrości: baśń w przeszłości, legenda w historii, wieść i powieść na przykładach w życiu codziennym, a bajka w interiorze „sumnienia”, w życiu moralnym.

Narracje epifaniczne – pomimo iż zawierają tę ciemną domieszkę zmyślenia i bałwochwalstwa – stanowią wyraz indywidualnej i zarazem zbiorowej, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, mądrości. Takiej, która nie tylko zakłada, ale stale podkreśla obecność w ludzkim doświadczeniu Boskich transcendentalistów. Tę mądrość oświeśla mesjanizm⁷⁵. To dzięki niemu mit/mitologia czy baśń mogą być uznane za system symbolicznych znaków rozwiniętych w mityczną narrację o najgłębszym kosmo-, antro- i historiogenicznym znaczeniu. W tym sensie mit/mitologia objaśniają nie tylko

⁷⁵ Zob. M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976, s. 24: „Prawdziwym, autentycznym mesjanistą, ogłaszającym się żywym świadkiem nowego objawienia był tylko Mickiewicz, tylko jego ożywiła niezachwiana wiara w boską sankcję prawd głoszonych z Collège de France”. Por. A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

genesis człowieka, kultury, historii, natury, kosmosu etc., ale służą proroc-
kiemu odsłonięciu – napisanego już przez Rękę Opatrzności – planu przy-
szłości. Eksplikują i dowartościowują też – często mroczną – teraźniejszość.
Mickiewicz szuka po prostu Symboli Całości, Ducha, Objawienia.

Jak sądzę, znajduje je w symbolicznych terminach: Księgi, Logosu oraz
Boskości posiadającej, według mnie, pewne cechy panenteistyczne⁷⁶.

Kategorii objawienia zostaje podporządkowane w Collège de France de-
finiowanie mitu/mitologii i kategorii pokrewnych. Niemożliwe, jednak, by-
łoby u Mickiewicza przywołanie kategorii teo- czy epifanii w odniesieniu do
bytu, rzeczywistości, codzienności lub natury, którym nie przysługuje wy-
miar odniesienia do Transcendencji, Boga, metafizyka, możliwość transgresji
granic między „tym” a „tamtym” światem, wreszcie wpisanie w kategorie
źródła i celu istnienia, *genesis* i *apokalypsis*⁷⁷.

Rzeczywistość, o ile ujawnia się jako zmysłowo percypowane doświad-
czenie codzienności, bycia-wokół-mnie i bytu-wokół-i-we-mnie, o tyle do-
maga się mitycznej/mitologicznej ramy wy tłumaczenia oraz zrozumienia, a
nie tylko racjonalnego, naukowego wyjaśnienia, jakkolwiek Mickiewicz
zachowuje wielkie zainteresowanie wymiarem technologiczno-
cywilizacyjnego postępu⁷⁸. Mimo to, następuje u niego – w spojrzeniu na
świat – znamienne przeniesienie. B y t, ujęty i jako filozoficzna abstrakcja, i

⁷⁶ Zob. J. Ławski, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 2003, podrzdział: *Panenteizm symboliczny i Natura: między realizmem a idealizmem*.

⁷⁷ Toż samo zjawisko u Słowackiego. Obacz: K. Korotkich, „Genesis z Ducha” Juliusza Słowackiego jako synteza genezyjsko-apokaliptycznej wyobraźni, w: *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 2, Białystok 2007, s. 269-280. Tak-
że prace z tomu: „Świat z tajemnic wypowiedzany...” *Studia o „Samuelu Zborowskim” Ju-
liusza Słowackiego*, red. M. Kalinowska, J. Skuczyński, M. Bizior, Toruń 2006.

⁷⁸ Zwraca na to uwagę w znakomity sposób D. Siwicka, pisząc o „latających machinach” u
Mickiewicza: „Nie są to też bynajmniej wynalazki imperialne, pożądane przez człowieka
pysznego, który pragnie uczynić sobie ziemię poddaną. Są to wszystko środki komunika-
cyjne. Myślę, że nieprzypadkowo. Wszak to właśnie komunikowanie się, obcowanie ze so-
bą duchów, zawsze zajmowało Mickiewicza. A najcenniejsza wydawała mu się raczej nie
szybkość komunikacji – tak ważna dla nas – lecz możliwość przezwyciężenia dzielącej lu-
dzi przestrzeni, bolesnej odległości, przeszkadzających w kontakcie gór i oceanów, innymi
słowy – wszelkich granic, które utrudniają ludziom zjednoczenie się. A ani człowiek, ani
narody nie mogą – jak często powtarzał – rozwinąć swej istoty bez takiej jednoczącej
współobecności. W prelekcjach powróci Mickiewicz do kosmicznych wymiarów łączności
wszelkich >jestestw duchowych na wszystkich globach wszechświata<, wszystkich bytów –
jak chyba miał nadzieję – z pewnością żyjących na odległych planetach, gwiazdach i w
ogonach komet (kurs III, wykład XXII).” – D. Siwicka, *Historia trzeciego tysiąclecia*, w:
też, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007, s. 50.

jako codzienność rzeczywistości, zostaje od razu przeniesiony czy raczej podniesiony na poziom idei. Jawi się jako idea: historii, narodu, człowieka. Idea z kolei stanowi u poety nie przedmiot pleniącego się w nieskończoność dyskursu, lecz zadanie, imperatyw realizacji. Zadaniem temu przysługuje w konsekwencji nie tylko ludzki, światowy, ale metafizyczny, soteriologiczny i zbawczy sens, cel. Wynika z tego, iż także mit/mitologia mają nie tylko wyjaśniający, epifaniczno-eksplikacyjny wymiar, ale też przypisano im walor dynamiczny. W mie tkwi *dynamis*, siła przemieniania rzeczywistości w synergii, współdziałaniu z metafizycznym źródłem: Bogiem.

To dlatego ludom nieposiadającym mitologii nie jest dana moc zmieniania historii, a nawet można zaryzykować twierdzenie, że dotknęła je jakoś historyczna impotencja, niemoc wykuwania znaczeń na miarę nie lokalnej, ale ogólnoludzkiej Histerii przez wielkie „H”. W tym dowartościowywaniu rozmachu i wigoru historycznego, i w owym transponowaniu bytu w sferę idei Mickiewicz nie był wcale taki daleki od Hegla, którego przecież z lubością chłostał jako mędrka.

Znaczenie kategorii mitu/mitologii jest jednak największe w I i II kursie prelekcji, tam więc, gdzie Mickiewicz-hermeneuta interpretuje pierwociny nowoczesnej indywidualnej i zbiorowej świadomości. W momencie kiedy w kursie II przechodzi do analizy nowożytnych, nowoczesnych literatur słowiańskich (XVII–XIX wiek), oczywiście nieco modyfikuje się i pierwotne, ustanowione w I kursie, znaczenie mitu i mityczności. To wydarzenia historyczne, teksty, osoby nabierają cech mitycznych, co znaczy: w ustanowionym wcześniej znaczeniu okazują się przestrzenią i sferą, w której epifanicznie ukazuje się mesjanistyczny zamysł Boży. Są prześwitami czy rozbłyskami Tego Innego, czyli metafizycznego wymiaru i znaczenia całej rzeczywistości w jej absolutnie wszystkich wymiarach: drobin codzienności, okrucich przyrody, ludzi i gigantycznego planu dziejów, ich zbawienia. Ów fundament metafizyczny nazywam Mickiewiczowskim *eidosem*, doskonałym wzorem – rzeczywistości, który człowiek zagubił i próbuje znów odzyskać jako wizję świata, kultury, człowieka. Gubi go zresztą (*eidos*) permanentnie, by stale powracać z misją jego odnajdywania. Nie jest to jednak syzyfowa praca ani wysiłek wnoszenia kamieni na wysoką górę, które zaraz po stromym stoku spadną w dół z hukiem kłęski. Nie. Cel i zwycięstwo są pewne. Jak mózół ponowienia wysiłku, wydobywania *eidosu*.

Z tego punktu przepatrując dzieje i teksty, zrozumiały stały się epifaniczny, teo- i historiofaniczny charakter takich – ot, choćby... – wydarzeń, jak obrona Jasnej Góry przed Szwedami, zmiany w Rosji za Piotra Wielkiego (swego rodzaju antyepifaniczna i antymitologiczna opowieść), konfederacja barska, Napoleon, literatura syberyjska zesłańców (*Dziennik generała Kop-*

cia!)⁷⁹. Od II kursu prelekcji mit/mitologia i objawienie wchodzą w głośny rezonans z misją rozumianą jako mesjanistyczne posłannictwo Słowiańszczyzny, coraz bardziej i wyraźniej postrzeganej jako całość a nie tylko jej polska gałązka czy zachodniosłowiańska, łaćńska odrośl.

Podkreślam: wszystkie te wywody Mickiewicza mają znaczenie przy zachowaniu świadomości, iż odróżnia on czyste, pierwotne wierzenia o charakterze religijnym (jakby >czystą mitologię< czy >podstawę mitologiczną< rozwiniętej świadomości zbiorowej, naznaczonej religijnie) od narracji mitologicznych posługujących się zmyśleniem, wprojektowujących w pierwotne i święte intuicje religijno-moralne ludzi z er, epok i cywilizacji przedchrześcijańskich materiał wytworzony przez poruszoną, ale nie mającą stałego oparcia w dogmatach metafizycznych wiary i religii wyobraźnię. Nieszczęściem ludzkiego losu jest jednak zmieszanie objawionych prawd i zmyślonej szaty fabuły.

A dalej: te „pomieszane” narracje mitologiczne ulegają estetyzacji i genologicznej systematyzacji, hierarchizacji i skostnieniu w literaturze, gdy mity/mitologie zasilają – podobnie jak baśnie, podania etc. – słowo mówione, a częściej pisane sztuki, estetyki, poezji. Literatura o tyle zachowuje wpływ i znaczenie, o ile – podług autora *Słów Panny* – zachowuje w sobie ów metafizyczny, a więc i mityczny, epifaniczny, objawiony rdzeń prawd absolutnych, które pobudzają do zmieniania świata. Jako konwencja, gatunek, prąd, a nawet jako przedmiot badania tzw. historii literatury, nie ma ona wielkiego znaczenia. Staje się grą. Pustą igraszką. *Logoi* zmienia w puste formy znaczeń i energii: w słowa unoszące się ku ucieście narcystycznego „ja” artysty. W bezpłodną paplaninę. W szum dźwięków.

Tak patrząc na posłannictwo Słowa przez wielkie „S” czytanego jako *Logos*, Mickiewicz wyłącza ze sfery swego zainteresowania takie zjawiska, jak melancholia, ironia, groteska⁸⁰. Owszem, zna ironię i groteskę i w wymiarze estetycznym, i egzystencjalnym (liryka, IV i III cz. *Dziadów*, *Pan Baron*), lecz nie jest to nic więcej, z punktu widzenia profesora-

⁷⁹ Zob. choćby: W. Śliwowska, *Ucieczki z Sybiru*, Warszawa 2005; B. Jędrzychowska, *Polscy zesłańcy na Syberii (1830–1883). Działalność pedagogiczna, oświatowa i kulturalna*, Wrocław 2000; *Sybir romantyków*, opr. Z. Trojanowiczowa, J. Fiećko, Kraków 1992.

⁸⁰ Zob. jednak o grotesce: M. Kuziak, *Groteska w „Dziadach” Adama Mickiewicza. Szkice interpretacyjne*, w: *Światło w dolinie...*, wyd. cyt., s. 141-152; o ironii: J. Ławski, *Marie romantyków...*, rozdział: *Moralistyka i ironia*, s. 132-135; do melancholii zob. I. Puchalska, *Mickiewicz i pani de Krüdener*, w: *Archipelag porównań. Szkice komparatystyczne*, red. M. Cieśla-Korytowska, Kraków 2007; K. Sawicka, *Fragment poza „Wielką Całością” – o nihilizmie I części „Dziadów” Adama Mickiewicza*, w: *Nihilizm i historia...*, s. 79-100.

poety, niż niezbędny etap w drodze od bytu do idei, od piękna do czynienia dobra i piękna, od mówienia i wyobraźni do prawdy.

U Mickiewicza nie ma więc także tego, co Ryszard Nycz nazwał poetyką epifanii właściwą literaturze nowoczesnej:

W przeciwieństwie do tego rodzaju manifestacji pozaempirycznych esencji i transcendentalnego porządku – objawienia rejestrowane przez literaturę nowoczesną ewokują poczucie niepowtarzalnej wartości istnienia świata zwykłego i przygodnego; indywidualnych, stojących się przemijających „istnień poszczególnych”, wypełniających świat codziennego doświadczenia. Krótko mówiąc, nowoczesne epifanie są objawieniami – raczej świeckimi niż boskimi – tego, co nie bezpośrednio widoczne (a nie tego, co samo wprost się ukazuje), poszczególnie (nie tego, co ogólne i uniwersalne), przygodne (nie tego, co esencjalne czy konieczne), momentalne (nie tego, co wieczne i niezmiennie) oraz ucieleśnione, realnie istniejące (a nie tego, co idealne i czysto duchowe)⁸¹.

Owszem Mickiewicz mocno trzyma się ziemi, bytu, materii, konkretności. Ale nie tu szuka epifanii. Na przeciwnym biegunie nie jest to jednak także poeta nieustających wizji mistycznych, choć zapisał „wiersz” *Widzenie*⁸². Na skrzyżowaniu bytu, idei i doświadczenia religijnego odsłania się u niego miejsce dla objawienia skonceptualizowanego w mitycznej narracji-epifanii.

Czytajmy więc ze zrozumieniem także te fragmenty Mickiewiczowskiego dyskursu o micie/mitologii, które służą podkreśleniu, iż profesora interesuje świat źródłowy, czysty, przed-mitologiczny (jak pierwotne wierzenia przypisane przezeń Słowianom, wierzenia o charakterze paramitologii). Interesują go ta opowieść, to opowiadanie, które – jak bądź je nazwie: mitem czy baśnią, podaniem czy bajką – mają w sobie ów ożywczy wobec zmurzącej kultury europejskiego Zachodu i Wschodu element:

Powtarzam, u ludów słowiańskich nie było ani mitologii, ani hierarchii, ani instytucji królewskiej. Jednakże aby uniknąć w tej sprawie nieporozumienia, należy rozróżnić u ludów słowiańskich wszystko to, co jest czyste i pierwiastkowo słowiańskie, od tego, co było przyniesione i przesadzone, że tak powiem, z obcych. [I, VII, 79]

I dalej o baśni:

⁸¹ R. Nycz, *Poetyka epifanii a modernizm (od Norwida do Leśmiana)*, „Teksty Drugie” 1996, z. 4, s. 21.

⁸² Zob. w tym kontekście: Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009; M. Burta, *Idea boskości człowieka w „Zdaniach i uwagach” (Eckhart – Böhme – Silesius – Mickiewicz)*; W. Szturc, *Mysł protestancka w „Zdaniach i uwagach”*; J. Ławski, *Logos – tekst – tekstualność. O trzech wizjach Adama Mickiewicza*, wszystkie w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005.

Baśń to poezja pierwotna, w pełnym znaczeniu słowa: ludowa. Baśń słowiańska ma znamię wyróżniające ją od podań wschodnich i zachodnich. Na Wschodzie baśń przekształciła się i została podniesiona na wyżyny sztuki; stała się rodzajem literackim. Na Zachodzie zanikła, została przez sztukę stłumiona; zachowano z niej zaledwie garść wspomnień, stała się zabawką dla wieku dzieciennego. U Słowian, przeciwnie, trwa ona w stanie pierwiastkowym, nie stała się ani dziełem literackim, ani zabawką. Opowiada się tam jeszcze starodawne podania z równą powagą, z jaką u Greków śpiewano epepeje. [I, VII, 87]

Teza Mickiewicza jest, jak sędzę, mimo sprzeczności, które towarzyszą jej dyskusywizacji, jasna: w mitologiach objawia się słowo objawione, są one narracjami wyrażającymi religijne intuicje, które konceptualizuje, podaje jako dogmat i ostatecznie dopełnia chrześcijaństwo zachodnie:

Dużą zmianę w poezji serbskiej sprawiło pomieszczenie mitologii z religią chrześcijańską. Mówiłem, jak starano się zacieśnić sferę pojęć religijnych, uczynić je uchwytynymi i dotykálnymi. Jako przykład przeczytałem krótką legendę o narodzie świętych. Święci według poezji serbskiej mają wiele podobieństwa do bóstw greckich i z tego względu zbadanie owej poezji mogłoby przyczynić się do rozświetlenia wielu ważnych zagadnień z historii poetycznej Greków. Mniemamo na przykład, że mitologia poczęła się z Homerem, że po poeci utworzyli mitologię grecką. Jednakże w najdawniejszych poezjach greckich znajdujemy pojęcia religijne rozwinięte do najwyższego stopnia, widzimy systemat religijny bardziej wyrobiony, pełniejszy niż u homerydów. Któż by chciał na ten przykład kreślić dzieje chrześcijaństwa na podstawie poezji serbskiej? Jakżeż ubogim wydałoby się chrześcijaństwo, jak wszystkie wyobrażenia są tam niedorzeczne, a czasem śmieszne! [I, XVI, 206-207]

Natomiast ten sam mit pierwotny lub chrześcijańskie wierzenie religijne przeniesione do literatury stają się już zupełnie nową jakością. Konwencjonalizują się, stają sztuczne, funkcjonują jako kopia kopii, fala wzbudzona przez inną falę. Jak w *Odprawie posłów greckich* Jana Kochanowskiego:

Kochanowski musiał tedy wziąć osnowę, podmiot swego dramatu z mitycznych dziejów greckich, aby móc znaleźć zrozumienie i trafić do smaku swej publiczności. Wziął go z trzeciej pieśni *Iliady*, gdzie opisane jest poselstwo Greków żądających od Trojańczyków zwrotu Heleny. Jest tam sławny ustęp z charakterystyką wymowy Menelausa i Ulissesa. Tyle co do osnowy. Kochanowski znał też poglądy greckich poetów cyklicznych oraz tragediopisarzy, którzy przetworzyli starożytne podania homeryckie, i według tych poglądów kreślił charaktery Antenora, Ulissesa i Parysa⁸³.

⁸³ O Mickiewiczowskim stylu lektury Kochanowskiego: M. Piwińska, *Czy Mickiewicz zamordował Kochanowskiego? Interpretacje romantycznej interpretacji*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995.

Stąd wysiłek Mickiewicza, by – odbiegając już od dawnych mitów i legend o początkach ludów – szukać źródeł, rezerwuarów mityczności/epifaniczności w historii, ludziach i tekstach najszerzej rozumianej literatury lub raczej piśmiennictwa. Na tym polega hermeneutyka tekstu i kultury, historii i człowieczych dokonań: na rozpoznawaniu ich metafizycznego kodu, a tym samym na próbie konstruowania rozpoznania swego miejsca i celu: miejsca oraz celu narodowej, europejskiej i ludzkiej wspólnoty.

Omawiając te kwestie, trzeba jeszcze pamiętać o filologicznym kontekście wywodu⁸⁴. Mickiewicz w Collège de France mówił. I to mówił po francusku, nie zawsze gramatycznie, ale też nie zawsze precyzyjnie posługując się słowami francuskimi. Po prostu: obowiązywała tu *z a s a d a s u b s t y t u c j i*. By posługiwać się wcale szerokim zasobem słownictwa Mickiewicz musiał zastępować jedno słowa innymi, choćby mit → podaniem, legendę → baśnią, zmyślenie → bajką. Widać to w polskich przekładach prelekcji Wrotnowskiego i Płoszewskiego, szczególnie w miejscach, gdzie Mickiewicz używał słownictwa zamiennie i w dużym nagromadzeniu⁸⁵. Kłopoty z prelekcjami to jednak także zawirowania wokół ustalenia ich tekstowej podstawy jako tekstu stenografowanego. Interpretacji nie ułatwia nieostrość i swoboda XIX-wiecznego dyskursu akademickiego, gdzie pojęciami takimi jak mit/mitologia posługiwano się bez semantycznych obostrzeń, regulacji, słowem: dość dowolnie. Niemniej i Wrotnowski, i Płoszewski zachowali „mythologię” i mit jako podstawowe kategorie analizy, opisu i interpretacji w znaczących partiach Mickiewiczowskich wykładów. Analizowany fragment V wykładu z I kursu prelekcji, określający w przekładzie Płoszewskiego „mitologię” jako „skażenie” objawienia, akcentujący, iż w „starodawnej religii słowiańskiej nie masz zupełnie pojęcia objawienia” [I, V, 64] brzmi w przekładzie Wrotnowskie podobnie:

Uważać tu należy zupełną nieobecność objawienia: nigdzie nie masz śladu związku widocznego między bóstwem a człowiekiem, nigdy Bóg nie przema-

⁸⁴ Zob. *Wydanie krytyczne prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. Materiały do dyskusji*, opr. M. Prussak, Z. Stefanowska, M. Troszyński, Warszawa 1994.

⁸⁵ Por. z wersją Wrotnowskiego początek VIII wykładu kursu I: „Jest jeszcze inne p o d a n i e, i n n a l e g e n d a bardzo głęboka, opowiadająca o ucieczce kobiety ściganej przez potwory, przez całe przyrodzenie, które nie chce dopuścić, aby wydała na świat tajemnicze dziecko. Podanie to występuje w wielu m i t o l o g i a c h; opowiedział je Owidiusz. Grecy związali je z m i t e m o Latonie prześladowanej przez boginię i szukającej schronienia na tajemniczej wyspie. M i t ten spotyka się w Apokalipsie, która wyjaśniła starożytne podanie i wykryła m y ś l b a ś n i. O p o w i a d a j ą go też l u d o w e b a j k i słowiańskie. Dodaje się szczegóły właściwe temu ludowi, ale myśl pozostaje zawsze jednakowa” [I, VIII, 90; podkr. – J. Ł.].

wiał do żadnego ze Słowian, nigdy im nie posyłał swego proroka, swego syna. Dla braku objawienia mythologia nie mogła już nastać u nich; bo, jak wiadomo, jest ona niczem więcej, tylko zepsuciem rewelacji.⁸⁶

Brak objawienia inny translator oddaje jako → *nieobecność, mitologia to mytologia*, skażenie objawienia okazuje się w przekładzie Wrotnowskiego *zepsuciem rewelacji* (łac. *revelatio* = objawienie). Znamienna – tekstologiczna – różnica to brak u Wrotnowskiego konkluzji wyrażonej zdaniem: ‘Owóż skoro nigdy nie istniało objawienie, nie była też możliwa mitologia’ [I, V, 64]. Nie można jednak na tej podstawie formułować wniosków idących za daleko: całościowe i to bardzo subtelne odcienie myśli w przemianach dokonujących się w kolejnych kursach dają się uchwycić. Jednak.

To ostatnie stwierdzenie dotyczy także mitu/mitologii. W rozmaitych ujęciach są one:

- zmyśleniem, nieprawdą; koncepcja przewycięzana i przewyciężona w prelekcjach;
- formę Objawienia; idea konstytuująca się i ostatecznie przyswojona;
- opowieścią teo-, kosmo-, antropo- goniczną; znaczenie pozytywne;
- wytworem fantazji i wyobrażeń, służącym fałszywemu, idolatrycznemu objaśnieniu miejsca człowieka w kosmosie; znaczenie negatywne;
- miazmatyczną mieszanką treści objawionych i fikcjonalnej, zmyślonej fabuły;
- palimpsestem opowieści nadpisanych jedna nad drugą, gdy np. wierzenia słowiańskie pisarze Zachodu opisują za pomocą greckich hipostaz (Zeus, Afrodyta etc.);
- skonwencjonalizowanym budulcem narracji literackich w różnym stopniu zachowującym ów objawiony, epifaniczny fundament mądrości i wiedzy, bądź go nie zawierającym wcale (tu: klasycyzm jako niby-mitologiczny typ estetyki);
- we właściwym, wykrystalizowanym w pełni w Collège de France, znaczeniu mit/mitologia są:
- opowieścią/narracją poprzedzającą właściwe, to jest chrześcijańskie objawienie; ich prefiguracją fabularną, zawierającą religijne, etyczne i eschatologiczne intuicje niesprzeczne z objawieniem chrześcijaństwa; to jak gdyby preobjawienie;
- samą narracją objawioną chrześcijaństwa; w moim odczuciu mityczności Biblii – starego i Nowego Testamentu – była wprost naturalną jej ce-

⁸⁶ A. Mickiewicz, *Wykłady o literaturze słowiańskiej. Wygłoszone w Kolegium francuskim w Paryżu w latach 1840–1841*, przekład F. Wrotnowskiego, t. I, Lwów 1900, s. 58.

chę, wyróżniając ją; znamionowała tekst objawiony, w którym dokonała się teofania⁸⁷;

- przysługuje ona także przynależącym do naszej ery *post Christum natum*, tekstom, osobom oraz wydarzeniom, które mają metafizyczne źródło i opatrnościowo ustanowioną teleologię, są rozwinięciem i dopełnieniem planu zawartego w Biblii; to mityczne postfiguracje;

- mit/mitologia stanowią też w Mickiewiczowskim znaczeniu opowieść etnogenetyczną, historię opowiadającą nie tylko początki jakiegoś narodu, lecz także wyjaśniającą, jaki zespół cech, wartości, wierzeń stanowi o spistości grupy nie tylko jako zbiorowości wyobrażonej, ale posiadającej wspólne, nieprzypadkowe imaginarium, wartości, jedną historię i jedną dla wszystkich członków wspólnoty przyszłość, opatrzoną sygnaturą: „misja”; należy jeszcze dodać, że:

- Mickiewicz docenia rolę mitów etnogenetycznych i widzi ich znaczenie w dziejach Polski, Słowian [I, IX], gdy pisze o Lechach, Piastach, Sarmatach [tamże, 102-104];

- tak zwane „dzieje bajeczne” zostają – podobnie jak mity/mitologie, baśnie i podania włączone do szeroko rozumianej narodowej „tradycji”⁸⁸;

- mity etnogenetyczne pełnią funkcję dystynktywną, służą rozróżnieniu się narodowości na przykład jednego plemienia słowiańskiego, a co za tym idzie misji powierzanej przez Boga narodom;

- Mickiewicz rozpoznaje i demistyfikuje zjawisko ideologicznego i politycznego posługiwania się mitami etnogenezy, manipulacji nimi w celu osiągnięcia doraźnych korzyści; w ten sposób demaskuje słowianofilski i panslawistyczny mit jedności Słowian i mit teutoński narodu niemieckiego: „Tak samo w ubiegłym wieku próbowano zjednoczyć Niemców około jednego wyobrażenia: Teutoni, przypominając im legendarnego praojca Teuta” [I, IX, 111]⁸⁹;

- ostatecznie wszystkie mity etnogenetyczne – ujęte funkcjonalnie – służą krystalizacji samodzielnych podmiotów zbiorowych (narody) i indy-

⁸⁷ Zob. o Biblii i micie: M. Maciejewski, *Biblia romantyków*, w: *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, red. D. Zamącińska, M. Maciejewski, Lublin 1995; A. Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1993; W. Pyczek, *Motywy pasyjne w liryce wielkich romantyków. Mickiewicz – Słowacki – Krasiński*, Lublin 2008.

⁸⁸ Zob. jako kontekst podstawowy: J. Maślanka, *Oświeceni przeciwko dziejom bajecznym i W epoce romantyzmu*, w: tegoż, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1990.

⁸⁹ Mity te stały się jednak podwaliną niemieckiego misjanizmu i wielkoruskiego imperializmu oraz tworzonej w odniesieniu do nich literatury. Zobacz: H. Orłowski, *Za górami, za lasami... O niemieckiej literaturze Prus Wschodnich 1863–1945*, Olsztyn 2003; A. Walicki, *Imperialna ideologia Fiodora Tiutczewa*, w: tegoż, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.

widualnych (wielcy ludzie, prorocy), które kształtują we współdziałaniu z Bogiem historię; jako takie muszą być *przez wyćiężone*, ale dopiero przez uniwersalistyczną, powszechną figurę zjednoczonego i zbawionego Rodzaju Ludzkiego, który (chiliastycznie) wznosi Królestwo Boże na Ziemi, stanowiące prefigurę i zapowiedź niebiańskiej Nowej Jeruzalem, opisanej w Objawieniu św. Jana⁹⁰; finał dziejów domyka koło przemian, przywraca utraconą jedność jednostek i ludów: „Jedność ludów znajduje się zapisana na pierwszej karcie religijnej tradycji Biblii i znajdzie się znowu, tuszymy, na ostatniej karcie prawdziwej filozofii” [I, IX, 110];

Ujmując rzecz na najwyższym poziomie uogólnienia:

– dla Mickiewicza mitem mitów i mitologią wszystkich mitologii jest Biblia: to ona umożliwia ocenę wartości narracji mitycznych innych ludów przedchrześcijańskich i stanowi probierz prawdy, gdy idzie o ocenę wydarzeń, osób i tekstów stanowiących rozwinięcie/kontynuację objawienia;

– mit/mitologia właśnie w Mickiewiczu znajdują takiego ich interpretatora i hermeneutę, który potrafi z nich wznieść – wprawdzie splekaną wewnętrznie – ale istotną nawet w porównaniu z Księgą, z Biblią całość narracyjną, będącą metamitem/meta mitologią, czyli *mitopeją*; taką mityczną mitopeją o dziejach ludzkości odsłoniętych z punktu widzenia jednego z jej szczepów, Słowian, są prelekcje paryskie wygłoszone przez poetę-profetę w Collège de France.

Dalej w interpretacji, głoszeniu i tworzeniu mitów nowych – na poziomie słowa pisanego i mówionego Mickiewicz pójść nie mógł. Ale przekroczył i tę granicę...

6. Osoba – mit

Jak się wydaje, Mickiewicz poszedł jednak w badaniach mitu/mitologii jeszcze dalej. Wynikało to z jego postulatu, stale powtarzanego, „realizacji”, „czynu”, zmieniania obrazu świata. Od pisania, interpretacji i głoszenia mitów/mitologii oraz konstruowania narracji mitopeicznej przeszedł do inkarnacji rzeczywistości mitycznej, rozumiejąc że mity, nawet z ich objawioną treścią i objawicielską mocą, są tylko znakami, które domagają się – po rozwinięciu w symboliczno-mityczne narracje – poświadczenia, ciała,

⁹⁰ Zob. W. Szturc, *Millenaryzm Juliusza Słowackiego*, w: tegoż, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1996; D. Siwicka, *Ojczyzna intymna, Historia trzeciego tysiąclecia*, w: *Zapytaj Mickiewicza*, s. 22-31, 44-59. Także: ks. J. Szczypa, *Finalizm providencjalny jako zasada Woroniczowskiej idei narodu i jego dziejów*, w: tegoż, *Jan Paweł Woronicz. Kerygmat narodowy i patriotyczny*, Lublin 1999, s. 47-72.

czynu. *Communio* znaku i bytu to u niego Królestwo Boże (na Ziemi i w Niebie). Droga do niego wiedzie tylko przez osobiste świadectwo, by tak rzec, żołnierzy służących idei złożonej w micie/mitologii i wielkich wodzów-generałów, myślicieli, słowem: figur prorockich. Ideę proroka i pośrednika sformułował pisarz już w II kursie:

Sądzę więc, że filozofia i literatura polska mają pełną słuszność, opierając się na tym dogmacie, spodziewając się, tak jak niegdyś prorocy Izraela, a nawet prorocy Rzymian i Greków, przyjscia dla całej ludzkości Pośrednika. Sądzę, że ten pogląd, ze wszystkich najrozsądniejszy, może być obroniony orężem logiki. [I, XXXIII, 427]

W wersji francuskiej:

Je cross donc que la philosophie et la littérature polonaise ont grandement raison d'espérer pour l'humanité la venue d'un médiateur, comme anciennement l'espéraient les prophètes du peuple d'Israël et même les prophètes des Latins et des Grecs. Je crois que cette opinion, la plus rationnelle de toutes, est susceptible d'être prouvée logiquement.⁹¹

Takim „Pośrednikiem” okazał się Towiański. To zrozumiałe, że ufundował on „nowokościelną” wspólnotę Koła Sprawy Bożej, a także rozwinął koncepcję Mężów Bożych, którzy dzieło zbawienia wieść mają niezachwianie po bezdrożach Historii aż do bram Nowej Jeruzalem⁹². Żeby mit-symbol-narrację przekształcić w ciało świata potrzebny był właśnie pośrednik, osobowe medium, które nawet wbrew światu czy punktu widzenia tego świata *per fas et nefas*, siłą zaprowadzi ideał moralny i duchowy jako porządek bytu, człowieka i historii. Jako własny, wewnętrzny porządek jednego jedyne, tego jednego „ja” Mickiewicza, brata Gerszona Rama lub Gutta czy siostry Karoliny. „Nowa efuzja Ducha Świętego”⁹³ miała tu więc i indywidualny, i zbiorowy charakter, była nadzieją zbawienia dla wszystkich, ale adresowana była do elitarnego Koła uczniów-apostołów, którym przewodzi Mistrz Pośrednik. I tu właśnie chyba Mickiewicz znalazł miejsce dla siebie⁹⁴. Parafrazując swą rolę profesorską, określił się jako człowieka sprawującego urząd

⁹¹ A. Mickiewicz, *Les Slaves. Cours du Collège de France* (1842), édition olirigée par Ph.-J. Salazar, avec une presentation de J. Axer, Klincksieck 2005, s. 225.

⁹² Zob. E. Hoffmann-Piotrowska, *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004.

⁹³ A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, wyd. II, Warszawa 1984, s. 82.

⁹⁴ Koncepcja „osoby-mitu” wypływa z inspiracji lektur: J. Arlt, „Ja” *Konwickiego*, wstęp W. Tomasik, Kraków 2007; *Jesteśmy wciąż tacy sami. Z Tadeuszem Konwickim rozmawia Tadeusz Sobolewski*. „Litteraria Copernicana” 1/2008, *Konwicki*, red. P. Kaniecki, J. Speina, Toruń 2008; T. Budrewicz, *W narodowym konfesjonale. Wizerunki i opinie w listach do Józefa Ignacego Kraszewskiego*, w: *Pozytywizm i negatywizm. My i wy po stu latach*, pod red. B. Mazana, współpraca S. Tynecka-Makowska, Łódź 2005.

słowa przy boku Mistrza Andrzeja. Można by go w zastępstwie określić tłumaczem objawienia, kerygmatem profety, ale ja sam dodałbym określenie: głosiciel-hermeneuta rzeczywistości, scalacz znaku i rzeczywistości...

Pojmowanie zakresu obowiązków profesora i sposób wywiązywania się z nich zmieniają się zależnie od czasu i miejsca. Sądziłem, że pozostanę wierny duchowi mego narodu i duchowi tej uczelni, kiedy pojmę powołanie profesorskie jako urząd słowa.

Jako urzędnik słowa miałem ciągle przed oczyma Pana Słowa, Pana surowego, który każdy dany nam talent każe mnożyć dorobkiem, z każdego powierzzonego nam słowa żąda rachunku, chce żąć tam nawet, gdzie nie siał. A zatem szczupłość mego talentu już mnie nie przestraszała: czułem się odpowiedzialny jedynie za uśłowienia, jakie powinienem był podjąć, aby go w pełni wyzyskać. [IV, XIV, 176]

Po prelekcjach ów urząd tłumacza i wyraziciela zmienił Mickiewicz na urząd działacza, polityka, wojownika – za każdym razem o znamionach mesjanistycznych. „Ja” piszące przeobraża się w „ja” działające, w całą, pełną, samodzielną osobę głosiciela i działacza, który staje się podmiotem wyższego rzędu jako już za życia osoba opisywana w kategoriach mitycznych. W ten sposób tworzy się Mickiewiczowska najwyższa, oderwana od pisma, a nawet słowa forma istnienia mitu. Narrację mityczną mającą swą symboliczną metalogikę zastępuje oto osoba-mit. Już nie „pośrednik”, łącznik między I i II połową XIX wieku, przeszłością i przyszłością, ale cała i pełna osoba, której kolejne kroki – także Legion, działalność emigracyjna i wyprawa do Konstantynopola – stanowią same w sobie części narracji mitycznej, gesty fundamentalne wielkiego człowieka⁹⁵.

Umierający w Stambule na cholere Adam Mickiewicz zatrzymuje się oto w pół drogi pomiędzy ideą i jej znakiem a bytem i jego przekształcaniem w kierunku, jaki opisuje mesjańska idea – znak o opatrnościowej proveniencji. Inna rzecz: Mickiewicz zakłada, nawet w tym ostatnim dniu swego życia, iż ten proces inkarnacji mitu/mitologii nie zakończy się z jego odejściem, a właściwie przejściem w inną formę istnienia: niemityczną, rzeczywistą, w kolejną formę-osobę, ukształtowaną dzięki procesowi reinkarnacji, w którą towiańczycy, a z nimi Mickiewicz, wierzyli bez rozgłosu, lecz i bez wahań.

No cóż, ale to już nie jest historia pojęć, gatunków i kategorii interpretujących świat, ale Mickiewiczowski duch, który przekonywał Towiański, był już w kolejnych wcieleniach...

⁹⁵ Zob. K. Rutkowski, *Co to znaczy być i nie być? Notatki do improwizacji z okazji 150. rocznicy śmierci Mickiewicza*, w: *Śmierć Mickiewicza. Teksty i Rozmowy w Roku Mickiewiczowskim 2005*, red. K. Czeczot i M. Zielińska, Warszawa 2008, s. 262-276.

...rycerzem kamiennym, znanym z odwagi, stałości, surowego życia. Był zakonnikiem, znanym z surowości i męczeństwa. Był Dziewicą orleańską. Był prorokiem przed Jezusem Chrystusem. Ostatnie żywota cierpi za niespełnienie upominku pańskiego.⁹⁶

I tak to trwa do dziś: po jednej stronie objawiona idea i jej znak-mit, po drugiej ludzie i świat. Pomiedzy nimi surowy urzędnik, prorok i pośrednik: Mickiewicz. Cierpi, i wciela się, i tak to trwa do dziś. Znak i byt osobno.



Caravaggio, *Narcyz*, ok. 1599, fragment

⁹⁶ Cyt. za: A. Sikora, dz. cyt., s. 66.

PUSTE NIEBO NAD ŚWITEZIĄ?

ROMANTYZM I SZTUKA EGALITARNA

[*Historia polska*] idzie tępo, zmieniam różne projekta tych lub owych rozdziałów, co jest znakiem niedojrzałości idei. Słowem, trzeba czekać szczęśliwszego czasu i natchnienia.

Adam Mickiewicz (1838)

Ach, Dży. Za parę dni zabieram się na prawdę do *Quo vadis*. Gdyby nie to, żem tyle rzeczy napisał, tobym myślał, że mi do tego zabraknie sił.

Henryk Sienkiewicz (1895)¹

1. Cykliczność – seryjność

Trudno, doprawdy, trudno w sztuce o styl, prąd, nurt, który – z założenia – byłby bardziej niż Romantyzm demokratyczny, egalitarny i otwarty na żywe, dziejące się doświadczenie świata. A jednak to Romantyzm przez wielkie „R” uwikłał się też w sprzeczności, które od zawsze mnie *jakoś* intrygują. Piszę *jakoś*, bowiem nie da się w prosty sposób objaśnić, jak to możliwe, że...

– sztuka demokratyczna, sztuka dla wszystkich i przez wszystkich tworzona mogłaby być równocześnie już nie tylko głębokim, ale głębinnym wyrazem indywiduum ludzkiego, jego duszy, ducha, psyche?

– indywidualizm, często skrajny romantyków miałby iść w parze z powszechną zrozumiałością, czytelnością ich dzieł?

– istniałaby jakaś spójna teoria odbioru, łącząca najwyższe ambicje i najgłębsze głębie romantyki z powszechnością odbioru, jego demokratycznym charakterem?

Najtrudniej bodaj jednak wyrozumieć to, iż ów z założenia indywidualistyczny i zarazem egalitarny prąd, który – mimo gołym okiem wi-

¹ Wypowiedź Mickiewicza cyt. za: list z 14 V 1838 do Zaleskich, w: M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Czerwiec 1834 – październik 1840*, Warszawa 1996, s. 344; wypowiedź Sienkiewicza z listu do Jadwigi Janczewskiej z 3 I 1895 cyt. za: H. Sienkiewicz, *Listy*, opr. M. Bokszczanin, Warszawa 1996, t. II, s. 127.

docznej sprzeczności tych dwu dążności – bronił wysokiego, godnego powołania sztuki, przypisywał jej możliwości poznawcze, ba, wiązał z mistyką i filozofią, otóż, że ów prąd przyspieszył, jeśli nie umożliwił narodziny sztuki masowej. W tym takich jej zjawisk, jak powieść w odcinkach, powieść grozy, powieść sensacyjno-kryminalna, historyczna, obyczajowa, erotyczna. Fabuły tego typu istniały od zawsze. Ale to dopiero w pierwszej połowie XIX wieku zagarnęły dla siebie całą pulę uwagi, chciwego zainteresowania czytającej publiczności, a potem – poprzez medium scenariusza filmowego – widowni telewizyjnej i kinowej.

Przecież jednak nie u wszystkich romans, powieść, a nawet powiastka budziły entuzjazm. Romantyzm preferował dramat i lirykę, powieść poetycką, a nawet formy epiki wierszowanej – lecz o powieści raczej głucho nawet w przededniu jej zwycięstwa, na przykład w prelekcjach paryskich Mickiewicza (1840–1844). Że był to u autora *Grażyny* stosunek chłodny, jeśli nie zimny, widać po tym, jak myśl jego krąży po wszelkich sferach duchowej ekspresji od epiki wierszowanej po filozoficzny traktat, ale skrętnie pomija to, co profesora po prostu nie interesowało, co uznawał za formę wyrazu treści miałkich bądź zgoła groźnych dla duchowej konstytucji człowieka. Owszem, pochwalał Mickiewicz *Złotego ośła* Apulejusza, czyniąc analogie z epiką Słowian. Waltera Scotta chwalił ulotnie o tyle, o ile jego poprzednikiem był Pasek ze swymi *Pamiętnikami*: „Odgadnął on, że tak powiem, rodzaj literacki romansu historycznego”. I dalej: „Dopiero u roman-sopisarzy szkoła historycznej, np. u Waltera Scotta, odnajdujemy zajmujące szczegóły z życia żołnierzy, uwagi o ruchach pułków, o utarczkach w pojedynkę”². Słaba to kondycja, jakby też nie korespondująca z tym, co o Scottie powiada pisarz-profesor wcześniej: „Wyliczenie wojsk, tak zwany katalog w eposach Tassa czytamy z pewnym znużeniem, a nawet opisy Scotta stają się czasem przyciężkie, bo nie mamy pewności, czy są wierne”³. Temu wszystkiemu Mickiewicz przeciwstawia epos słowiański: wierny i żywy. Dostaje się wreszcie Scottowi tak, że doprawdy żal pisarza. W wykładzie o księdzu Marku, zanim Mickiewicz uderzy w niewymienionego z nazwiska poetę-faryzeusza, Słowackiego, gromi rzekomego pomysłodawcę techniki zastosowanej w *Beniowskim*:

² A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, w: tegoż, *Dziela. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, t. IX, opr. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 32.

³ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, w: tegoż, *Dziela...*, dz. cyt., t. VIII, s. 273.

Metoda upowszechniona przez Waltera Scotta sprawiła już wielkie spustoszenia w literaturze słowiańskiej, a jeszcze większymi zagraża. Nikt nie chce zrozumieć myśli Waltera Scotta: jest nią pycha, większa może jeszcze niż pycha Byrona. Rości on sobie, że do głębi duszy zna wszystkie postacie wprowadzane do swych romanśów; wydaje mu się, że zgłębił wszystkie ich zamysły, ich naturę, że wymierzył cały ich zawód duchowy i ziemski. Jak kuglarz dla zabawy widzów rzucający cienie, tak on tworzy swych bohaterów, opisuje ich zawsze tonem wyższości, z niejaką poufałością, wielce obraźliwą. Zresztą sir Walter Scott pisał dla zabawienia swych czytelników, dla zabawienia tłumów próżniaczej publiczności. Istniejeż taka publiczność w krajach słowiańskich? Czyż więc wolno w ten sposób obchodzić się z bohaterami konfederacji? A zwłaszcza czyż wolno przypisywać taką wyższość nad owym natchnionym prorokiem? Któryż to z młodych literatów ma prawo mniemać, że pojął ideę tego męża, i wprowadzi go w swe utwory, ażeby gadał, poruszał się dla zabawienia czytelników gazet?⁴

Znać tu nie tylko niechęć do Scotta, narratora jego powieści, do opistości w romansie historycznym. Znać niechęć aprioryczną do tego typu pisarstwa, które obniża loty ducha, rzekomo bezceści narodowe świętości, szarga imię przodków takich, jak ks. Marek Jandołowicz. Romans = świętokradztwo lub pustka świata bez Boga – tak rysuje się rozpoznanie Mickiewicza, który nie oszczędza nawet jednego z mistrzów młodości, J. F. Coopera, z grubą ironią dowodząc, że to raczej u Homera i w powieściach ludu znajdziemy krainę nadprzyrodzoną, cudowność i żywy związek nieba z ziemią:

A teraz weźmy romanse Waltera Scotta, który nie zna tajemnicy tego związku pomiędzy niebem a ziemią, albo też romanse Coopera: tam wszyscy bohaterowie, wszyscy owi Mac-Ivorowie, wszyscy owi Ryszardzi, są jednako odważni, szlachetni, wspaniałomyślni. Cooper błąd ten rozwinął jeszcze aż do przesady. Smutne to, że po upływie tylu wieków nikt spośród poetów nie zbliżył się nawet do Homera w znajomości wielkich tajników człowieczeństwa. Nie mówię już o nadużyciach ostatnich czasów w stosowaniu cudowności, o sposobie, w jaki ze światem tym się obchodzono, o świętokradztwie, z jakim ośmielano się weń wdziarać i tajemnice jego odsłaniać⁵.

Mickiewicz bez wątpienia widział w prozie, szczególnie w romansie zagrożenie dla ducha. Dlaczego? Przecież nie przerażał go żywioł epicki

⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, dz. cyt., s. 205. Por. L. Burska, „*Wielka narracja*” Scotta, w: tejsze, *Kłopotliwe dziedzictwo. Studia o literaturze i historii*, Warszawa 1998.

⁵ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, w: tegoż, *Dziela...*, dz. cyt., t. X, s. 200-201. O stosunku Mickiewicza do J. F. Coopera zob. S. Chwin, *Literatura a zdrada. Od „Konrada Wallenroda” do „Małej Apokalipsy”*, Kraków 1993. Por. także: K. Rutkowski, *Szaleństwo Eugeniusza Sue*, w: tegoż, *Kościół Świętego Rocha. Przepowiedzi*, Warszawa 2001.

jako taki. Wydaje się, że autor *Pana Tadeusza* przyjmował też pewien ethos literatury i ethos jej odbioru. Wysoki, elitarny, zmierzający do wewnętrznej przemiany tego, który pisze, i nade wszystko tego, który przeżywa wewnętrznym aktem lektury. Tekst, który bawi i przynosi przyjemność, oznaczał dlań „zerowartościowy” zapis, a nawet pełne grozy, bo niebezpieczne dla czytającego *curiosum*. Widać to we fragmencie prelekcji, gdzie nie wymieniając tytułu, odwołuje się do *Nowej Heloizy* Rousseau, dzieł Julii i Saint Preux, by – nawiązując jeszcze do dyżurnego szwarccharakteru: Woltera – zdyskredytować króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, którego nie lubił. Nic bowiem gorszego, niż w chwili narodowej próby – suponuje – król jak z romansu na tronie upadającego państwa, władca-lubieżnik, monarcha-kochanek z powieści:

Kiedy familia Czartoryskich usiłowała go wciągnąć w swoje wyrozumowane, głębokie i mozolne plany polityczne, król trawił noce na pisaniu miłosnych listów do Katarzyny. Po tym nieszczęsnym królu zostały pamiętniki spisane w języku francuskim. Widać z nich, że charakter swój ukształtował według romansowych wyobrażeń wieku, że chciał zostać bohaterem romansowym w stylu Jana Jakuba Rousseau, z przymieszką niektórych pojęć Woltera. Taki człowiek musiał oczywiście ulec przebiegłości Katarzyny, która w młodości jeszcze okazuje się już starszą od swoich posiwiałych ministrów, dojrzalszą niżli wiek XVIII⁶.

Przecież jednak Mickiewicz nie mógł powstrzymać tego świętokradztwa, jakim wydawały mu się kreacje powieściowych światów. Im silniej Romantyzm wykorzystywał cudowność i metafizykę, tym częściej pojawiały się one w spłaszczonej formie na rynku romansopisarskich pomysłów, ulegając, podług wieszcz, laicyzacji, a nawet sprostytuowaniu.

Dlaczego Romantyzm przyspieszył ten proces? Co się stało? Ze słowem? Z artystą i widzem, czytelnikiem? Jest w tym – jak się zdaje racjonalnym – zjawisku nuta irracjonalnej tajemnicy albo drwiący śmiech losu bądź kultury, której poplątanych ścieżek po prostu nie znamy albo znamy je w skali zadowalającej tylko nas samych. Chciałbym się tu przyjrzeć tylko jednej takiej ścieżynie, której imię powieść w odcinkach, przyjrzeć z nadzieją, że przybliży do wyjaśnienia fenomenu kultury, która wprost z epoki „Wieszczów naszych” przeskoczyła w świat *Rodziny Połanieckich* (1895) Sienkiewicza, ale też *Po złote runo. Powieści współczesnej* (1892) Teodora Jeske-Choińskiego czy *Strasznego dziadunia* (1887) i *Czaharów* (1905) Marii Rodziewiczówny. Przejście od literackiej romantyki do literatury 2. połowy XIX wieku uważamy za naturalne, podobnie jak wszystkie opisujące to przejście

⁶ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, dz. cyt., s. 159.

opozycje. Jeśli jednak kod estetyczny literatury po 1864 roku musiał się zmienić, co oczywiste, to wcale już nieoczywiste pozostaje dla mnie to, w jakim kierunku on ewoluował.

A przecież, o czym się zapomina, romantyków naszych ciągnęło ku prozie, i to nie tylko biblijnie stylizowanej, profetycznej. Ile sporów wywoływała niegdyś publicystyka Mickiewicza. Do dziś słabo rozpoznana. „Trudno nie myśleć bez wzruszenia – pisał Tymon Terlecki – o największym mistrzu słowa, który zasiadał do tych pisań przygodnych, listów prostujących fałsze w prasie obcej, tłumaczeń cudzych artykułów”⁷. A gdyby pomyśleć inaczej – że w wyborze gatunków publicystycznych tkwi jeden z aspektów nowoczesności Mickiewicza, wiedzącego, że świat przyspieszył, czego przejawem jest też szybki przepływ informacji, których medium to prasa, nawet bulwarowa? Łatwiej wtedy zrozumieć, dlaczego myśl Mickiewicza w latach trzydziestych raz po raz kieruje się ku przyszłości. Dlaczego pisze tajemnicze *Historie przyszłości*? Dlaczego tworzy futurologiczne wizje świata około roku 2000? Powieści nie pisze, ale kilkakrotnie sięga po formę opowiadania, a pod koniec życia zapisze – czy miał on być częścią wielkiej formy prozatorskiej? – *Urywek pamiętnika Polki*, przejmujący psychologicznie portret ofiar epoki historii, XIX-wiecznej wojny?⁸

Z innej strony mamy Słowackiego, podejmującego po francusku i polsku zarzucone próby powieściowej ekspresji: *Króla Ladawy* i *Pana Alfonsa*. Nie sądzę, by tylko niezadowolenie w wpatrzonych w Mickiewicza polskich czytelników było motywacją. Przecież – można pomyśleć – Słowacki jako nowoczesny inteligent chciał wejść w obieg kultury, na rynek⁹. Chciał być czytany. Chociażby przez Francuzów. I jeszcze Krasiński. Dziecięce i młodzińcze fabułki w typie *Zamku Wilczki* (1830) czy *Mściwego karta i Masława, księcia mazowieckiego* (1828–1829) wprost predysponowały go do tego, by odnieść powieściopisarski sukces. Miał szkołę prozy w tych dziełkach, z

⁷ T. Terlecki, *Mickiewicz i my*, w: A. Mickiewicz, *Słowa do Emigracji i słowa do Europy. Wybór publicystyki*, Londyn 1948, s. XI. Na ten temat jeszcze: M. Kridl, *Działalność polityczna Mickiewicza w oświeceniu pp. Śliwińskiego i Hackera*, w: tegoż, *Krytyka i krytycy*, Kraków 1923.

⁸ Zob. D. Siwicka, *Historia trzeciego tysiąclecia*, w: tejże, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007; M. Dybizbański, „*Historia przyszłości*” Adama Mickiewicza, w: tegoż, *Romantyczna futurologia*, Kraków 2005; A. Nawarecki, „*Urywek pamiętnika Polki*”, w: tegoż, *Mały Mickiewicz*, Katowice 2003.

⁹ Nawiązuję do znanego szkicu Zofii Stefanowskiej: *Słowacki jako nowoczesny inteligent*, w: *Juliusz Słowacki – poeta europejski*, red. M. Cieśla-Korytowska, W. Szturc, A. Zioliwicz, Kraków 2000.

których *Grób rodziny Reichstalów* (1828) odniósł spory sukces, wznowiony potem nawet w odcinkach (1862). Wybrał model prozy elitarnej, artystycznej, której arcydziełem jest *Agaj-Han* (1832), a mógł być podobnym dokonaniem przecież także zachowany we fragmencie *Herburt* (1837). Wybór, przed którym wstrzymali się oni, ci najwięksi, nie stanowił już problemu dla następnego pokolenia: po prostu doceniło one rolę prozy jako medium. Tak w ogóle doceniło rolę prozy, powieści i wszystkich form pokrewnych.

I to nie tylko powieści symboliczno-fantastycznej rozwijającej się w Niemczech, ale tej zawierającej już pierwiastki realistyczne. Przejście od powieściowości, która miała walor poezji, powieściowości więc czysto romantycznej w duchu *Agaj-Hana* Krasińskiego, *Sędziwoja* (1845) Józefa Bohdana Dziekońskiego czy *Poganki* (1846) Narcyzy Żmichowskiej, *Powieści nieboszczyka Pantofla* (1844) Ludwika Szyrmera do powieściowości w duchu biedermeierowskim, zawierającej pierwiastki realistyczne, dokonało się między innymi dzięki medium, jakim stała się ekspansywna prasa¹⁰. Zwycięstwo powieści – znakomicie pokazuje to Józef Bachórz w studium *Poezja a powieść. Romantyzm a realizm* – odbyło się z uwzględnieniem oczekiwań i możliwości percepcyjnych odbiorcy polskiego, wielorako ograniczonego:

„Polscy Balzakowie” i „polscy Dickensowie” międzypowstaniowi nie pisali dla „industrialnych” społeczeństw liberalno-mieszczańskich, z silnymi już grupami inteligencji zawodowej, lecz dla zaledwie zaczynającego mieszczańskie społeczeństwa szlacheckiego, którego elita umysłowa podlegała rozlicznym ograniczeniom, szykanom i zagrożeniom, „Polscy Balzakowie” i „polscy Dickensowie” czuli się przy tym silniej niż ich zachodnioeuropejscy i rosyjscy rówieśnicy zobligowani do popularności, bo wiedzieli, że nie są tylko pracownikami literatury, ale i instytucją oświatową. Z dyrektywy dostosowania edukacji do poziomu i potrzeb społeczeństwa musiały wynikać dodatkowe ustępstwa na rzecz mentalności, liczniejsze niż w tych literaturach, nad którymi nie ciążyły instytucjonalne powinności pozaliterackie, np. zastępowania ministerstw¹¹.

¹⁰ Por. Z. Suszczyński, *Wprowadzenie*, w: Z. Krasiński, *Agaj-Han. Powieść historyczna*, Białystok 1998; K. Korotkich, „*Sędziwój*” Józefa Bohdana Dziekońskiego jako powieść inicjacyjna, w: *Z problemów prozy – powieść inicjacyjna*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2003; G. Borkowska, *Obrzeża pozytywizmu: Żmichowska*, w: *Książka pokolenia. W kręgu lektur polskich doby postyczeniowej*, red. E. Paczoska, J. Sztachelska, Białystok MCMXCIV; I. Węgrzyn, *Artysta – bohater zbędny? Próba interpretacji „Duszy w suchotach” Ludwika Szyrmera*, w: *Z problemów prozy – powieść o artyście*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2006.

¹¹ J. Bachórz, *Poezja a powieść. Romantyzm a realizm*, w: tegoż, *Romantyzm a romanse. Studia i szkice o prozie polskiej w pierwszej połowie XIX wieku*, Gdańsk 2005, s. 60.

Ale i tak nie obyło się bez trudności: powieści zarzucano przecież od początku „obcość”, nierodzimość i jeszcze w XX wieku monografista chwalił i cenił powieść o tyle, o ile była ona „unarodowiona”¹². Wcale słusznie też dostrzegano w niej potencjał obrazoburczy, to, że była echem i emanacją świata coraz bardziej się laicyzującego, świata wchodzącego w fazę nieświętych konwulsji społecznych i historycznego chaosu, świata socjalistów i nihilistów, anarchizmu i bogoburstwa. Mimo wszystko, już tych wielkich, jak Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, ciągnęło ku w prozę zakłętą diagnozie świata. Także dlatego, iż widzieli sytuację kultury zachodniej, gdzie wymogi rynku, siła pieniądza, drapieżność krytyki i miraż popularności po prostu nęciły. Sztuki pisywało się dla teatru, na sceny, a nie do czytania. Powieści pisało się do czytania, a nie dla krzewienia możliwych do popularyzacji wielkich syntez historiozoficznych.

Wielka trójca temu wabieniu nie uległa. Lecz następcy nie mieli skrupułów. Ethos wieszcz przeobraził się w mieszczański żywot pisarza obrotowego i ideowo obrotowego, który ledwie dyszy, tworząc po kilka naraz odcinków powieściowej wielkiej narracji. Jakkolwiek na to patrzę, z romantycznego rewelatora zrodził się artysta biedermeierowski i to on dał życie artyście nowoczesnemu, który nade wszystko musi sprzedać swój produkt, a w XX wieku razem z produktem i siebie.

Jest jednym z najciekawszych paradoksów kultury to, iż XIX-wieczna powieść w odcinkach, uznawana za literackiego poprzednika serialu telewizyjnego, będącego niejako ironiczną kwintesencją, sarkastycznym spełnieniem pragnienia sztuki nie tyle mówiącej za „miliony”, co chłonne, chciwie odbieranej przez owe „miliony” – otóż, że owa powieść w gazetowym odcinku rodzi się i rozkwita u schyłku epoki romantycznej¹³. Elitarna i zarazem posiadająca egalitarystyczne ciągoty sztuka romantyczna, jak również romantyczny, rewelatorsko-profetyczny *ethos* poetycki – to wszystko w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku przekształca się z wolna we wzorce sztuki biedermeierowskiej. Sztuki coraz bardziej niwelującej maksymalistyczne wyobrażenia o romantycznej, czyli odkrywczej, otwartej formie dzieła sztuki, romantycznym temacie (szlak przemian wiódł od platońskiej i platońskiej miłości do pochwały błogostanu na łonie cichej rodziny), o romantycznym kosmosie wyobraźni.

¹² Z. Szwejkowski, *Powieści historyczne Henryka Rzewuskiego*, Warszawa 1922, s. VII.

¹³ J. Jastrzębski, *Czas relaksu. O literaturze masowej i jej okolicach*, Wrocław 1982, s. 65-69. Zob. hasło *Powieść w odcinkach* w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976.

Następuje przejście od posiadającego metafizyczne głębie i krańce uniwersum do świata zredukowanego do fenomenalnej sfery zjawisk, obserwowanej naocznie. Podkreślam: przemiana zjawisk budzących najpierw, na początku epoki opory swą ekstrawagancją, zjawisk takich, jak romantyczna forma metafizyczna (dzieło-fragment, amorficzność, hipertrofia i atrofia form gatunkowych)¹⁴, w ściśle określone zjawiska kultury popularnej, premasowej jest czymś równie niezwykłym, jak dokonująca się wraz z tym procesem zmiana: od fragmentaryczności, cykliczności, heterogeniczności (Romantyzm) do seryjności, jednolitości formalnej i rodzajowej (kultura masowa).

Jeśli cykliczność uznać nie tylko za wyróżnik formalny dzieła literackiego, ale także klucz opisujący pewną formę myślenia o stabilnym, zamkniętym świecie, żyjącym w rytmie rozmaicie pojmowanych cykli (natury, liturgii, kultury), natomiast seryjność potraktować jako wyróżnik nie tylko powieści w odcinkach, lecz także nowego sposobu rozumienia świata – otwartego, nieskończonego, ale i zagrożonego chaosem – to napięcie na linii cykl/seria (→ serial) będzie można rozumieć równocześnie jako punkt zwrotny kresu „starej” kultury, zetknięcia obu formacji, jak i inicjacji nowej formacji kulturowej. To starcie wizji świata cyklicznego z wizją świata otwartego, seryjnego dokonało się – w myśl zarysowanej tu koncepcji – właśnie w kulturze Romantyzmu.

Wtedy właśnie po raz ostatni przywołane zostały – w zmienionych, fragmentarycznych, niestabilnych formach dzieł sztuki – wielkie figury-symbole metafizycznej wizji świata, posiadającej w istocie makrostrukturalne przedstawienie i ugruntowanie w cyklu chrześcijańskich wyobrażeń genezy i teleologii natury. Owego cyklu początek to *creatio ex nihilo*, a eschatologiczny finał to Paruzja. I wtedy – asymilując doświadczenia tej ginącej, epopeicznej wizji świata, wchłaniając doświadczenia kultury romantycznej – narodziła się sztuka, której najdoskonalszym wyrazem staną się powieść, seryjność, kulturowy egalitaryzm¹⁵. Sztuka ukazująca człowieka w nieskończenie otwartej przestrzeni przeszłości, którą próbują opisać i zagospodarować

¹⁴ Por. rozdział: *Fragment romantyczny „pierwszym ogniem nie skończonego szeregu, początkiem nie kończącej się powieści”*, w: A. Kurska, *Fragment romantyczny*, Wrocław 1989.

¹⁵ W tym kontekście istotne są rozważania Zygmunta Łempickiego: „*Renesans, oświecenie, romantyzm*” i *inne studia z literatury*, Warszawa 1966, t. I, s. 132-184. Zob. też szczególnie: A. Nietrešta-Zatoń, „*Axis mundi*”, czyli *po co roztrzaskiwać to, co jest dane?*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, pod red. M. Sokołowskiego i J. Ławskiego, Białystok 2009.

wać nauki przyrodnicze (zmytyzowany ewolucjonizm, wszechobjaśniająca kosmologia zamiast teologii) i przedstawiająca go w równie otwartej przyszłości, jakby *in potentia* otwartej – jak nigdy nie kończący się serial, czy też spektakl życia. Przyszłości o niepewnym jednak celu, sensie istnienia, zamazanym obrazie.

2. Świat rozprzężony

Pretekstem do ukazania tego przejścia starej formacji kulturowej w nową jest tu w istocie temat antagonizmu cykliczności – seryjności. Dookreśliłmy miejsce źródłowe tego gatunku, jakim była powieść w odcinkach:

- Zwiastunem tendencji, pierwszą, jak się najczęściej podaje, sławną powieścią opublikowaną w 165 odcinkach na łamach „Daily Post” były *Przypadki Robinsona Crusoe* Daniela Defoe z 1719 roku.

- Pierwsze polskie powieści drukowane są w odcinkach na początku lat trzydziestych XIX wieku („Tygodnik Petersburski”)¹⁶. Apogeum zjawisko powieści w odcinkach osiąga w literaturze po roku 1864; dzieje się to w powieściach – niemal zawsze przy tej okazji wymienianych – Henryka Sienkiewicza i Bolesława Prusa.

- Narodziny zjawiska, które nazywamy powieścią w odcinkach, i uznajemy za nowy gatunek prozy, zapowiadający swymi rozwiązaniami zjawiska serialu telewizyjnego, wiąże się dość powszechnie z Francją, z osobą Emila de Girardin, redaktora „La Presse”, wydawanej od 1836 roku.

- Pierwsze polskie, znaczące realizacje powieści w odcinkach, w której „odcinek staje się częścią kompozycyjną utworu, a nie jedynie skutkiem technicznego zabiegu segmentacji tekstu o odpowiednio dużych rozmiarach”¹⁷, wiążą się z publikacjami: „Tygodnika Petersburskiego” (od 1832 roku) i „Dziennika Warszawskiego”.

Drukowanie dzieł w odcinkach łączy się ze specyficznymi, na początku ledwie się ujawniającymi, zdeterminowanymi przez medium (tygodnik, dziennik) wyznacznikami formalnymi i tematycznymi odcinka utworu. Drogą, trudno dostępną książkę, często grubą, wielostronicową zastępuje bowiem tani, krótki, krążący z rąk do rąk, a jeśli zawiera dzieło udane, „chwytliwe”, to także systematycznie wypatrywany odcinek, który:

¹⁶ J. Jastrzębski, dz. cyt., s. 69: „Sto lat z górą później w Polsce czynił to nieśmiało i sporadycznie wspomniany już >Tygodnik Petersburski<”.

¹⁷ Tamże, s. 68.

– cechuje predylekcja do coraz bardziej świadomego zamykania w całości fabularne treści, tak ażeby odcinki kończyły się jakimś efektownym chwytem, podtrzymującym zainteresowanie akcją powieści;

– odpowiednio dobrany zestaw tematów, mających utrzymać zainteresowanie czytelnika: czułych, rozczulających (tematy miłosne), trwożących, budzących lęk (groza, cudowność, fantastyka), egzotycznych oddziałujących na wyobraźnię, emocje, nierzadko na sferę wyobraźni „niskiej” (erotyka), choć autor odwołuje się do erotyki najczęściej nie bezpośrednio, lecz oddziałuje za pomocą zachowującego obyczajność języka peryfraz, sugestii, eufemizmów, symboli, aluzji, odpowiednio spreparowanej opisowości¹⁸;

– dualizacja etycznej strony tak kreowanego świata: tworzą go postaci absolutnie złe i nadzwyczajnie dobre, kreuje go dominujące zło i chwilowo tylko uciemiężone dobro, które w najprzeróżniejszy i najprzedziwniejszy sposób odnosi tryumf ostateczny; czasem zwycięstwo bywa opłacone śmiercią;

– rozległość czasowa akcji, która trwa długo, dzieje się w wielu przestrzeniach (motyw: wędrówki, błędzenia → szczęśliwy finał jako wyjście z symbolicznych ciemności, z labiryntu); dynamika powieściowego kosmosu – którą intensyfikuje jeszcze podział odcinkowy – to zwierciadło nowego, dynamicznego XIX i XX-wiecznego świata cywilizacji technicznej, kapitalizmu, kultury pędu i rozpędu;

– zarazem nieprawdopodobieństwo i hiperprawdopodobieństwo; w niesamowitych, czasem zupełnie niemożliwych, cudownie się zmieniających wydarzeniach, perypetiach czytelnik dostrzega – o dziwo – prawdę życia, że >tak właśnie bywa<, >takie jest życie<;

– nadmierne operowanie chwytem zawieszenia narracji w momencie kulminacji napięcia (w końcu odcinka)¹⁹; prowadzi to do prawdziwej nerwicy momentu kulminacyjnego u odbiorcy narażonego na nieustanne napięcie, ale napięcie budzące zarazem „przyjemną” irytację i ciekawość;

¹⁸ Zob. J. Kolbuszewski, *Od Pigalle po Kresy. Krajobrazy literatury popularnej*, Wrocław 1994, tu: *Zamiast wstępu*. A. Gemra, *Od gotycyzmu do horroru. Wilkołak, wampir i monstrum Frankensteina w wybranych utworach*, Wrocław 2008; *Bez antypodów? Zbliżenia i konfrontacje kultur*, red. B. Mazan, współpraca S. Tynecka-Makowska, Łódź 2008.

¹⁹ W ten sposób – czyli zawieszeniem rozstrzygnięcia losów bohatera – kończy się przecież już *Kordian* (1834) Słowackiego. Bohater stojąc przed plutonem egzekucyjnym, oczekujący komendy „pal!”, nie wie, że został ułaskawiony. My nie wiemy – jako czytelnicy – czy decyzyja ta dotrze do wykonujących egzekucję przed śmiercią Kordiana.

– skłonność do stosowania jako zakończenia opowieści – niosącego moralną satysfakcję czytelnikowi, lecz oczyszczającego go już tylko emocjonalnie – moralizatorskiego *happy endu* (zło ukarane, cnota nagrodzona); w istocie świat wartości zostaje skrajnie zrelatywizowany: niskie tematy, podniecające wątki, immoralne zachowania – utrzymujące zainteresowanie opowieścią – mają prowadzić do moralnej satysfakcji finału;

– kończenie dzieła – ale to zjawisko rozwinie się już później, a osiągnięcie apogeum w XX-wiecznych, popularnych narracjach filmowych – w ten sposób, ażeby w przypadku sukcesu rynkowego figura zamknięcia akcji mogła posłużyć za figurę otwarcia w kontynuacji losów bohaterów;

– założenie – z punktu widzenia autora – narracyjnej sterowalności losami bohatera, z którym w ramach na pół racjonalnego, na pół irracjonalnego świata odcinka powieści (filmu) uczynić można wszystko (nawet dopasowując się do życzeń publiczności czytającej z dnia na dzień, z tygodnia na tydzień);

– dewaluacja kategorii estetycznych, granic rodzajowych, form gatunkowych: wszystkie one instrumentalnie wykorzystywane są do wzbudzenia zainteresowania: ich właściwe znaczenie zostaje zagubione; każde wydarzenie może być „tragiczne”, a każda opowieść „tragedią”: w efekcie owego nadużywania dochodzi do kategorialnego i formalnego wy-czerpania także w sztuce wysokiej;

– efekt poznawczej szachownicy – linearyzm fabuł romantycznych czy przedromantycznych zastąpiony zostaje przez fabuły, w których ubytek 1, 2 czy 5 odcinków wcale nie rujnuje poznawczego waloru powieści; potencjalnie czytelnik może opuszczać, przeskakiwać po kilka pól (= odcinków), a i tak rozumie fabułę, rozpoznaje bohaterów, domyśla się sensu i znaczeń opuszczonych odcinków;

– potencjał międzyodcinkowej pauzy: twórca wypełnia go namysłem nad strategią kreacji kolejnych odcinków; odbiorca wymienia opinie o świecie przedstawionym z innym odbiorcą; dzieło jest przedmiotem nieskończonych komentarzy, ale ilość możliwych sensów tych komentarzy – wobec ubóstwa przewidywalnej fabuły – jest nieodmiennie skończona;

– hipoteza papierowego bytu, urojonej natury; świat odcinka, świat „cięty” na kawałki ma tylko fantazmatyczną bytowość, ontologię właściwą tworom wyobraźni; „cięcia” jeszcze pomniejszają ontologiczną powagę, desubstancjalizują byt tych światów nie tyle nawet wyobrażonych, ile urojonych po prostu;

– „dezaktualizująca aktualizacja” – odcinek wchłania współbieżne wydarzenia, cały kontekst kulturowo-historyczny, żyje momentem czasu historycznego, kiedy powstaje, co czyni go atrakcyjnym dla „ułomnego” umysłu odbiorcy; aluzje konstytuują porozumienie na linii autor–odbiorca przez odniesienie do wspólnego kontekstu współczesności; to samo jednak – gdy bieżący kontekst się odmienia – sprawia, że dzieło z dnia na dzień staje się niezrozumiałe, anachroniczne;²⁰

– inflacja fikcjonalności – opowieść nie pełni żadnej funkcji naddanej (dydaktycznej, moralizującej, konsolacyjnej, terapeutycznej), lecz jest to po prostu snująca się z odcinka na odcinek fabuła, akceptowana jako fikcja na mocy niepisanej umowy między autorem-scenarzystą a czytelnikiem-widzem; tekst czy obraz filmowy to „nic więcej” niż uprawdopodobniona w stosunku do życia zdolność zaciekawienia (w równym stopniu na przykład humorem, co imitacjami konfliktów tragicznych);

– efektem dewaluacji fikcjonalności staje się wtórny autotematyzm, udawany autotelizm strategii kreacyjnej; opowiadanie historii jawi się jako gra, igraszka autora, którego w każdej chwili może ktoś inny zastąpić; powieść XIX-wieczna dokonuje swego autonegлізу, odsłonięcia swej pustej fikcjonalności i fikcyjnej pustki na przykład w gatunku tzw. „powieści składowych”²¹, których kolejne rozdziały piszą na zmianę różni (dobranymi jednak „w pary”) autorzy – każdy z nich „prowadzi” dalej bohatera z miejsca opowieści, do którego „przyprowadził” go jego poprzednik;

– nuda fikcji; nuda (jako zjawisko egzystencjalne) miała być przez sensacyjną fabułę rugowana z pola doświadczeń egzystencji odbiorcy; tymczasem zarówno imitacja życia, jak i epatowanie nadnaturalnością prowadzą w równym stopniu do powtarzalności schematów fabularnych tak na poziomie całych historii, jak i najdrobniejszych sytuacji; zachodzi zjawisko „opatrzania się” narracji, które stają się przewidywalne; w świat odbiorcy wkrača nuda drugiego stopnia²²;

– utylizacja narracji w krótkim horyzoncie czasowym: odcinek powieści (lub serialu) po zaspokojeniu ciekawości odbiorcy (w czym wyczerpują się korzyści z niego płynące) zostaje wyrzucony na śmietnik form zużytych,

²⁰ Proces takiego popadania w anachroniczność językową dotyczy też prozy wykorzystującej tzw. język ulicy, języki zawodowe (np. prawników) czy elementy języka dziennikarskiego.

²¹ Zob. J. I. Kraszewski, *John of Dycalp* (Placyd Jankowski), *Powieść składowa*; Jack Mac-Trettel (L. A. Miniszewski), J. Z. Sójkowski (J. B. Dziekoński), *Powieść zlepiana*, wstęp i opr. B. i M. Szargotowie, Katowice 2004.

²² Zob. o nudzie: M. Bizior, *Od egzotyki do mistycznej całości. Przemiany wizji zła w twórczości Juliusza Słowackiego*, Toruń 2006, s. 16-35.

skonsumowanych, sprzedanych odbiorcy; nie sposób sobie wyobrazić (na przykład za rok) druku tej powieści w odcinkach lub emisji po dziesięciu latach serialu produkowanego z tygodnia na tydzień; przeczytać, zobaczyć i wyrzucić – oto cykl życiowy odcinka.

Jak łatwo zauważyć, taka – skrzystalizowana w powieści w odcinkach w XIX wieku, wtedy już odnosząca sukcesy, a w XX i XXI wieku osiągnąca szczyty popularności i sukces finansowy²³ – koncepcja formy, narracji, bohatera, aktu tworzenia i percepcji dzieła stoi na antypodach romantycznego, „anachronicznego” modelu sztuki wzniosłej, metafizycznej, kosmicznej, tworzonej w natchnieniu, natomiast w akcie odbioru doprowadzającej do wstrząsowej, podświadomej przemiany czytelnika, odbiorcy. Czy zatem sugerowane tu przejście od kultury cyklu, całości, symbolu, toposu do kultury serii, części, jednowymiarowego znaku, skończoności znaczeniowej dokonało się nagle? Czy było ono wynikiem dokonującej się dopiero w XIX wieku „demokratyzacji” sztuki?²⁴ Czy współczesne – wprost domagające się nieraz albo końca, albo nieskończonej kontynuacji – wielotysięczne sekwencje, odcinki serialu telewizyjnego²⁵ były wynikiem stosunkowo krótkiego procesu symplifikacji wysokich wzorców fabularnych literatury?

Czy dystans dzielący złożony jednak świat powieści w odcinkach Prusa, choćby *Emancypantek*, od filmowego serialu – wymyślny go *ad hoc* – pod tytułem *Gloria*, był czymś przypadkowym? Nie. Jest wynikiem kompletnej, to znaczy obejmującej wszystkie jego wymiary, zmiany obrazu świata, jaka dokonywała się przynajmniej od XV wieku; zmiany, która odmieniła sposoby i media mówienia o świecie, zaś swe pierwsze apogeum osiągnęła w

²³ „*Tajemnice Paryża* przyniosły ich autorowi 26 500 franków, to jest około 180 franków za odcinek. Dumas natomiast otrzymał za 139 felietonów *Hrabiego Monte Christo* przeszło 33 000 franków, przy czym roczny jego dochód sięgał rzekomo sumy 200 000” – pisze E. Pieścikowski, „*Emancypantki*” Bolesława Prusa, Warszawa 1970, s. 32.

²⁴ Zob. J. Jastrzębski, dz. cyt., s. 69; badacz podkreśla, iż proces demokratyzacji sztuki narasta od początku XIX wieku. Przesunąłbym początek tego procesu na 2. połowę XVIII wieku. Zob. interesujące studia o oświeceniowym *Literacie* oraz *Artyście* w: *Człowiek Oświecenia*, red. M. Vovelle, Warszawa 2001.

²⁵ Znamienny przykład z dalekiej przeszłości: już romans pasterski Honoré d’Urfé *Astrea* (1607–1619) doczekał się natychmiast po śmierci autora sensacyjnej kontynuacji (1625–1626) niejakiego Borstel de Gaubertin, w której męski bohater zostaje zdemaskowany w kobiecym przebraniu. W 1633 roku ukazuje się także kontynuacja *Córka Astrei, czyli ciąg dalszy opowieści pasterskiej z Forez* autorstwa La Motte du Broquart. *Astrea* – wyjaśnijmy – jest dziełem liczącym ponad pięć tysięcy stron. Zob. wstęp K. Choińskiego do: H. d’Urfé, *Astrea*, Warszawa 1978, s. 5–44. O początkach literatury romansowej w Polsce: J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962.

kulturze Romantyzmu, a jakościową przemianę, już nie tylko demokratyzującą sztukę, jej nośniki, ale uniezależniającą ją od umiejętności odbioru (czytania, oceny) – osiągnęła w telewizyjnych produkcjach filmowych, gdzie zjawisko seryjności-serialowości²⁶ osiągnęło swoistą pełnię. Między epoką „skończonych”, choć czasem potem przez autora lub jego kontynuatora, naśladowcę dopowiadanych opowieści, powieści, nowel, a epoką niemal nigdy nie kończących się seriali naturalny pomost stanowiła powieść w odcinkach, zarówno w swym wydaniu „wysokim”, jak i „brukowym”.

3. Kosmos zdegradowany

Źródła zjawiska serii (→ serialu) – z czysto teoretycznego punktu widzenia – upatrywać można w następujących właściwościach literatury (mówionej, pisanej i „oglądanej”, gdy idzie o filmową narrację):

Po pierwsze – w wariabilistycznej, ruchomej, „dziejącej się” nieustannie naturze ludzkiego świata, który w swym nigdy do końca nie wypowiedzianym, deskrypcyjnie niewyczerpywalnym bogactwie domaga się – mówionej, pisanej, oglądanej – obrazowania, przedstawienia, znarratywizowanej ekwiwalencji, nadążającej za rzeczywistością, cokolwiek przez owo „nadażanie” byśmy pojmowali (*mimesis? creatio?*). Pierwotne opowieści mają zrazu charakter symboliczno-mitycznej konstrukcji, objaśniającej genezę, status, relację człowieka i świata oraz ich cel. Jednak nieskończony, dynamiczny świat, organizowany najpierw przez struktury mitu niosącego objasnienie genezy i sensu istnienia, zostaje – gdy owe mityczne konstrukcje będą już przełamane, zeświecczone – „poddany opowiadaniu” przez coraz bardziej partykularnie i bezceremonialnie wykorzystywane formy opowieści świeckiej.

Po wtóre – tę zmienność rzeczywistości, za którą podąża słowo, uzupełnia w naturalny sposób „żywioł kontynuacji”, będący, być może, naiwną formą wyrazu pragnienia nieśmiertelności w laickiej opowieści. Każda opowieść niemityczna o perypetiach człowieka wprost irracjonalnie domaga się dopowiedzeń, kontynuacji, owego wypełniającego horyzont czasoprzestrzeni „jeszcze”, którego spełnienie zależy w kulturze oralnej od inwencji, pamięci, ludzkich ograniczeń opowiadającego, a później już od technicznych, rynkowych warunków (popularność, oglądalność, rentowność). W istocie w kultu-

²⁶ Zjawisko *seryjności* i *serialowości* traktuję tu jako dwie odmiany tego samego trendu w kulturze, różniące się medium: słowo (seria), obraz (serial). Zob. tom: *Między powtórzeniem a innowacją. Seryjność w kulturze*, red. A. Kisielewska, Kraków 2004.

rze, gdzie twórca opowieści – taki jak scenarzysta – jest możliwym do natychmiastowego zastąpienia pracownikiem najemnym, to z natury nieskończone pragnienie kontynuacji zyskuje nieograniczone niemal możliwości realizacji. Nawet autorstwo pisarza czy reżysera schodzi wtedy na drugi plan, podczas gdy tryumfuje odbiorca i jego żądanie „ciągu dalszego” lub presja wydawcy, producenta, który domaga się takiego a nie innego kształtu tekstu, zakończenia dzieła filmowego etc. „Ja byłem już przeznaczony do odstrzału – wspomina jeden z niepokornych reżyserów, Jerzy Skolimowski – Patrzyli na mnie, jakby to były moje ostatnie godziny jako reżysera, wygadywali na mnie za plecami, a ja byłem w takim stanie, że potrafiłem rzucać się na ludzi z pięściami”. Ironiczną puentę tego wyznania stanowi jednak zdanie rzucające światło na praktyczny sens tej artystowskiej pseudomartyrologii: „Fakt, że tym filmem zrobiłem na wiele lat życia, niczego nie usprawiedliwia!”²⁷. Lecz, dodajmy, niemało wyjaśniał.

Trzecie źródło zjawiska tkwi być może we właściwym każdej rozwiniętej opowieści wewnętrznym jej zdialogizowaniu czy nawet zagonizowaniu (greckie *agōnidzesthais* – „walczyć”). Spersonifikowane w bohaterach odmienne, przeciwstawne obrazy świata, języki, ideologie, żywioły społeczne itd., w kolejnych odśłonach „dialogu-konfliktu” napędzającego narrację domagają się nowego i wciąż głębszego skonfrontowania, nawet wtedy, gdy jeden z biegunów zostaje pokonany. Tej tendencji do aktualizowania sporu przeciwstawia się harmonizująca tendencja do ostatecznego wyczerpania lub przekreślenia jednej z racji, do zwycięstwa wartości moralnej, nawet jeśli jest to tryumf kiczu, czy sukces pseudomoralistyki w wersji skrajnie uproszczonej²⁸.

Kolejnym, czwartym elementem opowiadania, wpływającym na jego trwanie, byłaby polemiczna lub kreacyjno-programowa, krytyczna czy moralistyczna (itp.) natura każdej z nich. Odniesiona do rzeczywistości zewnętrznej (świata) lub innej opowieści (intertekstualizm, „interfabularyzm”, „interpikturalizm”) – każda opowieść usiłuje tak czy inaczej kreować to, co wobec niej zewnętrzne, uruchamia nieskończony serial nawiązań i aluzji,

²⁷ *Bokserki refleks. Z reżyserem Jerzym Skolimowskim rozmawia Tadeusz Sobolewski*, „Gazeta Wyborcza” 14 VII 2008, „Duży Format”, s. 6.

²⁸ Eksperymentujący z estetyką obrazu filmowego reżyser, nigdy zresztą nie uprawiający sztuki popularnej, wprowadza rozróżnienie na dobry i zły kicz: Żulawski, P. Kletowski, P. Marecki [wywiad-rzeka], Warszawa 2008, s. 79: „Powiem inaczej, kicz, gdy w szlachetnej sprawie – tak bym to ujął – jest fajnym kiczem. Ale co to jest szlachetna sprawa? Chodzi o to, żeby nie ogłupiać człowieka. Jeżeli kicz ma ogłupiać tego, kto ogląda, to jest nieszlachetnym kiczem”. Jaki kicz ogłupia?

cytatów i odniesień aktualizujących zawierający się w niej obraz świata. Zostaje więc niejako wszczepiona w dziejącą się rzeczywistość (*et vice versa*), a wobec tego każdy akt zakończenia staje się swego rodzaju mikrokatastrofą zerwania więzi między opowiadającym a odbierającym, między dziełem a rzeczywistością.

Piąte źródło współczesnych tendencji do serializowania rzeczywistości ma naturę zarówno abstrakcyjno-formalną, jak i historyczno-kulturową. I powieść w odcinkach, i serial rozkwitają w kulturze, która żywi się elementami dawnej, stabilnej wizji kosmosu – zawierającej wewnątrznie wpisaną w nią sakralną sankcję natury – a zatem takiej wizji świata, której elementami były epopeiczność, cykliczność, czasem wysoko pojmowany tragizm, hierarchizacja bytów. Lecz ta wizja ulega rozbiciu²⁹. Romantyzm jawi się jako ostatnia formacja jeszcze usiłująca – w nowoczesnej formie fragmentu, który ma odśłaniać Wielką Całość natury, jednię ducha i materii – powstrzymać tę destrukcyjną tendencję, lecz, paradoksalnie, elementy tego wysiłku, takie jak: fantastyka, symbol, fantazmat, zabsolutyzowana miłość, ujawniona groza bytu, jego boskość i demoniczność, zostają natychmiast przejęte przez reprezentujące nowe tendencje gatunki: powieść, powieść w odcinkach, nowelę, obrazek *etc.* Tu, w tych gatunkach ulegają degradacji, demetafizycznej przemianie, zostają, jak wcześniej opowieści mityczne, zresementyzowane i całkowicie zeświecczone, stają się tym elementem kultury niskiej, popularnej, dla „milionów”. Stają się mitem kultury masowej i popularnej, który znakomicie zachowuje wciąż siłę oddziaływania na wyobraźnię „nowoczesnego odbiorcy”, bowiem i w nim, odbiorcy, i w micie zdegradowanym zachowały się jeszcze ślady owego marzenia o pełni, wiecznym cyklu, sakralności bytu³⁰.

Tkanka symboliczno-fantazmatyczna wyobraźni romantycznej zostaje więc uporządkowana w racjonalnej, linearnej, otwartej na nieskończoność formie serii odcinkowej, serialu – i tak „płynnie” ona odtąd wraz z nurtem opowieści-serii-serialu. Stary świat nie tyle ginie, co zostaje porwany, wessany, zinstrumentalizowany przez świat nowej narracji dla mas.

²⁹ Cykliczność stała się ostatnio przedmiotem wieloaspektowych badań. Zob. A. Flaker, *Cykl jako zaprzeczenie powieści*; K. Jakowska, *Cykl opowiadań – próba historii. Intuicje i sugestie*; R. Fieguth, A. Martini, Ph. Sudan, *Fryburski projekt badawczy: „Europejski cykl poetycki i historia gatunku >pochodnego<”*, wszystkie prace w: *Cykl literacki w Polsce*, red. K. Jakowska, B. Olech, K. Sokołowska, Białystok 2001.

³⁰ Związki między preromantyczną fazą rozwoju wyobraźni (gotycyzm, sentymentalizm) a fazą XX-wiecznej kultury masowej tropi M. Janion: *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

Kultura romantyczna próbowała już w istocie – rozpaczliwie – godzić postulat elitaryzmu, dumnej niezależności artysty i sztuki, z egalitarnym *ethosem* artysty. Paradoksalnym wynikiem tegoż procesu stały się narodziny kultury hołubiącej już nie tylko takiego „modelowego” romantyka, metafizycznego pisarza, męczącego się z aktorami i publicznością, a zarazem świetnie sprzedającego swój „towar”, jak Wiktor Hugo, ale rozkwit kultury tych wszystkich wyrobników pióra, takich jak Fryderyk Soulié, dostarczających melodramatycznych schematów, fabuł, wzorców bohatera, które wykorzystuje się także współcześnie³¹. Kultury popularnej, masowej, ametafizycznej, operującej instrumentalnie materiały opowieści, narracją, przedstawiającej świat w kategoriach probabilistycznej gry, możliwego, niemożliwego przypadku, a nie w „przebrzmiałych” kategoriach moralnej konieczności (tryumf Dobra), losu i fatum, aktu kreacji nieprzewidywalnego geniuszu, woli artysty, który napisze, co chce, bądź co mu się epifanicznie objawi. Melodramatyczna powieść w odcinkach z XIX wieku zachowuje jeszcze pozory owego sakralnego świata, z którego obrazu czerpie. Owe pozory widać w moralistyce, zbawiennej „apokaliptyce finału” dzieł, gdzie po nieprawdopodobnym widowisku zbrodni nastaje pocieszający – ale jakże krótkotrwały – ład zakończenia, głośno odtrąbiającego klęskę Zła. Moralistyczny finał potrzebny jest jednak tylko po to, by przygotować „uspokojonego” wewnętrznie, moralnie odbiorcę na kolejną serię, serial, nieskończoną opowieść.

Jest faktem rzadko pamiętanym to, iż romantyzm był już jednak tylko zwieńczeniem skomplikowanego procesu zmiany postrzegania świata, budowania nowej, „wolnej” wizji człowieka na gruzach powoli ulegającej rozpadowi statycznej wizji wieków średnich (wizji antropoperyferyjnej i teocentrycznej zarazem – zmienionej w obraz antropocentryczny i socjocentryczny oraz teoperyferyjny). Zjawisko naturalnego kryzysu³² kultury, rozpadu antropo- i kosmologicznego monolitu, w którym, przy całej jego głębi symbolicznej, nie było miejsca na autonomiczną funkcję artysty, na wizję takiej sztuki, jak ją jeszcze w XXI wieku pojmujemy, znalazło zwieńczenie i

³¹ Zdumiewającym zjawiskiem jest niezwykła płodność literatów, którzy decydowali się na flirt z rynkiem prasy, teatrem, masowymi wydawnictwami (patrz: Balzac, Hugo, Dumas-ojciec, u nas także Kraszewski, Dzierzkowski, Korzeniowski). O najpierw słabej, a potem często krytycznej recepcji dzieł Hugo patrz: Z. Przychodniak, *Wiktor Hugo w oczach romantyków polskich*, w: tegoż, *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001.

³² Zjawisko kryzysu jest przedmiotem wieloaspektowej – teologicznej, filozoficznej, estetycznej – dyskusji w pracy: *O kryzysie*, red. K. Michalski, Warszawa 1990.

jednocześnie próbę przewyciężenia w kulturze Romantyzmu. Odziedziczył on już nie *uni-*, lecz *poli-versum* antropologiczne, estetyczne, filozoficzne, symboliczno-obrazowe po Oświeceniu. Złośliwcy powiadają: otrzymał w spadku „śmietnik” obrazów, motywów, toposów. Było to także bogactwo, z którego uformował się nowy paradygmat ideowy i obrazowy romantyki. Nowa czy raczej „inna” koncepcja antropologiczna.

Wszakże romantyzm przyjmował jeszcze hipotezę wolnej, transcendentnej jaźni, stwórczej i twórczej mocy podmiotowej, traktowanej jako potencjał twórcy i odbiorcy dzieła, przejawiającej się w podmiotowych kreacjach bohaterów ową mocą jaźni obdarzonych³³. Sztuka popularna przejęła już tylko fasadowe oznaczenia tej jaźniowej głębi w postaci psychologicznie zarysowanego „ja”, które epatuje świat swym niby-złożonym życiem wewnętrznym, konfliktami, dramataми etc. Nie ma już mowy o jakimkolwiek filozoficznym kontekście konfliktów na linii autor – dzieło, dzieło/autor – odbiorca, odbiorca/jego świat – świat autora i jego dzieła, dzieło/autor – inne dzieło/inny autor. Ta pseudopsychologia sprowadza teraz autora lub scenarzystę do roli wytwórcy typów ludzkich, udających pogłębione duchowo sylwetki.

Hipotezy romantycznej jaźni, która stwarza świat lub jego obraz, partycuje w głębi natury poprzez symboliczno-fantazmatyczne pokłady wnętrza, która przeciwstawia „ja” jakiemuś nie-„ja” lub wprost kreuje rzeczywistość, zostały wyparte przez postulat „ja”, które się nade wszystko bez oporu komunikuje z innym „ja”, grupą, przekazuje im konwencjonalny zestaw z góry przewidywalnych dylematów i *quasi*-konfliktów, które i tak zostaną jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki rozwiązane, rozwikłane w ostatnim odcinku serii. Jak na ironię, zdarza się, że autorzy porzucają swych bohaterów bez owego „zbawionego” finału, wtedy, gdy już nie wiadomo, jak tę fabułę logicznie rozwiązać, albo, po prostu, wydawca czy producent żąda przerwania narracji, która stała się nierentowna. Zazwyczaj jednak respektowane jest żądanie odbiorcy, który dla podmiotowości bohaterów pragnie chociaż takiej namiastki zbawienia, jaką jest wyjaśnienie ich losów bez konieczności wyjaśniania, kim w istocie ci bohaterowie są.

Zupełnie poważnie brzmi w tym kontekście ostrzeżenie filozofa, Barbary Skargi, przed wizją wynikającej z takiego podejścia do człowieka, podejścia utylitarystycznego, manipulatorskiego i obliczonego na łatwą przyjem-

³³ Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004. Toż samo w ujęciu interpretacyjnym M. Saganiak, *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*, Warszawa 2009.

ność obcowania z papierowymi imitacjami podmiotowości – wizją dehumanizacji kultury:

Nie chcę używać kasandrycznego tonu, ale zbyt wiele faktów przemawia za tym, że ten stechniczowany świat nastawiony na konsumpcję i służącą jej modernizację, neglżując humanistyczne wartości i humanistyczną wiedzę, która wartości te rozwija i pielęgnuje, doprowadzi, co już widać, do zacieśnienia horyzontów, skupienia się na wąskich interesach, a przede wszystkim do zubożenia języka, uniformizacji gustów na niskim poziomie, standaryzacji wyobraźni itd., itd. Idziemy prostą drogą do takich czasów, w których najnowocześniejsza poligrafia będzie służyła powielaniu komiksów, wideo i telewizja – do oglądania głupich filmów i pornografii, prasa i Internet – do rzucania wymyślnych inwektyw na politycznych przeciwników lub potajemnego kontaktu ze źródłami narkotyków.

Jeżeli oddamy się wyłącznie naukom wąsko rozumianej społecznej użyteczności i będziemy słuchali głosów wyznaczających tej społeczności interesy, nasza kultura może stracić swe humanistyczne piętno, a więc to, co ją wyróżnia i stanowi o jej wartości.

Powinniśmy się bać tej wizji, przed którą już nieraz przestrzegano, wizji ludzkości zamieszkującej z całą swą nauką i techniką ruiny myśli o człowieku, jak małpy świątynię Angkor³⁴.

4. Nieskończoność w ograniczeniu – pauza metafizyki

Listę procesów, które do tego stanu doprowadziły, procesów trwających także długo jeszcze po Romantyzmie (skutkujących ową „sztuką zdegradowaną”), wolno – w największym skrócie, z punktu widzenia dziejów i metamorfoz wyobraźni, ująć tak:

– Rozpad całościowej wizji świata, dominującej do XVI wieku, postępujący zmierzch teologicznego paradygmatu w postrzeganiu kosmosu, upadek ptolemejskiej kosmologii, destrukcja autorytetu Kościoła i subiektywizacja kontaktu ze sferą szeroko rozumianego sacrum (Reformacja: *sola scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*)³⁵.

– Era Gutenberga. Substytucja, metamorfoza nośnika opowieści (oralność → słowo pisane → obraz). Zwiększenie dostępu do „świętej” i coraz

³⁴ B. Skarga, *Wiedza najszybciej*, „Gazeta Wyborcza” 12-13 VII 2008, s. 26.

³⁵ Szczególnie wyraziste okazują się napięcia między modelem kosmologicznym wieków średnich a modelem współczesnym. Zob. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1995.

częściej nieświętej świeckiej, romansowej opowieści, którą zawiera drukowana książka³⁶.

– Deeschatologizacja myślenia o czasie. Podział wielkiej linii czasu na małe, niezwiązane z cyklem natury ani z zamysłem Stwórcy jednostki. Kwantyfikacja laickiego czasu, który się użytkuje i który to czas także użytkuje człowieka. „Wynalezienie” czasu egzystencjalnego, wewnętrznego³⁷. Najpierw rodzi się świat wielu możliwych czasów i przestrzeni nowożytnych jednostek, a potem wszechobejmujący świat „teorii względności”.

– Desakralizacja symbolicznej przestrzeni obrzędu, misterium, liturgii – wydzielenie nowych przestrzeni społecznych dla karnawalizacji, wizji teatralnych (do XIX wieku trwa konflikt: teatr – Kościół). Równocześnie następuje rozrost makroprzestrzeni (odkrycia geograficzne), zwiększający niesamowicie epicko-przestrzenny rozmach świeckich opowieści coraz częściej odgrywanych publicznie dla mas. Opowieści coraz częściej rozgrywają się na kilku kontynentach: „To rzucanie bohaterów powieści popularnej z miejsca na miejsce po szerokim świecie, a zawsze przez metropolie, najstojniejsze kurorty i *badys*, ukazywanie ich w miejscach, dla których Baedeker zawsze miał trzy gwiazdki, a które z reguły dostępne są dla każdego, kto tylko posiada odpowiednią ilość pieniędzy, nie powinno jednak być li tylko przedmiotem kpin”³⁸.

– Demokratyzacja odbiorcy. Po próbach różnego typu *biblia pauperum* – opowieść świecka staje się powszechnie dość dostępna, choć jeszcze i w XIX wieku nie dla wszystkich. Rośnie zapotrzebowanie na świeckie opowieści. Równocześnie wykształca się nowy, samoświadomy odbiorca sztuki: kobieta (na Zachodzie, a także w Polsce już w XVIII wieku). Jest ona też nowym twórcą dzieła, miewającym wprawdzie kłopoty z artykulacją i tożsamością artystyczną aż po koniec XX wieku³⁹.

³⁶ Por. Z. Suszczyński, *Koniec „galaktyki Gutenberga”?*, w: *Kultura i sztuka u progu XXI wieku*, red. S. Krzemień-Ojak, A. Kisielewska, Z. Suszczyński, Białystok 1997, s. 155: „>Pełne pole< egzystencji w kulturze oralnej wyznaczała więc zaspokojona tęsknota do pewności, do bezpiecznych granic, do absolutnej nieomyślności sakralnego centrum – w przeciwieństwie do Borgesowskiej Biblioteki, gdzie nie było ani pewności, ani granicy, ani centrum”.

³⁷ Zob. rozdziały *Nasz czas: narzucenie porządku oraz Świat czasu*, w: A. Aveni, *Imperia czasu. Kalendarze, zegary i kultury*, Poznań 2001.

³⁸ J. Kolbuszewski, dz. cyt., s. 56-57.

³⁹ Już na początku XIX w. w Polsce Kazimierz Brodziński, a we Francji np. Karol Augustyn Sainte-Beuve skonstatowali, iż pojawił się zupełnie nowy odbiorca i twórca sztuki: kobieta. Zob. M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce*, Warszawa 1988; M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1997; J. Ławski, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje*

– Odmłodzenie – obecnych przecież w kulturze antycznej – fabuł romansowych, miłosnych. Zrazu są to zupełnie nieprawdopodobne, mistyczno-miłosne, platonizujące i rozwlekłe dzieła takie jak *Astrea* Honoré d'Urfé, potem coraz bardziej realistyczne ujęcia. *Astree*, którą czytali jeszcze romantycy tacy, jak Krasiński, dzieli od – nie mniej u nich popularnej – *Historii Manon Lescaut i kawalera des Grieux* Prevosta nieco tylko ponad sto lat (1619–1731). Książka niesie więc od początku przekaz zarówno elitarny (dzieła astronomów, teologów), jak i popularny (romanse, kalendarze, przepowiednie, „historyje”).

– Wykształcenie się nowoczesnego *ethosu* artysty, samoświadomego twórcy, lecz nie od razu natchnionego wieszczą, magą i kapłanem. Po romantyzmie i ten proces ulega przemianie: rodzi się sprawny dostarczyciel fabuły, literat zatroskany o to, by kolejne odcinki opowieści ukazywały się równocześnie i w nie za wielkich porcjach w publikujących ją w tym samym okresie tygodnikach⁴⁰.

– Laicyzacja, desakralizacja tematów mitycznych (często antycznej proveniencji), czasem nowych, zrodzonych już w czasach nowożytnych (mit miłosny na przykład wieków średnich i renesansu) osnutych wokół schematu „miłość – śmierć”. Dokonuje się przy tym dekomplikacja fabuły tragicznych, symplifikacja pojęcia tragizmu (dziś: po prostu nieszczęście), dewaluacja wzniosłości i zarazem nadużywanie patosu, czy raczej imitacji patosu.

– Odkryciom geograficznym towarzyszy, powiedzmy ironicznie, nie mniej spektakularne odkrycie podmiotowości. Wzrastające samorozumienie jednostki prowadzi do ponownego odkrycia (był już Petrarca...) perspektywy narracji subiektywnej, zintymizowanej, „szczerzej”, czego świadectwem jest tryumf form lirycznych, listu, powieści w listach, pamiętnika, dziennika. Pogłębienie perspektywy podmiotowej – gdy już wszyscy twórcy i odbiorcy sztuki głęboko rozumieją oraz odczuwają swe „ja” – prowadzi następnie do zgłajszaltowania perspektywy oglądu świata: wszyscy mają, ale już nie metafizyczny, ale „jakiś” (wolny) podmiotowy punkt widzenia. Każdy staje się sędzią bytu, w tym jego fikcjonalnych przejawów, takich jak popularne narracje.

– Wyzwolenie symboliczno-fantazmatycznych sfer podświadomości i nieświadomości. Ukryte wymiary pragnienia, pożądania czy lęku, tłamszone przez klasycyzm, uwalniane są przez XVIII-wieczny gotycyzm, liberty-

kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński, Białystok 2003, rozdział: *Dziewica z książką i chłopiec w zbroi*, s. 711-717.

⁴⁰ E. Pieścikowski, dz. cyt., s. 27-31.

nizm, sentymentalizm, nawet osjanizm, a potem z tego odkrycia zachłannie korzysta Romantyzm. Dopowiedzmy: w osiemnastym stuleciu powiedziano wszystko za sprawą de Sade'a o ciemnej stronie „stłumionego” człowieka jako *homo sexualis* i romantyka nie mogła się tu wydostać poza ten poziom prowokacyjnej otwartości⁴¹. Od tamtego czasu tabuizowane niegdyś wątki kultury zostają – w formie przyswojonej do wymogów panującej moralności – wtłoczone w ramy coraz bardziej otwartych, „szczyrych” opowieści. Co więcej: pojawia się zjawisko ucieczki do „prostej historii”, gdzie perwersyjno-lękowe, tabuizowane oblicze człowieka w ogóle nie funkcjonuje jawnie, lecz jawi się w horyzoncie prostego domysłu, wywiedzionego z powszedniej obserwacji życia.

– Marginalizacja elitarnych środowisk odbiorców sztuk (salon, akademia, dwór) na rzecz widowiskowych, towarzyskich, grupowych, egalitarnych form wspólnego, ale nie zawsze wspólnotowego, percypowania sztuki: opera, koncert, teatr, salon malarski. Nowoczesne „odrodzenie” (literatury, filmu), nawet „szkoły pisania” są w jakimś sensie jedynie atrapą elitarności, zaspokajającą tani snobizm masowej publiczności, która w ten sposób wytwarza, „hoduje” elity, by następnie odbierać profity w czasie widowiskowych spektakli rozdawania nagród, ustalania hierarchii i koterii środowiskowych. Genialny artysta znikąd, który samoistnie wybiją się, tworzy nieosiągnięte twory imaginacji, jest w tym masowym obiegu zjawiskiem wyjątkowo pożądanym – i jako listek figowy zasłaniający mechanizmy wysiłonej promocji, i jako wyjątek potwierdzający regułę.

– Narodziny zupełnie naturalnej, rynkowej relacji: opłacany artysta (znów: rzemieślnik...) – opłacający go odbiorca, któremu sygnatura artysty potrzebna jest w istocie po to, by czasem zwiększyć satysfakcję z konsumpcji, posiadania, wartości sztuki. W wersji ostatecznej: autor popularnej serii-seriału jest mało ważny, istotne jest tylko, czy i jak dobrze, sprawnie opowiada. Autor czy scenarzysta – jako zarabiający krocie, jako posiadający w zanadrzu jeszcze jedną fabułę: swoje życie – staje się sam przedmiotem rynkowej gry: zaczynającej się od plotki, a prowadzącej aż po wyrafinowaną mitobiografię (choćby skandaliczną)⁴², służącą zwiększeniu jego atrakcyjności rynkowej.

⁴¹ Zob. D. A. F. de Sade, *Powiedzieć wszystko*, wybór i przekład B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, Łódź 1991.

⁴² Skandalizowanie staje się nieodzowną częścią wyobrażeń o artyście nowoczesnym, osiagając pełnię ekspresji w sztuce modernistycznej i XX-wiecznej. Zob. M. Tramer, *Literatura i skandal. Na przykładzie okresu międzywojennego*, Katowice 2000; M. Tramer, *Rzeczy wstydlive a nawet mniej ważne*, Katowice 2007.

– Homogenizacja, zmieszanie elementów kultury niskiej i wysokiej, postmetafizycznej (anioły, diabły) i racjonalistycznej, „dorosłej” (libertynizm) i dziecięco-infantylniej (baśniowość w XVIII wieku) – rodzi potrzebę naturalnego, ironicznego dystansu, odcinającego samoświadomość twórcy od poważnego / niepoważnego świata dzieła. Ironia kreacyjna, autotelityczne funkcje sztuki – to odpowiedzi na ten nadmiar niekoherentnych treści: parodiowanych, trawestowanych, *bricolage’owo* lub centonowo łączonych, ale w istocie niespójnych w sytuacji, gdy podmiot twórcy jest tylko podmiotem wytwórczym, dostawcą fabuły.

– Uformowanie się ostateczne „cyklu życia” opowieści mitycznej czy mitu biograficznego. Ma on najpierw jakąś protoformę (choćby *Faustbücher*), potem osiąga kolejne, doskonalsze wcielenia (*Faust* Marlowe’a), szczyt (*Faust* Goethego) – po czym zostaje ironicznie, parodystycznie spostponowany (*Anty-Faust* Ludwiga Tiecka), by następnie żyć w kulturze masowej jako źródło motywów, skrzydlatych słów i obiekt coraz niższych kontynuacji (jak w *Fauście* filmowym Briana Yuzny z 2000 roku)⁴³, a z czasem zamienić się na przykład w grę komputerową opartą na motywach faustycznych. W związku z wzrostem możliwości druku cykl życia mitobiografii ulega niesamowitemu przyspieszeniu. Każde *Dziady* romantyczne mają zaraz swe paradostyczne pokwitowanie; *Cierpienia młodego Wertera* (1774) Goethego mają swój kontrefekt ironiczny w *Radościach młodego Wertera* (1775) autorstwa Fryderyka Nicolai, ale i niemal plagiatowe powielenie, kopię w *Ostatnich listach Jacopa Ortis* (1802) Ugo Fascolo. Ślady tej powieści znajdziemy jednak i w *Spowiedzi dziecięcia wieku* (1836) de Vigny’ego, i w *Bez dogmatu* Henryka Sienkiewicza.

Cykl życia mitu: narodziny → pełnia mitu → parodia (kontynuacja lub plagiat), we współczesnej kulturze redukuje się do natychmiastowej parodii niewykształconej jeszcze w opowieść mityczną opowieści (dotyczy to także filmu). Mitobiografie romantycznych herosów ulegają oczywiście destrukcji, a potem przetworzeniu w zwykłe biografie seryjnych, serialowych bohate-

⁴³ Film Briana Yuzny *Faust* (prod. 2000, wyst. Andrew Divoff i Mark Frost) reklamuje się takim streszczeniem: „John, aby pomścić śmierć swojej ukochanej, jest w stanie zrobić wszystko, nawet sprzedać duszę Diabłu. Kiedy pojawia się tajemniczy M. i proponuje rozwiązanie, John zgadza się i podpisuje umowę... krwią. Nagle dostaje nadprzyrodzonej mocy, której nie jest w stanie kontrolować. Blizna, którą ma na rękę, nie pozwala mu zapomnieć o cenie, jaką zapłacił za możliwość zemsty na sprawcach okrutnego mordu”. Delikatnie rzecz ujmując: film to krwawa jatka, a jego reżyser sam „dostaje nadprzyrodzonej mocy” mordowania, nad którą nie panuje. Zob. też film: *Dracula 2000*, reż. Wes Craven, Patrick Lussier, gdzie Dracula to... Judasz.

rów, w których może być „coś romantycznego”, lecz nie w nadmiarze. Jeśli życie imituje teraz wytwory sztuki (powieści, serialu), to w naiwno-spontaniczny sposób, który genialnie zdemaskował już Gustaw Flaubert w *Madame Bovary* (Emma ukazana jako czytelniczka *Pawła i Wirginii Bernardina de Saint-Pierre’a*)⁴⁴.

– Jako odpowiedź na sztukę, religię mas, której postulat stawia Rewolucja Francuska, tak przerażająca Krasńskiego w *Nie-Boskiej komedii*, rodzi się w realnych warunkach – opozycyjny wobec nurtu egalitarnego – obieg wysoki, elitarny sztuki „prawdziwej”, nonkonformistycznej. Powieść w odcinkach i powieść eksperymentalna, *Hrabia Monte Christo* i *Ulikses* Joyce’a funkcjonują – jak filmowy *Pamiętnik znaleziony w Saragossie* Hasa i *Klan* Karpińskiego⁴⁵ – w obiegu tej samej, ale w oczach rozmaitego uczestnika nie takiej samej kultury.

Święta opowieść Chrześcijaństwa o życiu i śmierci Zbawiciela, odtwarzana, opowiadana przez wieki, podzielona na sekwencje, odcinki, mitemy roku liturgicznego, powtarzana wciąż tydzień po tygodniu w kulturze i XIX, i XXI wieku, mogła więc znaleźć swój – niepokojąco podobnie ukształtowany, ale płaski – zwykły odpowiednik w podzielonej na odcinki, rozdziały, części opowieści gazetowej czy filmowej o życiu, wolnego współczesnego jedermanna lub herosa, z którym dowolnie można się konfrontować lub identyfikować. To niepokojące podobieństwo świętej matrycy żywota Zbawiciela i opowieści-„kopii”, mówiącej o nieświętym, ale wyzwolonym od idoli religijnych człowieku XIX wieku, niepokoiło już romantyków, usiłujących odkryć boski, święty, chrysto-imitacjonistyczny wymiar egzystencji tego nowożytnego już tylko „użytkownika” kultury, swobodnie przyswajającego zdegradowane mity. Bezskutecznie. Seria, serial, powieść nadały mityczno-epopeicznej, sakralnej strukturze starego świata nowe – choć profańskie – życie w laickiej przestrzeni współczesnych narracji.

I jeszcze coś: gazetowe i serialowe podziały czasu, kwantyfikacje obrazowej niby-rzeczywistości nie pojawiłyby się, gdyby wraz z laicyzacją kultu-

⁴⁴ Z sentymentalnej powieści *Paweł i Wirginia* korzysta nawet Gombrowicz, zob. J. Ijsbrand van der Meer, *Form vs Anti-Form. Das semantische Universum von Witold Gombrowicz*, Amsterdam – Atlanta 1992.

⁴⁵ Szczególną uwagę zwraca na przekształcenia motywów kultury wysokiej w kulturze popularnej refleksja filmoznawcza, dostrzegająca w serialu filmowym „mityczny tekst narracyjny” lub „przykład mitycznej praktyki telewizyjnej”, jak pisze A. Kisielewska: „*Klan*” i *Klan* – czyli świat serialu telewizyjnego, w: *Intermedialność w kulturze końca XX wieku*, red. A. Gwóźdź, S. Krzemień-Ojak, Białystok 1998. Por. też: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994.

ry nie zaczął „znikać” z ludzkiego postrzegania świata jego wymiar „nieskończonościowy”. Na romantyczne czucia i ewokacje nieskończoności, wieczności miało zabraknąć miejsca. I przestrzeń, i czas potraktowano wyjątkowo. Wyparcie myślenia kategoriami z natury irracjonalnymi, metafizycznymi zaczęło się niewątpliwie już w latach 30-tych XIX wieku, nasiliło się w połowie stulecia, by pełnię osiągnąć pod koniec wieku⁴⁶. Aż do odkryć nauk ścisłych, takich jak Einstenowska teoria względności (1915/1916), rozwój nieeuklidesowych geometrii czy odkrycia cząstek elementarnych, trwa w kulturze metafizyczna pauza. Dopiero wskazane „rewelacje” nauki ożywają, często wymyślną, fantastyczną spekulację w literaturze na temat nieskończoności, czwartego wymiaru etc. Nie jest to już jednak tego typu doświadczenie, jak to, które preferował i niejako zatwierdził romantyzm: przeżycia nieskończoności czy wieczności w głębinnej sferze podmiotu. Przeżycia, a nie inspirowanego naukowym doniesieniem spekulatywnego roztrząsania możliwości istnienia takiego czy innego, niedostrzegalnego zmysłowo wymiaru rzeczywistości. Nieskończoności się już nie przeżywa, nieskończoność się myśli, a czas... użytkuje, dzieli, wydłuża i skraca.

5. Metafizyka, banał, ioniczna metaliterackość

Czy jednak poromantyczna eksplozja sztuki, literatury popularnej zdarzyła się przypadkowo, czy eksplozja estetyki kiczu, campu⁴⁷, centonu i cytatu, *bricolage'u* we współczesnych melodramatycznych lub wprost harlequinowych, horrorystycznych fabułach literackich i filmowych jest czymś, co kulturę romantyczną wyparło, zastąpiło ?; nie! Przypomnijmy oczywistości.

Ziarno kultury niskiej, zapowiedź możliwej degradacji jest już w każdym użyciu słowa *romantyczny*, *romantisch*, *romantic*, *романтический*: oznaczającym pierwotnie związek z owymi (pełnymi przygód) romansami XVI/XVII-wiecznymi, a więc słowa opisującego niezwykłość, walor krajo-brazowego piękna i niezwykłości, potem nastrojowość, ale i nieprawdopodobieństwo. Dopiero później – po romantycznych landszaftach, nastrojach, historiach – przychodzi czas na „romantyczność” w rewelatorsko-metafizycznym sensie (*Romantyczność* Mickiewicza). Kiedy czytamy pocho-

⁴⁶ Zob. J. D. Barrow, *Księga nieskończoności. Krótki przewodnik po tym, co nieograniczone, ponadczasowe i bez końca*, przeł. T. Krzysztoń, Warszawa 2008.

⁴⁷ O campie patrz: *CAMPania. Zjawisko campu we współczesnej kulturze*, pod red. P. Oczki, Warszawa 2008.

dżącą z początku XVIII wieku *Manon Lescaux* Prevosta i znajdujemy w niej słowo „romantyczny”, to oczywiście ma ono zupełnie inny sens, niż w ustach Mickiewicza, Słowackiego (tu: zaprawiony autoironią), a inny zgoła u XX-wiecznego – niech będzie ten zaskakujący przykład – pisarza obozowego, świadka gułagów Warłama Szalamowa w jego *Wiszerze*. Gdzieś na dnie każdego z tych znaczeń tkwi jednak ten wspólny rdzeń: „romantyczność” = „inne” (ale: to może na przemian znaczyć i „głębinowe”, i „śliczne”, i „nie-samowite”).

Druga prawda nieco zapomniana: romantycy zachodnioeuropejscy funkcjonują już w społeczeństwie sztuki rynkowej, masowej (świetny przykład to: teatralne „męki” i manipulacje Wiktora Hugo), gdzie liczą się rynek i popularność, podczas gdy środkowo- i wschodnioeuropejska sztuka tkwi wciąż w zamkniętym obiegu „narodowej powinności” (Polska) lub carskiego, książęcego i dopiero potem (cenzura) prowincjonalnego dworu. Na Zachodzie trudniej zachować elitarność, niż w warunkach kultury polskiej (obciążenia tematyczne patriotyzmu, podział na kraj i emigrację), ale i tak fala powieści w odcinkach, powieści po prostu, obrazków, nowel, felietonu przelewa się w końcu przez bastion wysokiej sztuki narodowej. A ta „narodowa” sztuka staje się coraz łatwiejsza, bardziej zrozumiała. Zaś z drugiej strony – hiperromantyczne, późne wytwory rozbuchanej, skrajnej „romantyki nocy” przypominają – w swej metafizycznej grandilokwencji, bufonadzie – dzieła obliczone na efekt, przyciągnięcie uwagi, efekciarstwo (zobacz *Leśława* Romana Zmorskiego z 1847 roku).

I truizm trzeci: każdy egalitarny, adresowany do szerokiej publiczności akt mowy poetyckiej, poświadczony słowami, tytułami takimi jak *Ballady i romanse*, *Dziady*, obciążony jest „ludowym” znaczeniem i genezą nie tylko w sensie niesienia metafizycznej, odświeżającej rewelacji poznawczej, lecz także w tym sensie wprost ironicznym. Metafizyka świata duchów w szerszym obiegu zmienia się natychmiast w fantastykę, diabeł-serio staje się śmiesznym diabłem-*buffo*, tylko jeszcze czasem – o dziwo – ironia przywraca mu poważne znaczenia bytu ukazującego absurdalność świata⁴⁸. Podobnie przyciągający uwagę czytelnika „egzotyzm” metafizyczny, odślaniający podróże w zaświatach, zmienia się w egzotyzm fizyczny, przyrodniczy (Ameryka jest w XIX wieku popularna)⁴⁹, fantastyczno-kosmiczny (loty XVIII-wieczne balonem w kosmos), kulturowy (inne religie). Nowe prze-

⁴⁸ Zob. W. Szturc, *Osiem szkiców o ironii*, Kraków 1994; W. Szturc, „*Balladyna*”, w: *Dramat polski. Interpretacje. Część I*, red. J. Ciechanowicz, Z. Majchrowski, Gdańsk 2001.

⁴⁹ Zob. A. Mocyk, *Piekło czy raj? Obraz Brazylii w piśmiennictwie polskim w latach 1864–1839*, Kraków 2005.

strzenie literackie są zawsze ciekawe i fascynujące (czyli: „romantyczne” w sensie przedromantycznym), ale bardzo rzadko głębokie, symboliczne i rewelatorskie (czyli: „romantyczne” we właściwym, XIX-wiecznym sensie).

Gorycz trywializacji głębi utworu w odbiorze masowym zna każdy, kto bodaj raz usiłował przekonać współczesnego odbiorcę *Mnicha* Lewisa czy *Ballad i romansów* Mickiewicza do tego, iż w tych tak różnych dziełach tkwi „coś więcej”, niż historia upadku zakonnika, jego ukrytej pod habitem perwersyjnej erotyki czy ludowe bajki o świteziankach, nie wiedzieć czemu wywołujące takie poruszenie w świecie literackim w latach dwudziestych XIX stulecia. Już nie tylko symboliczny, ale nawet klucz psychoanalityczny odbiorcy przyzwyczajonemu do znaczeniowego minimalizmu i realizmu wydaje się uzurpacją i nadinterpretacją prostych przekazów, które zna on ze sztuki popularnej.

Ale, dopowiedzmy, że już w momencie powstania „wysoka”, metafizyczne aspiracje zdradzająca sztuka romantyczna poddana była presji i oddziaływaniu – także inspirującemu – fabularnych modeli stworzonych w XVIII wieku, form zapowiadających sztukę masową (sentymentalne konwencje, gotycka gra pożądania i architektonicznego kostiumu, libertyńskie w treści baśnie orientalne: *Sofa Crébillona*, *Wathek* Beckforda, powiastki Woltera) lub presji – wciąż silnie obecnych – racjonalistycznych i klasycystycznych przyzwyczajęń publiczności (dzieło ma być zrozumiałe). W istocie i dziś można by przełożyć na język filmowej narracji – i sprzedać z powodzeniem mieszkańcom nie tylko brazylijskich *favelas* – książki Prevosta, Scotta, *Mnicha* Lewisa, nawet *Plebana* z *Wakefieldu* Goldsmitha czy *Korynnę* de Staël (tę ostatnią jako manifest wczesnoromantycznego feminizmu). Sukces w 1984 roku – „olśniewający” w skali środkowoeuropejskiej – ekranizacji w 1976 roku spóźnionego i skrajnie uproszczonego postsentymentalnego dzieła Bernardo Guimaresa *Niewolnica Isaura* (1875) był znaczący⁵⁰, choć krótkotrwały (jak być powinno!). Na podstawie liczącego sto pięćdziesiąt stron dziełka nakręcono w Brazylii sto godzinnych odcinków, z czego za granicą pokazywano czterdzieści odcinków półgodzinnych. Odtwórców głównych ról w złaknionym sztuki popularnej czy wprost łzawej późnokomunistycznym kraju witały tłumy pracowników fabryk (upadających właśnie) i zwykłych telewidzów. Zbiorowe *katharsis* w warunkach Europy Środkowo-Wschodniej dokonało się w tym przypadku za pomocą wyjątkowo egzo-

⁵⁰ Jak wiadomo, i w tym przypadku nie obyło się bez kultu odtwórców głównych ról (Lucelli Santos, Rubensa de Falco), nadawania imion postaci i aktorów dzieciom, co stosowano przecież już w epoce *Pawła i Wirginii* Bernardina de Saint-Pierre’a.

tycznego medium tematycznego: tematu wyzwolenia niewolników, abolicjonizmu brazylijskiego. Ale to nie temat, lecz miążka i dlatego przemawiająca do odbiorcy niezależnie od kontekstu kulturowego koncepcja podmiotowości była kluczem do sukcesu ekranizacji epigońskiej powieści.

Już na początku XIX wieku i także potem aż po wiek XXI w obiegu kulturowym krąży niemal wszystko. Wszelkie możliwe treści wypowiedzieć można – mniej czy bardziej jeszcze skrycie – w każdej formie. W księgarniach paryskich spod ludy sprzedaje się „wyzwolone” twory imaginacji de Sade’a, a oficjalnie oferuje melodramatyczne fabuły Aleksandra Dumasa-ojca, Eugeniusza Sué, Wiktora Hugo i setek innych. Funkcjonują wielotomowe dzieła Restifa de La Bretonne. Jego cykl opowieści pod tytułem *Moi współcześni* zawierający 272 opowiadania i 444 krótkie historyjki zostaje wydany w 42 tomach, uzupełnionych przez 23 tomy kontynuacji. Dodajmy do tego 16 tomów *Nocy paryskich* oraz wydaną w 1798 roku *Anty-Justynę*, czyli *rozkosze miłości* tegoż Restifa de La Bretonne. Znane i czytane z egzystencjalnym niepokojem są „szczerze”, może nawet ekshibicjonistyczne, ale i pełne autokreacyjnych kłamstw, *Wyznania* Rousseau, których objętość okazuje się niewielka przy wynurzeniach Restifa de La Bretonne’a pod tytułem *Pan Mikołaj*, czyli *serce ludzkie odsłonięte* (1794–1797), liczących 4840 stron in 12°, wydanych w dwunastu tomach⁵¹.

Sztuka romantyczna – poszukująca świętości, Absolutu – poddaje natomiast odważnej, bluźnierczej renarratywizacji fragmenty „świętej opowieści” Biblii (mitemy apokaliptyczne, Kain, Hiob są preferowane), pisze je na nowo, czasem parodiuje nawet *Credo* i *Dekalog* (Słowacki, filomaci), a wkrótce wyda (czy raczej: epoka stworzy) kwintesencje tej postawy wolności w traktowaniu tematów do tej pory nietykalnych: *Żywot Jezusa* Renana, *Życie Jezusa* F. D. Straussa i pisma Ludwika Feuerbacha, jak też Maxa Stirnera i Fryderyka Nietzschego. Przypomnijmy, iż to na romantycznym gruncie wyrasta filozofia woli Artura Schopenhauera.

Na przeciwnym biegunie „wycofane z obiegu” (odrzucone) zostają formy, gatunki opisujące ład i statykę cyklicznego, na przykład ziemiańskiego, świata: idylla, epos, elegia, poemat opisowy w guście *Ziemianstwa polskiego* Koźmiana, jak również typy piśmiennictwa oddające hierarchiczną wizję bytu, piękna, społeczeństwa, takie jak panegiryk, epitalamium, oda, satyra, klasycystyczna tragedia. Poniekąd wynikiem romantycznego szaleństwa, tryumfem podmiotu kreacyjnego romantyka w nieromantycznej, dezindywidualizującej formie eposu jest *Pan Tadeusz*. Powieściowe, zideologi-

⁵¹ Zob. na ten temat: J. Łojek, *Wiek markiza de Sade*, Warszawa 1975, s. 115-226.

zowane, tendencyjne próby rekompozycji statycznego świata, mitycznej czasoprzestrzeni eposu, takie jak *Nad Niemnem* Orzeszkowej – przy całym ich pięknie – rażą współczesnego czytelnika hybrydycznością obrazu świata (synteza cyklu i serii, statyki i dynamiki), rozbudowaną opisowością (epos) i tendencyjnie ukształtowaną warstwą fabularną (seria-serial), w której brak ironicznego dystansu do świata przedstawionego. Nawet egzystencja artysty – który żyje długo, dożywa starości, jak Eliza Orzeszkowa czy Prus, Sienkiewicz – a odchodzi z tego świata często sławny, ale samotny, potwierdza zmianę paradygmatu kultury⁵²

Lecz także niektóre eksperymentalne formy literatury romantycznej długo nie przeżyją czasu swego krótkotrwałego tryumfu jako zbyt eksperymentalne, ekstrawagancje narracyjne, hiperbolizacje subiektywizmu. Myślę o formach liryczno-konfesyjnych, powieści poetyckiej i dramacie „otwartym”. Ich ponowny tryumf przyniesie wiek XX, oczywiście w odmienionym kształcie.

Krótki spis zdumiewająco-paradoksalnych zjawisk ze styku literatury wysokiej i masowej w okresie romantyzmu, jaki chcemy tu przywołać, pamięta o takich zjawiskach literacko-socjologicznych, jak:

Rozwój powieści, wykształcenie się *ethosu* „zawodowego romansisty”, powieściopisarza tworzącego liczące po kilkadziesiąt utworów „quasi-cykle”. Właściwie trzeba by powiedzieć >antycykle<, bo jedyne elementy łączące całą twórczość Balzaca, Dumasa-ojca, Soulié, Hugo czy Kraszewskiego to: wspólne wszystkim dziełom – wprowadzie różne u każdego z nich – obniżenie wymagań, dostosowanie opowieści do średniego poziomu czytelnika (a czasem i najniższego), przy zachowaniu jeszcze w XIX wieku pewnych cech własnych stylu pisarza. W XX wieku oryginalność stylistyczna w popularnej literaturze zostanie zupełnie wyrugowana; poniekąd na najniższym poziomie takiej sztuki autor zostaje zredukowany do ładnie, tajemniczo brzmiącego pseudonimu. Mam przed sobą tomik o błękitno-szkarłatnej okładce; jego autor: *Miranda Lee*; tytuł *Just a Little Sex*. Lecz to już w XIX wieku de Mirecourt pisze złośliwy pamflet: *Fabryka powieści: Firma Aleksander Dumas i Spółka*. Cała twórczość takiego pisarza stanowi w istocie wielotomową, wielotematyczną (z możliwością wyodrębnienia podcykli:

⁵² Zob. znakomitą pracę Anety Mazur: „*Cofanie się i ciemnienie świata*”. *Melancholia starości w późnym piśmarstwie Elizy Orzeszkowej*, w: *Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze*, red. A. Głęń, I. Jokiel, M. Szladowski, Opole 2008, s. 236: „Zdaje się, że pierwszą przyczyną moich bied jest samotność – wyznaje sama przed sobą w 1898 roku. W jej korespondencji przewija się skarga na cichy, pusty szary domek. Nic dziwnego zatem, że podstawowym kolorytem tego okresu staje się melancholia”.

powieści historyczne, obyczajowe itp.) całość – taką jak *Komedia ludzka* Balzaca – eksploatującą często obsesyjnie jeden temat (los kobiety czy zbrodnie miłości) i adresowaną do ściśle określonego kręgu czytelników.

Po tej powieściowej gigantomanii w naturalny sposób musiała przyjść epoka mikrosekwencji narracyjnych, czyli „powieści w odcinkach”. Trzeba by pamiętać, iż romantyczna emigracja polska funkcjonuje w warunkach rynkowego sukcesu takiej właściwie sztuki, która wciąż jest „romantyczna” w sensie, jaki temu słowu nadawano w XVII/XVIII wieku: niezwykła, śliczna, niesamowita. Romantycy polscy rozważają właśnie w takim kontekście „problemy teodycei”; w sąsiedztwie literatury, która stawia najbardziej minimalne wymagania odbiorcy (nie piszę: czytelnikowi!): ma umieć słuchać; jeśli jest niepiśmienny, odcinek powieściowy przeczyta mu lub opowie ten, który umie czytać. Poniekąd symboliczna jest nieudana wizyta Mickiewicza w 1835 roku u otoczonego światą pochlebców wielkiego, ale i popularnego Wiktora Hugo⁵³:

[... Hugo] podniósł się z tronu o tyle tylko, aby obdarzyć gościa ukłonem protekcyjnym i natychmiast zwrócił się ku figurantom wieczoru, obcym i jemu, i nam, dworakom chwały cisnącym się do jego ogniska i tak zajęтым schlebianiem Wiktorowi Hugo, że wielkie imię Mickiewicza nie zrobiło na nich żadnego wrażenia. [...] Ledwo wskazówka zegara [...] obiegła jedną godzinę, wielki poeta polski wymknął się równie niepostrzeżenie, jak był przyszedł.

Dość znamienym zjawiskiem jest popularność „fragmentarycznych cykli” w literaturze polskich romantyków. Dotyczy to zarówno poezji, prozy, jaki dramatu. Powstają więc – często bezpośrednio przez samych autorów tak nie klasyfikowane – cykle liryczne, gawędowe, powieściowe, ale też coraz częściej dzieła jednolite wydaje się w wielotomowych seriach, podzielone na tomy, co: *primo*, ułatwia zakup dzieła; *secundo*, przedłuża obecność pisarza, dzieła na rynku. Sporą inwencję wykazują pisarze posiadający doświadczenie związane z redagowaniem tygodników i dzienników, a nie niskonakładowych pism „literackich”. Henryk Rzewuski – autor *Pamiętek Soplicy*⁵⁴ – publikuje powieść *Listopad* w „Tygodniku Petersburskim” (1845), a następnie już jako redaktor zamieszcza w odcinkach w „Dzienniku War-

⁵³ Cyt. za: M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Czerwiec 1834 – październik 1840*, Warszawa 1996, s. 145.

⁵⁴ Zob. J. Girzyńska, *Amorficzność a cykliczność gawęd na przykładzie „Pamiętek Soplicy” Henryka Rzewuskiego*, w: *Cykl literacki w Polsce...*, dz. cyt., s. 51-60. Por. M. Kwapiszewski, „Gawędy” Michała Czajkowskiego: *narracja i polityka*, „Annales UMCS”, *Sectio FF*, vol II (1984), s. 271-287.

szawskim" liczne dzieła autorów polskich, rzadziej obcych: F. Skarbka, Z. L. Fisza, M. Grabowskiego, Z. Kaczkowskiego, J. Dzierzkowskiego, R. Zmorskiego, J. Korzeniowskiego i J. I. Kraszewskiego⁵⁵. Jak widać, włączeniu w „obieg gazetowy” podlegają pisarze różnych pokoleń i zapatrywań estetycznych.

Jedynym opublikowanym w tymże „Dzienniku” dziełem pisarza z najwyższej półki romantycznej był *Grób rodziny Reichstalów* Krasińskiego z 1828 roku. Już w pierwodruku ukazał się on najpierw w „Rozmaitościach Warszawskich” z tegoż roku, i potem zaraz w edycji książkowej. Po raz kolejny *Grób* wydano w 1862 roku w „Pszczole” Aleksandra Niewiarowskiego. Skąd ten sukces? Z romantycznej, sensacyjnej fabuły powieści napisanej przez 16-latkę (miłość, astrologia, gotycyzm). Młody Krasiński nieoczekiwanie wstrzelił się w gusta pewnej części odbiorców popularnej literatury, oczekującej od wieszczów nie tylko poematów mesjańskich, ale i romantycznych fabuł powieściowych⁵⁶. Można sobie tylko wyobrazić, jaki sukces czytelniczy osiągnąłby Krasiński kontynuując tę linię powieściową, którą zapoczątkował *Grobem*, ale też *Mściwym karłem* i *Masławem*, *Władysławem Hermanem* i *dworem jego* czy powiastkami typu *Teodoro, król borów* lub *Zamek Wilczki*. Pisarz poszedł jednak drogą inną: estetycznego i językowego eksperymentu, jakim okazuje się znakomity, ale przecież także zbyt trudny dla masowego czytelnika w odbiorze *Agaj-Han*.

Zjawiskiem osobnym jest presja dramatu i teatru popularnego wobec ambicji polskich dramatopisarzy. Przypadek Słowackiego jest tu znamieny: chłonie on doświadczenia teatru francuskiego, choć budzi ów teatr w poecie ambiwalentne odczucia raz jako głupia tandeta, raz jako wzniosła inspiracja; selektywnie wprowadza do swoich dramatów rozwiązania z XIX-wiecznego teatru Francji (wprowadzając chociażby tłum na scenę); pisze dramaty do czytania, a zatem nie musi ulegać żądaniom teatru, gustom publik; jego dzieła są więc, jak zauważono, szczęśliwym przypadkiem, gdy niemożność wystawiania pozytywnie – przez nieobniżanie lotów – wpłynęła na tekst; wykorzystuje Słowacki także efekty sztuki popularnej, które zapewniały oddziaływanie na publikę: zawieszenie akcji w momencie kulminacyjnym (*Kordian*), epatowanie okrucieństwem (*Beatrix Cenci*), efekty melodrama-

⁵⁵ J. Jastrzębski, *Czas relaksu...*, dz. cyt., s. 74-75. Pełna lista dzieł i autorów publikowanych w odcinkach w: J. Rudnicka, *Odcinek powieściowy w „Dzienniku Warszawskim” i jego kontynuacjach*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 1965.

⁵⁶ Zob. J. Weinberg, *Wywoływanie ducha, czyli „Grób rodziny Reichstalów”, „Poezja”* 1987, z. 7. Jest to jedna z nielicznych prac doceniających powieściopisarstwo młodziutkiego Krasińskiego.

tyczne, siły natury (piorun), umowność kostiumu historycznego (*Balladyna*) i inne; ujmuje je wszystkie w nawias wyrafinowanej ironii! To jednak, co przyciągnęłoby widza teatralnego dramatu Słowackiego, prowadzi czytelnika do wielopoziomowej dezorientacji, zmuszającej do szukania jakiegoś sensu, porządku nadrzędnego w dziele – ostatecznie twórcą tego sensu okazuje się Poeta-Demiurg.⁵⁷

Ten sam Słowacki zachowuje się jednak czasem tak, jak autor, który funkcjonuje na rynku, zna jego wymogi. Nadaje więc dramatom „romantyczne”, efektowne, „neologiczne” tytuły (*Kordian*, *Lilla Weneda*). Z innej strony – planuje duże cykle dramatyczne: *Kordian* to *Część pierwsza trylogii*, a *Balladyna* „jest tylko epizodem wielkiego poematu w rodzaju Ariosta, który ma się uwiązać z sześciu tragedii, czyli kronik dramatycznych”⁵⁸. Pomieszczenie rodzajów i gatunków w romantycznej nowej tragedii, podobnie jak te – serio czy ironicznie sformułowane? – plany wielotomowych dzieł, jak też „bawienie” się przyszłym odbiorcą, którego ciekawość się podsyca w listach, przedmowach „do...”, a nawet próbuje kreować przez wydawcę – wszystko to należy już do zjawisk kultury przyszłej generacji pisarzy. Rzecz w tym, iż u Słowackiego nigdy jednak ten romantyzm romansowy nie zawładnął romantyzmem wysokim, elitarnym. Przeciwnie – został wchłonięty, a ewolucja twórczości potoczyła się w kierunku dzieła, które mówiło jak najbardziej o wszystkich, ale równocześnie na owe czasy napisane zostało dla nikogo (poza czytelnikiem idealnym: Krasieńskim) – w kierunku *Króla Ducha*.

Przypomnijmy – i Mickiewicz, i Słowacki z różnych powodów, już to dla chleba, już to ze złości na polskich czytelników, z chęci zyskania nowego (i w ogóle) odbiorcy decydują się pisać po francusku: Mickiewicz pisze *Konfederatów barskich* oraz *Jakuba Jasińskiego*, czyli *Dwie Polski*. Tragedię w pięciu aktach. Słowacki tworzy: francuską *Beatrix Cenci*, *Króla Ladawy*. Z różnych powodów – z powodu formy tego, co chcą stworzyć, języka (znali go jednak za słabo), uwarunkowań od nich niezależnych – żaden z nich pisarzem francuskim, a przynajmniej obcokrajowcem, dostarczycielem znanych Francu-

⁵⁷ Słowackiego doświadczenia teatralne doskonale przedstawia Alina Kolwaczykova: *Dramat i teatr romantyczny*, Warszawa 1997; A. Kowalczykova, *Dramatów Słowackiego, na szczęście, w romantycznym teatrze nie wystawiano...*, „Ruch Literacki” 1996, z. 5.

⁵⁸ Por. L. Libera, *Zraniona iluzja. O „Balladynie” Juliusza Słowackiego i „Kocie w butach” Ludwiga Tiecka*, Zielona Góra 2007; H. Krukowska, „*Balladyna*” Juliusza Słowackiego w świetle rozprawy Alfreda de Vigny „*Rozważania o prawdzie w sztuce*”, w: *Księga Janion*, red. Z. Majchrowski, S. Rosiek, Gdańsk 2008.

zom, popularnych dzieł, nie zostaje. Chociaż to – w wyższym obiegu – udało się Julianowi Klaczce i Edmundowi Chojeckiemu.

6. Ethos i dukaty

Przypomnijmy wreszcie serię zjawisk dotyczących kultury najwyższej, elitarnej, szczytowych wytworów literatury romantycznej w Polsce, które świadczą, iż zarówno ich autor, jak i te dzieła podlegały presji egalitarnej kultury zewnętrznej, żądaniom czytelników:

Kraśiński pozostawia projekt uzupełnienia *Nie-Boskiej komedii*; część opublikowaną uznaje za część II, planując poprzedzenie jej częścią I i kontynuowanie jej w części III. Rys takiej trylogii dramatycznej ma nie tylko źródła wewnętrzne (pomysł, natchnienie), ale, można się domyślać, dyskontowałby także sukces opublikowanej „części II”⁵⁹. Tę zaś od projektu rekonstrukcji dzieli 5 lat (1835–1840). Przypomnijmy, że jest to współcześnie niezwykle popularny zabieg w filmie, rzadziej w literaturze: tworzenie *prequeli* i *sequeli* dzieł.

Presja kontynuacji – to zastanawiające zjawisko powinno funkcjonować w odniesieniu do sensacyjnych fabuł. Tymczasem czytelnicy polscy zgłaszają nierzadko – zdarza się, iż podtrzymywane przez samego poetę – żądanie kontynuacji dzieł z natury amorficznych, formalnie złożonych i irracjonalnych (niech Mickiewicz napisze kolejną część *Dziadów*) lub całkowicie skończonych, których w żaden sposób kontynuować – w artystycznie udany sposób – już nie można było. Mickiewicz, którego epos nie spotkał się z dobrym przyjęciem, zapowiada II cz. *Pana Tadeusza*, a po jakimś czasie żądanie powtarzają zniecierpliwieni czytelnicy⁶⁰.

Presja uporządkowania – część czytelników, szczególnie ta o oświeceniowo-racjonalistycznych przyzwyczajeniach – zwraca się do pisarzy (*vide*: Mickiewicz i *Dziady*) z żądaniem (lub później z domysłem, który formułują po śmierci twórcy) uporządkowania chaotycznej formy dramatu. W istocie *Dziady* w kolejności I, II, III, IV są dziełem nieco surrealistycznym, ale mają wtedy „matematyczną”, rozumną budowę.

⁵⁹ Zob. Z. Kraśiński, *Dzieła*, t. VII/VIII, Warszawa 1931, s. 405–410.

⁶⁰ Zob. doniesienia o zdumiewających dziś próbach skłonienia Mickiewicza do pisania „dalej *Tadeusza*” w 1835 roku (M. Dernałowicz, dz. cyt., s. 88), o Mickiewiczowskim projekcie dzieła pt. *Syn Pana Tadeusza* (s. 92–93), o planach twórczych poety z 1839 roku, obejmujących „dalsze części *Dziadów*, Syna Pana Tadeusza, Poemat o zwierzętach” (s. 462), o życzeniach składanych poecie przez przyjaciół, m. in. Stefana Witwickiego, by napisał wzmiankowane dzieła (s. 529).

Presja dzieła – autor nobilitowany w kulturze wyższego obiegu na „wieszczą”⁶¹ lub tylko znanego, narodowego autora staje przed koniecznością formułowania programu, tworzenia wielkich form, a nawet pisania dzieł wtedy, gdy nie posiada do tego kompetencji. I tak Mickiewicz próbuje pisać dzieje Polski (*Historię polską...*), przez której początkowe partie nie przebrnąłby jednak niejeden żołnierz-emigrant, na co wpływ miały takie zjawiska, jak: zawikłanie narracji, historiograficzna erudycja, mityzowanie dziejów, hermetyczny język.

Presja mówienia - pisania: romantyczny *ethos* poety, kiedy zyskuje uznanie publiczne, staje wobec paradoksalnego żądania mówienia, zabierania głosu niemal bez przerwy – nie tylko wtedy, kiedy autorytet tego chce. Stąd poniekąd – nie licząca się z wewnętrzną logiką życia duchowego pisarza – trwająca wciąż konfuzja: dlaczego przez tyle lat Mickiewicz nic nie pisał? Oczekiwanie głosu wieszczą jest jednak wśród Polaków XIX-wiecznych wyraźnie zhierarchizowane czy nawet monocentryczne. Czeka się na słowa wieszczą z Litwy, już mniej na Krasińskiego, a zupełnie nieentuzjastycznie słucha się Słowackiego i Norwida.

Presja hierarchii – nie tylko polska, ale i zachodnia publiczność czytająca wykazuje żądania posiadania wyraźnie uporządkowanej hierarchii autorytetów, najlepiej z jakimś głównym mistrzem czy wieszczem. W sytuacji polskiej prowadzi to jednak do przeszacowania autorytetu Mickiewicza. Staje się on czynnikiem tłumiącym wolność eksperymentów estetyczno-ideowych (Słowacki) przez to, że preferuje określony kanon tematów i rozwiązań estetycznych (problematyka narodowa, wysoki, wzniosły, nieironiczny styl).

Presja rywalizacji – bardzo często, pisząc o wieszczej dominacji Mickiewicza, zapomina się, że czytelnicy, odbiorcy sztuki także w Polsce bardzo złaknieni byli także tego typu sensacji, jaką stanowiła rywalizacja między poetami. Konflikt na linii Mickiewicz – Słowacki, Słowacki – Krasiński, Mickiewicz – Towiański, Goszczyński – Fredro nigdy nie rozwinąłby się tak bujnie, gdyby nie moralnie dwuznaczne poparcie otoczenia, chęć wykluczania z panteonu jednych i wywyższania drugich.

Do tych wszystkich zjawisk trzeba by dołączyć wydarzenia ze sfery socjologii życia literackiego. A zatem na przykład imitacjonistyczny stosunek odbiorcy wobec dzieł tak najniższej, jak najwyższej rangi. Dzieciom nadaje

⁶¹ „Dopiero około roku 1840 składniki znaczeniowe profetyzmu i związanego z nim przywództwa ideowego zaczynają panować w użyciach wieszczą i wyrazów z nim spokrewnionych” – H. Markiewicz, *Rodowód i losy mitu trzech wieszczów*, w: *Badania nad krytyką literacką. Seria druga*, red. H. Głowiński, P. Dybciak, Wrocław 1984, s. 42-43.

się imiona tak Pawła, Wirginii, jak Isaury; *Pan Tadeusz* czy *Dziady* wpływają na frekwencję imion: Tadeusz, Zofia, Maria, Konrad itd. Osobne zjawisko to formowane na bieżąco wokół żyjących jeszcze pisarzy czarne i białe legendy, mitobiografie zarówno tego typu, jak opowieść o Gustawie i Maryli (Mickiewicz i Wereszczakówna), jak i plotkarskie demistyfikacje „kochanka Xawery Deybel” (Mickiewicz) czy *Szat-Aniela* (kryptohomoerotyzm Słowackiego)⁶². Jeszcze ciekawszym zjawiskiem jest publiczne rozgrywanie „antagonizmu wieszczów” (Mickiewicz – Słowacki); relacji sponsor (mecenasa) – cenzor – twórca (car – Puszkina), rywalizacji pisarza i krytyka (Hugo – Saint-Beuve)⁶³; dziesiątek innych sytuacji iskrzenia, konfliktu, których natychmiastowe relacjonowanie umożliwiał w kulturze XIX wieku szybki, felietonowy obieg informacji, ba, nawet rozwój poczty, komunikacji. Czasem zresztą – to ostatnia tendencja – gest pisarza, który w najlepszej wierze wpisuje się do sztambucha, imionnika, który w upokorzeniu, jak Mickiewicz, odsprzedaje dla pieniędzy rękopis, rozdział, kartę autografu swego dzieła, przyjmuje pożyczkę od wielbicielki, uruchamia tak elitarnie zjawisko jak kolekcjonerstwo, ale i zupełnie już niski obieg – prawdziwych czy fałszywych, to nieważne – pamiątek, relikwii po pisarzu.

Trudno zresztą rozstrzygnąć, czy Mickiewicza już w krytycznym dlań, jeśli chodzi o położenie materialne roku 1836, traktowano już jako narodowe sakrum, czy tylko jako sławnego pisarza. W czerwcu tegoż roku na przykład Eugenia Larischówna prosiła Eustachego Januszkiewicza, ażeby wyprosił u Mickiewicza parę słów dla Anny Wąsowiczowej: „Wiele bym dała za to, żeby nasz k o c h a n y A d a m chciał kiedy umyślnie dla niej parę słów skreślić, nie pochwał, ale coś, co by dla niej było (...)”⁶⁴. Ten sławny poeta jest jednak w tym czasie w opłakanej sytuacji finansowej. Nie idzie mu pisanie *Historii polskiej*, która kosztuje go mnóstwo wysiłku, stanowi jednak nadzieję na pewny dochód. Dzieła tego nie skończy. Mickiewiczowi chcą pomóc przyjaciele. Sytuacja ta w osobliwy sposób uruchamia obieg rękopisów poety, które stają się z jednej strony czymś posiadającym rynkowy wa-

⁶² Por. „najczarniejszą”, erotyczną antylegendę pokolenia romantycznego: książkę J. Jankowskiego, o *Nieromantycznych romantykach* (Wrocław 1997). Autor tej popularnej kompilacji o życiu erotycznym nie zna – niestety! – wszystkich „wyskoków” opisywanych postaci, na przykład Byrona.

⁶³ „Moje stosunki z Wiktorem Hugo są obecnie bardzo proste. Można je streścić następująco: w istocie rzeczy jesteśmy wrogami, śmiertelnymi wrogami” – cyt. za: K. A. Sainte-Beuve, *Wybór pism krytycznych*, Wrocław – Kraków 1957, s. 475.

⁶⁴ M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Czerwiec 1834 – październik 1840*, dz. cyt., s. 194. 24 VI 1836.

lor, z drugiej pretekstem zabezpieczającym „honor” podupadłego materialnie twórcy. Aleksander Jełowicki sugeruje Franciszce Chodkiewiczowej: „(...) trzeba z nim postępować z możliwie największą delikatnością, trzeba by na przykład ofiarować mu pewną kwotę za jego dzieła, albo za rękopisy, a dałoby się to zrobić najlepiej za moim pośrednictwem. Inaczej nic by nie przyjął i jeszcze obraziłby się”⁶⁵. Sprawa wraca w sierpniu tegoż roku w liście Januszkiewicza do Larischówny: „Wziąłem na stronę Zana, a ten mi potwierdził wyznanie Celiny i proponował, czy by się nie udało przedać rękopisu *Tadeusza* i innych wierszów Adama? On kapryśny i wołałby z głodu umrzeć, niż darowiznę przyjąć, ale temu by się zarobiło, żeby się znalazł kto, aby dał 200 lub 300 dukatów”⁶⁶. Powiedzielibyśmy, że ten wybitny przedstawiciel kultury narodowej potrzebował po prostu sponsora. W rzeczy samej już 11 września Larischówna częściowo sprawę załatwi.

Wąsowiczowa przekazuje sumę Mickiewiczowi przez Januszkiewicza, zalecając pewną technikę ich przekazania: „wysyłam do Przyjaciela 50 w złocie, które starajże się jakim sposobem Adamowi niby to pożyczyć – nie jest to wcale żaden zadek na autograf”⁶⁷. Wywodom o trudności z pozyskaniem majątnych kupców rękopisów towarzyszy rada praktyczna – należy je sprzedawać po kawałku (!): „My tu uradziliśmy, żeby te inne wiersze pojedynczymi kartkami za mniejsze summy sprzedawać, a nie wszystkie razem, i łatwiej dać 10, 15 niżeli od razu wiele, a zebrane po małej kwocie od kilku osób zrobiłaby się sumka”⁶⁸. Czy to tylko przypadki „typowego” poety-romantyka? W jakimś sensie tak, lecz widać tu już początki funkcjonowania mechanizmów, które z romantycznego profety uczynią po prostu literata zarabiającego na życie albo hojnie opłacanego, o ile daje wspólnocie to, czego ona w danej chwili potrzebuje.

Sam Mickiewicz nie miał wątpliwości, że trzeba uczynić w tej chwili niedostatku coś, co wyrwie jego rodzinę z biedy. W sytuacji wewnętrznego chaosu, kiedy nie może pisać po polsku, rzuca się na pisanie – dla pieniędzy – dramatów po francusku: *Konfederatów barskich* i *Jakuba Jasińskiego*: „Piszę teraz – donosi Odyńcowi – dzieło po francusku: jeżeli się uda i podoba publiczności (już napisane) może interesa nasze poprawić (...); drugie takie dziełko już mam napięte, jeśli pierwsze dobrze pójdzie; potem wrócę do polskich rzeczy”⁶⁹. Otóż te wypełnione mesjanistyczną symboliką i atmosf-

⁶⁵ Tamże, s. 189, 9 VI 1836.

⁶⁶ Tamże, s. 205, 15 VIII 1836.

⁶⁷ Tamże, s. 211-212, 11 IX 1836.

⁶⁸ Tamże, s. 212.

⁶⁹ Tamże, s. 229.

ra „dziełka” nie mogły przypaść szukającym rozrywki Francuzom do gustu. Mickiewicz łudził się, donosząc bratu Franciszkowi: „Ja teraz zawiesiłem moje prace polskie i piszę po francusku dla opędzenia potrzeb. Jeśli dziełko, które teraz właśnie skończyłem, uda się, mogę bardzo poprawić interesa”⁷⁰. Nie udało się. Ogromny wysiłek poszedł na marne, z dramatów zachowały się ułamki lub pojedyncze akty⁷¹. Poeta romantyczny sparzył się na reakcji przychylnych nawet Francuzów, którzy nie rozumieli ponadracjonalnego i symboliczno-mesjańskiego aspektu wyobraźni Mickiewicza. Do prób tych już nie powrócił. Podobną klęskę poniósł rywal – Słowacki.

Literatom postyczniowym misjonarstwo i mesjanistyczne aspiracje, pomijając głębokie różnice filozoficzne i estetyczne, wyda się niepraktyczne także dlatego, że było szkołą poświęcenia, które nie gwarantowało godnych warunków przeżycia. Zbliżał się inny, nowoczesny świat. Ale i za nowoczesność, przekona się niejeden, trzeba było zapłacić. Choćby, bagatela, obniżeniem lotów imaginacji, a nawet jej się wyparciem. Może Mickiewicz powinien był podjąć próbę pisania powieści? W świetle tego, co tu powiedzieliśmy o tym, jak ją postrzegał, sugestia taka zdaje się jeśli nie absurdalna, to nieprzyzwoita. Proza, publicystyka – tak, to mógł pisać; romans – nigdy! Chyba że... taki jak *Pan Tadeusz*.

* * *

Ani Mickiewicz, ani Słowacki nie zetknęli się z kłopotami, jakie kilkadziesiąt lat potem odnotowywał Henryk Sienkiewicz, pisząc w znanym liście do Godlewskiego, jak należy odcinek po odcinku publikować jego *Pana Wołodyjowskiego*:

Przygotuj korektę i dwa egzemplarze p o s y ł a j zawsze „Czasowi”, a z *Wołod.* tylko dlatego nie czynię, że „Czas” nie ma interlinii, odcinki zaś ogromne, tak że doganiają mnie wkrótce – i potem męczę się nad wszelką miarę. Przesyłając korektę oznajmij, kiedy rozpoczynacie druk w „Słowie”, bo im, przeciwnie jak

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tytuły dzieł: *Les Confédérés de Bar. Drame en cinq actes* (zachowane I i II akt) i *Jacques Jasiński ou deux Polones. Tragédie en cinq actes* (zachowany akt I). Zob. W. Hahn, „Konfederacji barscy” Mickiewicza w uzupełnieniu Tomasza Olizarowskiego, „Pamiętnik Literacki” 1948; M. Rudkowska, *Tomasza Augusta Olizarowskiego szansa na dramat narodowy*, „Teksty Drugie” 1998, nr 5; Z. Stefanowska, *Konfederaci barscy w twórczości Mickiewicza*, w: *Przemiany tradycji barskiej*, Kraków 1972; Z. Trojanowiczowa, *Dylematy romantycznego patriotyzmu. Uwagi na marginesie „Konfederatów barskich” Mickiewicza*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995.

nam, zależy, żeby nie robić przedruku i rozpocząć równocześnie. Później „Czas” musi się ociągać, bo swoich odcinków naszymi zapłacić nie zdoła⁷².

Zapewne – współczesne scenariusze seriali, seriale melodramatów, powieści popularnych, kryminalnych nie zmuszają autorów – od tego jest agent – do dbania o te techniczne wymogi publikacji. Współczesna seria czy serial, ściśle związane z równocześnie funkcjonującym prasowym serialem o autorze, odtwórcach ról, rzadziej scenarzyście, wchłonęły jednak doświadczenia drugiej połowy XIX wieku, doświadczenia formalne, i równocześnie przyswoiły, w zmienionym kształcie, w nowej funkcji, symboliczno-fantazmatyczną, obrazową, tematyczną tkankę, wzory osobowe prądów takich jak: sentymentalizm, gotycyzm, libertynizm i ,oczywiście, romantyzmu – tak w jego wysokim, jak i rynkowo-popularnym wydaniu, które czasem zgodnie funkcjonowały w osobowości jednego autora (Balzac, Hugo). W mniejszym stopniu dotyczy to romantyków polskich, choć wskazane zjawiska dają do myślenia, a i pozostają wciąż słabo opisane.

Ale to jedna strona zjawiska: przejście elementów elitarnego kodu literatury symbolicznej w egalitarny kod literatury, sztuki seryjnej – serialowej. Drugą stronę wyznacza przecież XX-wieczna nadliteratura⁷³ takich twórców, jak Gombrowicz, Schulz, Choromański, Witkacy, Różewicz, czy postmodernistyczna sztuka cytatu, *campu*. Wznosząca doświadczenia wykształconej z romantyzmu literatury popularnej na poziom nowej elitarności; wznosząca i znosząca na istotowo inny poziom przekształconego – często ironicznego, groteskowego, hiperbolicznego – żywota. A to już temat na inny *feuilleton*.

⁷² List Sienkiewicza do Mirosława Godlewskiego z 17 V 1887 roku, cyt. za: E. Pieścikowski, dz. cyt., s. 29-30.

⁷³ Zob. książkę M. Głowińskiego, *Gombrowicz i nadliteratura* (Kraków 2002). Portret czytelnika współczesnej „hiper-literatury” kreśli: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002. Zob. także intertekstualne związki Różewiczowskich dramatów: L. Wiśniewska, *Między biegunami i na pograniczu. O „Białym małżeństwie” Tadeusza Różewicza i poezji Zbigniewa Herberta* (Bydgoszcz 1999).

II.

SŁOWIANIE, SŁOWO, DZIEJOPISANIE



Alumnat Papieski w Wilnie (1585)

POETYKA KSIĘGI I MIT SŁOWIAŃSZCZYZNY

– O PRELEKCJACH PARYSKICH

Z głębi Azji przed czasami Abrahama wyszło z pokolenia
Jafeta plemię, które później nazwało się Sławianami.

Adam Mickiewicz

Plemię Jafeta podzieliło się na piętnaście na-
rodów. Wszystkie te narody przebyły Czarne
i Białe Morze i osiedliły się w Europie.

Paisij Chilendarski¹

1. „Nowi” Słowianie

Jest pewna przesada w konkluzji, że to wiek XIX stał się „wiekiem Słowian” w historii, epoką ich wejścia na arenę dziejów, samodzielnego wpływu na wypadki polityczne. Paradoksalnie – objawili się bowiem Europie, przedstawicielom europejskiej myśli historiozoficznej wtedy, gdy rosyjskie imperium, ten słowiański Trzeci Rzym, mogło już bez przeszkód imponować elitom zachodnim absolutną siłą (kto pokonał Napoleona?) i polityczną hegemonią wśród „braci Słowian” (kto na Bałkanach upokorzył Turcję?). Wiek objawienia „idei słowiańskiej”, misji Słowian był więc zarazem smutnym dniem bratobójczej waśni w łonie plemienia, które – jak przekazywali kronikarze – wyszło ze starożytnego rodu Jafeta. Odrodzeniu świadomości słowiańskiej towarzyszyły więc nie mniej gorączkowe poszukiwania idei politycznej, filozoficznej, religijnej, na gruncie której można by postawić zasadnie tezę o jedności pokłóconych, wzajem wobec siebie nienawistnych Słowian, tych piętnastu ludów, bo tytu dokładnie doliczył się mnich bułgarski Paisij, piszący „w roku od wcielenia się Pana naszego Jezusa Chrystusa za przyczyną Najświętszej Bogarodzicy zawsze Dziewicy Maryi 1765, a od Adama i stworzenia całego świata 7273”.² Przywrócić jedność właśnie objawionym na arenie dziejów, słowiańskim potomkom Adama i Jafeta – ta myśl ożywia także – choć nie jedynie – dzieło wykładowe Adama

¹ Cytat pierwszy: A. Mickiewicz, *Pierwsze wieki historii polskiej*, w: *Dziela*, t. VII, *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, tom opr. J. Maślanka, Warszawa 1996, s. 9. Cytat wtóry: Paisij Chilendarski, *Słowianobułgarska historia*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył F. Korwin-Szymanowski, Warszawa 1981, s. 17.

² Paisij Chilendarski, dz. cyt., s. 12.

Mickiewicza, profesora literatur słowiańskich w Collège de France w latach 1840–1844.

Mickiewicz nie był pierwszym światłym Europejczykiem, który dostrzegł nadciągającą erę Słowian. Oczywiście, najgłośniejszym echem w XVIII wieku odbiła się myśl poniekąd najważniejszego z proroków odrodzenia Słowiańszczyzny Johanna Gottfrieda Herdera; z sympatią pisał o Polsce Henryk Heine, dostrzegający na początku XIX-ego wieku, iż „w Warszawie pracują już nad stworzeniem literatury polskiej”³. Wcześniej admiratorami absolutystycznej „tolerancji” carów stali się Voltaire i pani de Staël.⁴ Nawet upojony duchem germańskim Hegel, tłumacząc w *Wykładach z filozofii dziejów*, dlaczego Słowianami się nie zajmuje, poniekąd – lekceważąc dotychczasowe ich dokonania historyczne – sugerował, że dzień Słowianina jest jeszcze przed Europą:

Ludy te [Słowianie] zakładały wprawdzie królestwa i toczyły mężne walki z rozmaitymi innymi narodami; niejednokrotnie brały one nawet, jako strażę przednie, jako twory pośrednie, udział w walce chrześcijańskiej Europy z niechrześcijańską Azją – Polacy oswobodzili nawet oblężony przez Turków Wiedeń – i część Słowian pozyskana została dla ducha zachodniego. Mimo to jednak cała ta masa ludzka pozostaje poza nawiasem naszych rozważań, ponieważ nie wystąpiła ona dotychczas jako czynnik samodzielny w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie. Czy nastąpi to kiedyś w przyszłości, nie wchodzi tu w zakres naszych rozważań, ponieważ w historii mamy do czynienia tylko z przeszłością⁵.

Bez względu na to, jak trudny do akceptacji dla Słowian mógł być heglizm ze swoim germanocentryzmem, pochwałą protestantyzmu, abstrakcjonizmem i fascynacją państwem (te zaś się Słowianom... rozpadały), znalazł wśród nich intelektualnych wyznawców, urzeczonych logiką, która nieodparcie wskazywała, iż *Weltgeist*, Duch Dziejów wciela się o t e r a z , wreszcie w ludy dotąd milczące. Gdy Italia, Galia i Germania wypełniły misję – nadszedł czas Sclavonii. W innym jednak kierunku prowadził heglizm takiego Augusta Cieszkowskiego, w innym twórcę świadomości na-

³ Zob. H. Heine, *O Polsce*, przeł. W. Zawadzki, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. II, *Utwory prozą*, wybór A. Sowiński, Warszawa 1956, s. 648.

⁴ O poglądach Woltera i de Staël zob.: E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991, Część pierwsza. *Droga do Rosji*, s. 11-103.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstęp T. Kroński, Warszawa 1958, t. II, s. 205-206.

rodowej Słowaków, L'udovita Štúra, propagującego w *Słowiańszczyźnie i świecie przyszłości* (wyd. pośmiertne: 1867) wprost rusocentryzm, rusofilie.⁶

Heglizm tłumaczył Słowianom logikę marginalizujących ich dotąd Dziejów, a przy tym zapowiadał erę Słowian, w których w końcu wcieli się, przez których przemówi Duch Historii. Późno wstępujący – to przecież niepodważalnie prawda – na scenę procesu historycznego Słowianie stawali się jednak siłą, poprzez którą Duch osiągnie wyższe stadium samoświadomości, niż wtedy, gdy przemawiał skruszonymi, zniszczonymi już formami państwowości Rzymian, Franków, Gotów, Niemców czy Francuzów. Przynajmniej tak filozofię Hegla chcieli czytać sami Słowianie. Równie niebotyczne perspektywy otwierał przed Słowiańszczyzną mesjanizm. Odrzucając immanentystyczną logikę historii, tłumaczył pełną klęskę przeszłość wolą Bożą, zaś pogrążonej w swarach i bratobójczych konfliktach Słowiańszczyźnie przydawał rolę wykonawcy powierzonego przez Boga soteriologicznego zadania, które miało ostatecznie otworzyć bramy ku Bożemu Królestwu pojednanych jeszcze na Ziemi ludów, nie tylko zresztą słowiańskich.

Wszelako i heglizm, i mesjanizm niewolne były od wad. Ten pierwszy koniecznością historyczną tłumaczył potęgę i panowanie Rosji, której winny były podporządkować się słowiańskie plemiona z rodu Jafeta. Ten drugi – mesjanizm – przypisując zbawczą wobec historii rolę jednym nacjom (Polakom czy Francuzom), zarazem skazywał tę dziś dominującą, „Herodową”, „Judaszową”, wielkoruską część Słowiańszczyzny na – chyba do końca niezasłużone – potępienie, piekło zniszczenia (patrz: *Oleszkiewicz z Ustępu III cz. Dziadów*).

Osobliwe jawiło się zadanie kogoś, kto tak jak Mickiewicz pragnął pojednać Słowiańszczyznę, ale ustrzec się fatalizmu, deterministycznych konsekwencji heglizmu i apokaliptyczno-niszczycielskich perspektyw mesjanizmu. Mickiewicz zdecydowanie wybrał mesjanizm, choć oba, tak różne,

⁶ L. Ńtúr, *Słowiańszczyzna i świat przyszłości*, w: *Wybór pism*, opr. H. Janaszek-Ivaničková, przeł. E. Madany, Wrocław 1983, s. 113-114: „Po drugie, Słowianie powinni przygotować się do przyjęcia jednego języka literackiego, bo któż nie widzi, że wielość literatur przeszkadza wzajemnemu zrozumieniu, rozwojowi ducha i ogólnej wspólnej działalności?” – Jakiego więc, zapytajmy, języka potrzebują? Odpowiada Ńtúr: „I dlatego pozostaje tylko język rosyjski jako wyjątkowo nadający się do tego celu, bo jest to język największego, jedynego samodzielnego i na rozległych obszarach ziemi panującego plemienia słowiańskiego, któremu, nie tylko z tej racji, prawnie należy się pierwszeństwo w naszej słowiańskiej rodzinie”. Zob. studium: M. Bobrowska, *Relacje język – naród w myśli i praktyce literackiej Słowian Zachodnich i Południowych*, w: *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1993, s. 17-26.

sposoby myślenia coś łączyło: wiara w kreacyjną, zbawczą, szczególną rolę wielkich jednostek i narodów. Właśnie: to istotne, że mówimy o XIX-wiecznym rozumieniu narodowości, bo istniał wtedy, dziś, w XXI wieku szczątkowy, patriotyzm przebudzonego ze snu historii, wielkiego Narodu Słowiańskiego.

Należy jednak generalnie podkreślić, iż to już w wieku XVIII, za sprawą słynnego *Slavenkapitel*, akapitu słowiańskiego z *Myśli o filozofii dziejów* Herdera, a także później w wieku XIX, dzięki odrodzeniu świadomości słowiańskiej, przez nagłośnienie antagonizmów wewnątrzsłowiańskich (Polska – Rosja), poprzez wielkoimperialną politykę Moskwy dokonała się resemantyzacja wyobrażeń o Słowianach, ich jakby remitologizacja (czy też: „restereotypizacja”) w świadomości Zachodnioeuropejczyków. Pełniący dotąd wymiennie rolę dzikich, barbarzyńskich Scytów lub bezwolnych, nietwórczych, uległych „ludów pomocniczych” Słowianie stali się nagle podmiotem historii. Z punktu widzenia dotychczasowych imperiów europejskich jawili się bowiem – jeszcze niegdyś w oczach Rzymu, Bizancjum, nawet Cesarstwu Rzymskiemu Narodu Niemieckiego, potem Francuzom – jako horda barbarzyńska, nieokrzesa tłuszczą, nagle i bez dobrych intencji przybywająca z bezkresnych lasów, stepów, zza morza, jak w słynnych, a wcale typowych słowach bizantyjskiego polityka, kronikarza, dworaka Michała Psellośa (1018 – ok. 1096), opisującego najazd z północy prawdopodobnie normańskiego pochodzenia Rusów:

To plemię barbarzyńskie [Rusowie] zawsze było wściekle wrogie i szalało z nienawiści ku Cesarstwu Rzymskiemu, wykorzystywało przy każdej sposobności ten albo inny pretekst, by uczynić z niego powód do wojny z nami. (...) Kiedy się dowiedzieli, że do nas trzeba wtargnąć przez morze, wycięli drzewa w głębi swego kraju, wydrążyli i wykonali z nich małe i duże łodzie⁷.

Klęskę tych dzikich z Północy, gdy „morze zabarwiło się na czerwono”, po bitwie wyrzucając na brzeg piętnaście tysięcy ciał, klęskę tym straszniejszą, że pojmanym jeńcom z bizantyjskim rozmachem okrucieństwa obcięto tysiące dłoni – opisuje Pselloś bez emocji. Nawet nowoczesna, XIX-wieczna literatura europejska pamięta jeszcze o dzikich, wprawdzie bogatych, ale budzących grozę Słowianach, przedstawianych tak jak w powieści historycznej *Cinq-Mars* Alfreda de Vigny.⁸ Lecz kontekst tych wyobrażeń jest już

⁷ Michał Pselloś, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976–1077)*, z greckiego przeł., wstępem, komentarzem opatrzył O. Jurewicz, Wrocław 1985, s. 112.

⁸ A. de Vigny, *Cinq-Mars*, przeł. J. Karczmarewicz-Fedorowska, Warszawa 1994. Oto jak w powieści historycznej Francuz przedstawia poselstwo polskie w XVII-wiecznym Paryżu (s.

inny: są wprawdzie podzieleni, nietwórczy kulturowo i cywilizacyjnie zapóźnieni, ale właśnie tacy Słowianie za sprawą Rosji i wiecznych buntowników Polaków stają się podmiotem polityki. Ludem, który ponadto posiadał we władanie znaczną część powierzchni Europy i Azji.

Ujmując to, co się stało w XVIII i XIX wieku w kategoriach, jakimi opisywał Słowiańszczyznę Herder, rzecz można, iż przewartościowanie mitu, stereotypu Słowianina wyglądało następująco, gdy ująć je w formę Herderowskiej tezy i słowiańskiej antytezy:

– Słowianie to ludy peryferyjne, żyjące zdala „od Rzymian” → nowoczesny Słowianin odpowie: w XIX wieku następuje zbliżenie cywilizacyjno-kulturowego centrum świata i Słowiańszczyzny.⁹

– Są to „ludy towarzyszące – pomocnicze lub służebne” → słowiański kontrargument: następuje gwałtowne, kulturowe i polityczne usamodzielnienie się Słowian, wzrost ich świadomości narodowej.

– Ludy słowiańskie zamieszkują olbrzymie obszary Eurazji, są więc terytorialnie ekspansywne, ale, pisał Herder, „zajmują większą przestrzeń na ziemi niż w dziejach” → ależ dokonuje się właśnie przezwyciężenie indolencji historycznej, związanej z przestrzennym rozproszeniem i równoczesnym rozprężeniem organizacyjnym Słowiańszczyzny.

– Słowianie nie są ludem „przedsiębiorczym, wojennym i awanturniczym”, równie witalnym jak Germanie (pamiętamy niemiecką grę słów: *Slaven* = *Sclaven*) → aktywność wodza Słowiańszczyzny, imperium rosyjskiego uświadamia tak Niemcom, jak Austriakom, Turkom, Anglikom, Francuzom polityczną potęgę Słowian.

– Słowianin to „cichy, pracowity” rolnik, rzemieślnik, prymitywny kupiec → Słowianie żywią Europę, dostarczają jej surowców; ich właściwe rzemiosło to wojna, którą żyli niegdyś Polacy, obrońcy Wiednia, teraz zaś parają się nią Rosjanie, obrońcy cywilizacji i porządku europejskiego.

– Mentalność słowiańska wykazuje trojakiego rodzaju patologie: a) Słowianie są „ulegli i posłuszni”; b) są naiwni, rozrzutni; c) „ich miękki charakter przemienił się w chytrą, okrutną, niewolniczą bierność” → Słowianie porzucają naiwną, pełną uległości relację z innymi, cywilizowanymi

290-291): „Książę [Krzysztof Opaliński] roztaczał na dworze francuskim cały przepych swego dworu, nazywanego w Paryżu >barbarzyńskim< lub >scytyjskim<; usprawiedliwiał zresztą te epitety dziwnymi, wschodnimi strojami. (...) Marii Gonzaga uprzykrzyły się głębokie ukłony i wschodnie hołdy tego cudzoziemca i jego świty”.

⁹ J. G. Herder, *Wybór pism*, wybór i opr. T. Namowicz, Wrocław 1987, fragment *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, s. 489-496 (tekst ten cytuję w punktach 1– 6).

narodami; stają się pełnoprawnym, wyrachowanym partnerem politycznym, militarnym, handlowym i kulturalnym.

– Nie tworzyli – pisał filozof z Mohrungen (Morąga) – nigdy kultury: „Mikołaj Kopernik urodził się w kraju, który uważany jest niemal za pustynię literacką, w Toruniu w Prusach, 19 lutego 1473 roku, a wychował się w kraju, który uchodzi za jeszcze większą taką pustynię, w Krakowie w Polsce...”¹⁰. → Odpowiedź Słowianina: „Urodził się w Toruniu (Thorn) w zachodniej Polsce, dnia 19 lutego 1473; był to więc Polak i Słowianin, i jedynie zazdrość starała się odebrać go Słowianom, do których on ciałem i duszą należy”.¹¹ To opinia Štúra!

– Nie wykształcili oni wysokiej cywilizacji i nauki → Słowianie podbili znaczną część Ziemi (Syberia) i to oni byli ojcami wielu nauk i wynalazków. Mickiewicz w pierwszym wykładzie I kursu jako dowody kreacyjnej siły wyobraźni Słowian wymienia *Methodus rei herbariae* Adama Zalużańskiego i pionierskie dzieło *Perspectiva* Witela Ciołka z XIII wieku. Wraca do tego wątku na końcu całych prelekcji.¹²

– Nie potrafili budować silnych, stałych państw: „Jakkolwiek rozmaite są losy tych ludów, miały one – pisze Hegel o Germanach – to jednak cel wspólny: zdobyć terytorium i przygotować się do utworzenia państwa”¹³. Przypomnijmy też Herderowskie objaśnienie przyczyn krachu państw słowiańskich, w tym Polski: „Zawiniła tu niespokojność systemu ich rządów, zniewieściałość, korupcja i zbytek ich magnatów”¹⁴. → Odpowiedź Słowianina: rozbiory Polski były zbrodnią moralną, agresją zewnętrzną; hipotetyczna odpowiedź panslawisty: spójrzcie, Niemcy, Anglicy czy Francuzi, na rozkwitającą potęgę imperium carów, której nie zламаł Napoleon.

– Słowianie nie wykazali instynktu „panowania nad światem”,¹⁵ co było naturalną misją Germanów → domyślne odpowiedzi sło-

¹⁰ J. G. Herder, *Nieco o życiu Mikołaja Kopernika, jako dodatek do obrazu jego postaci*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 496.

¹¹ L. Štúr, *O zasługach Słowian dla cywilizacji europejskiej*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 84, artykuł pochodzi z 1840 roku. Porównaj w tym kontekście wyobrażenia o Słowiańszczyźnie u ziewończyków: M. Ruszczyńska, *Ziewonia. Romantyczna grupa literacka*, Zielona Góra 2002.

¹² W wykładzie XIV, ostatnim z IV kursu, powraca nawet legenda Kolumba Słowiańszczyzny – Jana Polaka, co odkrył był ponoć Półwysep Labrador (Kanada).

¹³ G. W. F. Hegel, dz. cyt., s. 202.

¹⁴ J. G. Herder, *Wydarzenia i postacie ubiegłego stulecia. August król Polski i Stanisław Pierwszy*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 508.

¹⁵ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 492.

wiańskie: mesjanista-Polak powie, że młode ludy rozpoczynają właśnie epokę Słowian, która będzie epoką panowania dobra i władzy moralnej, a nie siły; rusofil-panslawista wskaże, iż w istocie panowanie nad znaczną częścią świata, a wkrótce nad całą Słowiańszczyzną stanie się udziałem Rosji.

Mickiewicz zaczynał więc prelekcje w czasie, gdy świadomość istnienia i roli Słowiańszczyzny była na Zachodzie znaczna (nie zapomniano Kozałów w Paryżu), gdy nastroje niektórych „sławo-entuzjastów” osiągały poziom megalomanii plemiennej. Jeśli wiedziano jednak coś tam o istnieniu ludów, państw słowiańskich, to wiedza na temat chociażby kultury Polski była żadna i pozostała mierna do dziś. Narzekali już na to powstańcy polistopadowi. Ale że Słowianie istnieją – w to nie wątpił nikt. Asymetrię na linii Francja – Polska, jeśli chodzi o wzajemne zainteresowanie, dobrze oddają słowa XXI-wiecznej badaczki spraw polskich nad Sekwaną, która na pytanie o znajomość przez Francuzów najślawniejszych polskich artystów współczesnych odparła bez intencji łudzenia polskiego dziennikarza: „Ale proszę mi wierzyć, w sumie zainteresowanie waszą kulturą jest skromne, a świadomość, ile jest warta, ogranicza się raczej do elit. Francuzi sporo w ten sposób tracą”¹⁶. Konkludując: w XIX wieku z tą wiedzą o Sarmacji było o wiele gorzej. Co trudno, to prawda, sobie wyobrazić.

Sytuacja była tym bardziej złożona i kłopotliwa, że argumentem ówczesnie niezbitym za rosnącą rolą Słowian była imperialna Rosja. Musiał więc autor *Pana Tadeusza* znaleźć taką konstrukcję, która również eksponowałaby rolę – ciesząc się sympatią u Europejczyków, a już rzadziej u niektórych Słowian – Polski. Polski, czyli tego nie „Judasza Słowiańszczyzny”, jak pisał Fiodor Tiutczew, lecz Mesjasza Słowian i w końcu, jak się okazało w IV kursie wykładów Mickiewicza, współzawcy całego świata historycznego.

W tych okolicznościach, z pełną ich świadomością, rozpoczynał Mickiewicz w grudniu 1840 roku wykłady, prowadzone po francusku dla cudzoziemskiej, francuskiej, słowiańskiej i polskiej publiczności. Jako profesor literatury słowiańskiej stawał przed zadaniem, którego – powiemy zaraz dlaczego – w całości spełnić nie mógł. Zadaniem obiektywnego przedstawienia faktów z historii Słowiańszczyzny, opisanie ich literatury, kultury, osiągnięć cywilizacyjnych. Było to zajęcie – minimalistycznie rzecz ujmując – dla naukowca, posiadającego kompetencję w zakresie kilkudziesięciu (*sic!*) specjalności naukowych¹⁷. Tego typu ujęcie z natury – nawet gdyby prowa-

¹⁶ *Wszystko o emigracji Polaków do Francji. Marka Rapackiego rozmowa z prof. Janine Ponty*, „Gazeta Wyborcza” 15 VII 2008, s. 21.

¹⁷ H. Batowski, *Mickiewicz jako badacz Słowiańszczyzny*, Wrocław 1956, s. 8: „Nawet historyk nie jest w możności jednakowo biegle ocenić wszystkiego, co Mickiewicz sądził o dzie-

dził je ktoś inny niż Mickiewicz – skazane było na tworzenie w i z j i historycznych, konstrukcji mito-słowianoznawczych, na uproszczenia i wyjaśkrawienia zależne od sympatii polihistora wobec tego czy innego ludu słowiańskiego¹⁸. W przypadku Mickiewicza sprawa wyglądała tymczasem jeszcze gorzej z punktu widzenia nauki:

- przystępował on do prelekcji jako mesjanista, był nim konsekwentnie przez o s i e m lat poprzedzających profesurę¹⁹;
- posiadał doświadczenia oratorsko-pedagogiczne między innymi w takim zakresie, jaki wyznaczała uczelnia w Lozannie, gdzie nauczał innych słuchaczy²⁰;
- we wszystkich dotychczasowych *quasi*-historiograficznych tekstach zdradzał predylekcje do mesjanistycznej, symboliczno-mitycznej, całościowej (w sensie providencjalistycznym) eksplikacji dziejów;
- był człowiekiem zaangażowanym w samą istotę, rdzeń politycznego sporu polsko-rosyjskiego, tym trudniej uznać go za sędziego lub bezstronnego świadka;
- myślenie Mickiewicza o historii naznaczone było nie tyle **misjonizmem**, przyznającym Słowiańszczyźnie misję choćby odnowienia, ożywienia kulturowego oblicza starego Zachodu, co **mesjanizmem**, a więc myślą teologiczną i teleologiczną, inspirowaną nie pismami uczonych, XVIII-wiecznych historyków, lecz Biblią i tradycją judeochrześcijańską.

Z niesmakiem więc już od 3 wykładu I kursu, z pełną dezaprobatą zaś w 1842 roku przyjmowano pewne religijne aspekty wywodów Mickiewicza.

jach Słowian od czasów starożytnych do lat poecie naszemu współczesnych – gdyż nie ma już dziś takich historyków, którzy jednakowo panują nad wszystkimi epokami tak rozległego okresu”. Właśnie. Lecz powinni istnieć badacze wyobraźni, która – mimo wszystko – tak rozległe dziedziny historii zagospodarowywała. Podstawowy kontekst dla prezentowanych tu rozważań stanowi refleksja Michała Kuziaka: tegoż, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007.

¹⁸ Kończąc wykłady, Mickiewicz wyraził wiarę, że „przemawiał językiem Czecha, językiem Rosjanina, nie przestając być Polakiem oddanym mej ojczyźnie”.

¹⁹ Wszystkie cytaty z prelekcji według wydania: A. Mickiewicz, *Dzieła*, tomy VIII-XI, *Literatura słowiańska*, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1955. Podaję lokalizację cytatu zaraz po nim: najpierw tom, potem stronę. W 1849 r. w przedmowie do *Les Slaves* pisał Mickiewicz: „[...] od ośmiu lat byłem przejęty ideą, którą w kursie swym rozwijałem; dziś przejęty jestem, bardziej jeszcze, wydarzeniami, które idea ta na rozległym polu politycznym wywołała” (XVIII, s. 9).

²⁰ Od doświadczeń profesorskich z Lozanny, jednak raczej „szkolnych”, Mickiewicz pragnął uwolnić się ku jakimś szerszym perspektywom głoszenia myśli. To doświadczenie zapewniło Collège de France.

Ta niechęć do mesjanistycznego aspektu wykładów udzieliła się następnie badaczom, którzy oczekiwali zgodności treści, jaką sugerował wykład, treści naukowej, z tym, co wykładowca przedstawiał. Przed uczonymi stanął bowiem nie naukowiec, sławista i nawet nie profesor-poeta, lecz najwyraźniej – z pełną tego samoświadomością – objawił się profesor-profeta, szukający jedności Słowian, próbujący przezwyciężyć wewnątrzsłowiański rozdzźwięk, wpisać następnie losy Słowiańszczyzny nie w filozoficzny, lecz w mesjanistyczny wymiar własnej historiozofii. Profesor-mesjanista, profesor-profeta objawił się słuchaczom – choć wyjątkowo przebiegle i ostrożnie – już w I wykładzie pierwszego kursu prelekcji. Wszystkie następne kursy, w tym także te, jak nieostrożnie pisze się do dziś, „skandaliczne”, naznaczone towianizmem kursy III i IV, były tylko integralnym dopełnieniem – tak jak twierdził Pigoń – tendencji w pełni zarysowanych już w punkcie inicjalnym²¹. I badacz ów rację miał.

Myśl mesjanistyczną cechuje bowiem swoisty totalizm, bezalternatywność – co wbrew intencjom mesjanistów upodabnia ją do heglizmu! Raz przyjęta, zaakceptowana przez duchowość wyznawcy – może i poniekąd musi rozwijać się, ewoluować, rozbudowywać. Nie dopuszcza natomiast ani możliwości – jeśli już człowiek, jak Mickiewicz, wszedł w jej wnętrze, w tę religijną metalogikę – opuszczenia mesjanisty przez Boga lub porzucenia wiary w Boga przez mesjanistę, bowiem zostawiałaby absolutną, nihilistyczną pustkę dziejów oraz antropologiczne rumowiska; ani nie może się rozwijać w ten sposób, by wyewoluować w jakąkolwiek formę, będącą w istocie jej przekroczeniem, a nawet negacją (czy możliwy jest mesjanizm bez teologii osobowego Boga?; nie).

Mesjanizm wyróżnia zarazem stała, niezmienna wiara w Boga, który jest Opatrznością i Mądrością, przypisującą ludom i pojedynczym ludziom

²¹ Pisząc o prelekcjach, korzystam z opracowań: W. Weintraub, *Profecja i profesura. Mickiewicz, Michelet i Quinet*, Warszawa 1975; W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002; A. Sikora, *Posłannicy Słowa. Hoene-Wroński. Towiański. Mickiewicz*, Warszawa 1967; M. Kuziak, *Przemiany koncepcji narodowości w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, „Ruch Literacki” 1999, z. 5; J. Ruskowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996; M. Piwińska, *Prelekcje o Polsce dla Zachodu. Mickiewicz – Miłosz*, w: *Mickiewicz. W 190-lecie urodzin*, red. H. Krukowska, Białystok 1993; M. Janion, *Mickiewiczowska utopia Czarnogóry (autoryzowany wykład z 18 grudnia 2008 roku)* oraz Z. Kaźmierczyk, *Słowiańska psychomachia Mickiewicza (ustalenia wstępne)*; obie w: *Album gdańskie. Prace ofiarowane Profesorowi Józefowi Bachórzowi*, red. J. Data, B. Oleksowicz, Gdańsk 2009.

zadania, cele, role, których spełnianie przyspiesza nadejście Królestwa Bożego (może to być millenarystyczne Państwo Boże, ale i mistyczna Nowa Jerozolima), jak i niezmierna elastyczność, jeśli chodzi o szczegóły wizji mesjanistycznej, którą ktoś rozpoznał. Że działa w świecie – jawnie i skrycie – Boża Opatrzność, że człowiek w historii nie jest wydany na ironiczną „opaczność przypadku” i zwierzęcą siłę silniejszych, okrutniejszych ludów – to *constans*, stała mesjańskiej wiary. Kto, jak, gdzie, kiedy, po co, dlaczego wypełnia to Boże Zadanie – to już kwestie szczegółowe, które jeden i ten sam mesjanista – taki jak Mickiewicz – opracowywać może dokładniej, głębiej (jak wierzy) i wiele razy. Cóż dopiero, gdy tego chce, bo czuje misję, tchnienie prorockie, i poniekąd także musi, bo taki wymóg narzuca umowa z uczelnią, głosić regularnie słowo o Słowiańszczyźnie, słowo o nadchodzącej sławie ludów z pokolenia Jafeta, które w swej wizji on – przynajmniej symbolicznie – pojedna, wskazując im przyszłość, ukazując tę przyszłość także zagubionym ludziom Zachodu. Jak nazwać, określić to – piszę bez patosu – wspaniale bogate dzieło wyobraźni, które stworzył Mickiewicz, które wyślowił, wygłosił?

2. Mesjanistyczna mitopeja

Całość kursów, od pierwszego do czwartego, w tej formie, w jakiej zostały wygłoszone i opublikowane jako *Les Slaves* w 1849 roku w pięciu tomach – nie lekceważąc, ale też nie absolutyzując kłopotów filologicznych związanych z prelekcjami, ich spisany tekst²² – określamy tu jako tworzoną niemal w całości publicznie, ale przygotowywaną intelektualnie i imaginacyjnie przez osiem lat, od czasów III cz. *Dziadów*, konstrukcję wyobraźni, którą nazwiemy **mesjanistyczną mitopeją Słowiańszczyzny**. Są prelekcje dziełem wyobraźni – najbardziej romantycznym z romantycznych i właściwie bez precedensu w literaturze polskiej. Integrują w sobie elementy *quasi*-naukowego wykładu, ale także mają wymiar epicki, chwilami nawet

²² Narastającej ilości prac o prelekcjach towarzyszy stały sprzeciw ich autorów wobec naukowej pretensji wypowiedzi opartych na polskim tłumaczeniu Płoszewskiego. Wszelako nie dość, że autorami najlepszych i naukowych dzieł o prelekcjach są rozpowszechniający ten pogląd, sceptycyzm filologiczny badacze, to jeszcze nie ma – owego „naukowego”, „nowego”, „rzetelnego” – francuskiego wydania tekstu. Zob. *Wydanie krytyczne prelekcji paryskich Mickiewicza. Materiały do dyskusji*, opr. M. Prussak, M. Troszyński, Z. Stefanowska, Warszawa 1994, Komitet Redakcyjny *Pism Mickiewicza*. W. Weintraub, *Prelekcje paryskie – ale jakie?*, w: tegoż: *Mickiewicz – mistyczny polityk i inne studia o poecie*, Warszawa 1998.

liryczny, często zaś, z czasem coraz mocniejszy, wydźwięk profetyczny i polemiczny. Maskująca mesjanistyczne presupozycje myślenia naukowa forma wykładu w miarę głoszenia kolejnych prelekcji ustępuje miejsca konstrukcjom coraz bardziej rozwiniętego mitu ludów słowiańskich, a wreszcie w kursach ostatnich zamienia się w profetyczny wykład nowej Księgi Objawionej o wymowie ogólnoludzkiej. Ukryte w inauguracyjnym wykładzie kursu I symboliczno-mityczne, mesjanistyczne przesłanki myślenia występują na pierwszy plan w kursie II i III, by całkowicie przeobrazić formę i treść mesjańsko-towianistycznego kursu IV.

Z przedstawionych elementów składowych myśli Mickiewicza w pierwszym wykładzie I kursu buduje się – przez skomplikowane przemiany – mitopeiczna opowieść, wchłaniająca dziesiątki mitów cząstkowych (choćby etnogenetycznych, dotyczących początków dziejów Polaków, Serbów, Rosjan); opowieść ta ma wymiar mityczny, meta-logiczny, a nie charakter ciągu logicznych wypowiedzi budowanych z łańcucha przyczynowo-skutkowego związku między wydarzeniami, zamkniętymi w całości wykładu naukowego przez prelegenta. Jako taka jest ona *mitopeją*, *narracją mityczną*, której narodziny słuchacze obserwują *in statu nascendi*. Jest więc ona od początku providencjalistycznej, mistycznej, meta- i mitologicznej²³.

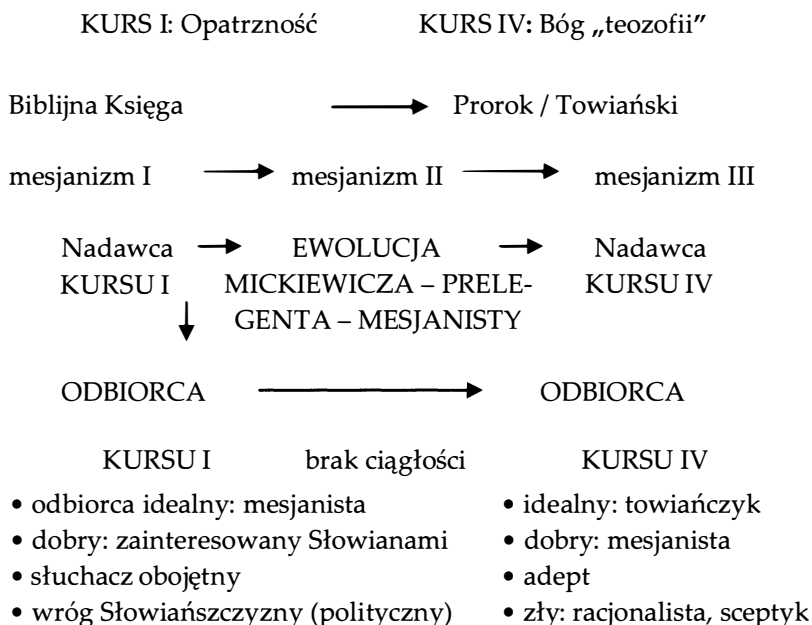
Sytuacja komunikacyjna w kolejnych kursach coraz mniej przypomina powszechnie znaną relację nadawcy i odbiorcy. Coraz bardziej za to upodabnia się do sytuacji komunikacyjnej charakterystycznej dla pierwotnych społeczeństw żyjących autorytetem Księgi, objawiającej im oblicze Boga Stwórcy, który jest absolutnym źródłem, prawzorem-lustrem i sędzią wszelkich prawd, mądrości. W zlaicyzowanym, porewolucyjnym społeczeństwie sceptycznych Francuzów Mickiewicz przemawia do słuchaczy wykładów tak, jak gdyby mówił do społeczności wyznającej powszechnie wiarę w Księgę, Biblię i w mesjanizm polsko-słowiańsko-galijski²⁴. Już w momencie inauguracyjnym prelekcji Bóg z wyobrażeń mesjanistycznych jest tym najpierwotniejszym punktem orientacyjnym tego wtedy jeszcze „naukowego” wykładu.

Kiedy Mickiewicz kończy kurs IV, peroruje już tak jak mistagog, mówiący do wtajemniczanej gromady adeptów. Wykłady zmieniają się w ko-

²³ Publiczność prelekcji oczekiwała przecież mitu, a nie czasem gorzkiej prawdy historycznej. Dotyczy to szczególnie słuchaczy Słowian. Mickiewicz dał znacznie więcej: coś czego poza nim samym nikt wtedy ostatecznie nie ogarniał – mit, który się snuje, zmienia wreszcie w Objawienie.

²⁴ Zob. Z. Mitosek, *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, „Teksty Drugie” 1992, z. 1-2.

lejne „dziady”, we wspólnotowe doświadczenie Objawienia. Między I a IV kursem zmienił się więc, wyewoluował jako myśliciel Mickiewicz, profesor-prelegent. Uległ metamorfozie nawet jego obraz Boga (od Boga mesjanizmu do Boga teozofii Towiańskiego). Lecz różni, zróżnicowani pozostali słuchacze, odbiorcy. Część z nich przyjęła do wiadomości towianistyczną przemianę mówcy; część jawnie się temu sprzeciwiła, a tylko niezbyt wielka grupa gotowa była z entuzjazmem rzucić się za profesorem-profetą w otchłań jego myśli religijnej, którą nie bez przesady można by nazwać teozoficznym projektem dziejów lub historiozoficzną wizją przyszłości.



Odbiorcy I kursu – szczególnie niesłowiańskiemu – mogło się jeszcze wydawać, iż odwołując się do autorytetu własnego rozumu, reguł XIX-wiecznej naukowości potrafi przyswoić „egzotyczne” dlań treści wykładów. W miarę jednak rozwoju myśli profesora-profety ów słuchacz musiał zdać sobie sprawę z tego, iż o tyle tylko jest „słuchaczem wiernym”, idealnym, o ile poddaje władze racjonalnego sądu autorytetowi wiary w tego samego co profesor-profeta Boga, autorytetowi Opatrzności, którą – co ujawniało się coraz wyraźniej – reprezentuje ten oto natchniony, mówiący często z pato-

sem i zapalem Mickiewicz²⁵. Przyjęcie przez słuchacza i nadawcę tego samego absolutnego punktu odniesienia, czyli providencjalistycznej wizji Boga, którego przesłaniem jest objaśniająca całe dzieje (*creatio* → Paruzja) Biblia, pociągało za sobą z kolei przyjęcie za prawdziwy prorockiego statusu prelegenta; jego przekaz – ewoluujący z kursu na kurs mesjanizm – powinien być więc zostać zaakceptowany także przez idealnego słuchacza bez dyskusji²⁶.

Owa nieco sceptycznie tu przez nas określana ewolucja mesjanizmu, czy nawet jego arbitralne przekształcenia zależne od okoliczności zewnętrznych (Towiański, polityka), z punktu widzenia Mickiewicza były zresztą tylko przybliżeniami, pogłębieniami, rozjaśnieniami „myśli Bożej”. Logika tych prelekcji, które od pierwszego wykładu aktywizować miały w słuchaczu myśl i czucie, zmierzała zresztą do stworzenia wspólnoty, gromady, złączonej we wspólną akceptację matalogiki dziejów, a więc i mesjanizmu Mickiewiczowskiego. Im jednak cel ten stawał się jaśniejszy, mesjanizm wyrazistszy, a profesor bardziej apodyktyczny, tym bardziej topniała liczba przekonanych. Słuchaczem pierwszego kursu mógł być – z punktu widzenia nadawcy – każdy; odbiorcą ostatniego – już tylko słuchacz aktywizujący irracjonalne, religijne sposoby percepcji: czucie i wiarę.

Nie tylko słuchacze Mickiewiczowskich wykładów nie okazali zrozumienia dla wewnętrznego dynamizmu, jaki nieodwołalnie kieruje słowem proroka-mesjanisty. Także późniejsi badacze – pragnący widzieć w prelekcjach po prostu naukowe wykłady, a z czasem uznający (jak w II poł. XX wieku) mesjanizm za coś wręcz wstydliwego – stosowali praktykę odcinania „naukowych” kursów I i II, od „kompromitujących” naukowość kursów III i IV. Tym pierwszym kursom poświęcano uwagę, te drugie traktowano jako budzące zażenowanie kuriozum intelektualne²⁷. Stosując do analizy tekstu

²⁵ Por. schemat komunikacji w kulturze średniowiecznej przedstawiony w studium: A. E. Naumow, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983, s. 10-11.

²⁶ Por. arcyzłoty tekst-parodię wykładów z pisma „Le Charivari”, 22 III 1844 r., pod znamennym tytułem: *Ostatni z proroków*, który kończy się tak: „Tego dnia trzy tysiące osób wypowiedało się nowemu prorokowi, a Adam Mickiewicz oddalił się w towarzystwie ogromnego tłumu, który szedł za nim śpiewając słowiańskie pieśni nabożne. Następnego dnia dziesięć tysięcy pogan przyjęło komunię. Na najbliższym wykładzie Adama Mickiewicza, który był tylko prorokiem, stanie się całkowicie bogiem. Moi bracia, trzeba się modlić” – cyt. za: *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, wybór i opr. Z. Mitosek, przeł. R. Forycki, Warszawa 1999, s. 261-262.

²⁷ Wszakże w najnowszym wyborze z prelekcji badaczka zaznacza: „Współczesna humanistyka dawno już przestała dzielić prelekcje na wygłaszane przed spotkaniem z Towiańskim i po nim. Mimo ewolucji poglądów Mickiewicza tworzą one koherentną całość” – M. Pi-

mesjanistycznego XX-wieczne, postoświeceniowe style myślenia i oceny, trzeba jednak pamiętać, iż wyłączamy z dyskursu całego Mickiewicza po 1832 roku, Mickiewicza-mesjanistę, który w żaden sposób dziedzictwu tak wysoko pojętego Oświecenia nie chciał nie tylko za życia, ale i po śmierci nie może sprostać jako autor. Bodaj tylko wywodzący się z młodopolskiej, neo-romantycznej tradycji Stanisław Pigoń, potem zaś Konrad Górski i Jarosław Marek Rymkiewicz akcentowali znaczenie tezy o zasadniczej roli mesjanizmu dla rozumienia nie tylko III cz. *Dziadów*, „heretyckich” *Ksiąg narodu*, lecz także *Pana Tadeusza*, publicystyki i prelekcji Mickiewicza²⁸. I to Pigoń sformułował tezę, w odniesieniu do której prezentujemy tu własne sugestie badawcze:

Kurs czwarty stanowi w budowlu *Prelekcji* odrębną całość, choć jest, jak wieża świątyni, ich organiczną częścią składową. Stosunek jego do całości jest stosunkiem wniosku do przesłanek; jest on konkluzją, szczytem i zamknięciem dzieła. Kończąc go, mógł Mickiewicz w zupełnej zgodzie z pojęciem własnego zadania ogłosić, że obowiązek jego „jako profesora rzeczy słowiańskich” został dopełniony²⁹.

Teza ta nie spotkała się z uznaniem większości badaczy, którzy raczej gotowi byli traktować IV kurs jako podyktowany okolicznościami zewnętrznymi, czyli towianizmem „wyskok” poety, co póty zachowywał trzeźwość i rozsądek, póki nie spotkał charyzmatycznego proroka Towiańskiego. Ujmując rzecz w największym skrócie – pamiętając także o elementach, które złożyły się na tę mesjanistyczną mitopeję Słowiańszczyzny – założenia naszego ujęcia prelekcji ująć wolno tak:

Są one integralną całością, nierozbitą wewnątrznie na kursy I/II i III/IV lub I, II, III i IV, choć posiadającą w wewnętrznej strukturze opowieści o mitycznych dziejach Słowian wiele szczelin, pęknięć, luk. Nadrzędnym ich elementem scalającym wywodów, tezą scalającą koordynującą, ukierunkowaną teleologicznie na – zrazu niezbyt jasną – konkluzję, jest mesjanizm, proklamujący, iż dzieje Słowiańszczyzny

wińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*, w: A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, t. I, przeł. L. Płoszewski, opr. M. Piwińska, Kraków 1997, s. 11.

²⁸ Zob. S. Pigoń, *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*, w: *Na wyżynach romantyzmu*, Kraków 1936; J. M. Rymkiewicz, *Mickiewicz czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*; W. Smaszcz, „To czas się cofnął – i odwrócił lica”. O „Panu Tadeuszu” – rozmowa z profesorem Konradem Górskim, „Poezja” 1984, nr 11/12.

²⁹ S. Pigoń, „Biesiada” Andrzeja Towiańskiego i jej komentarz w IV kursie prelekcji paryskich A. Mickiewicza, Warszawa 1914, s. 27.

mają: a) nieprzypadkową, „Boską” etnogenezę (od biblijnego Jafeta); b) ich, owych dziejów przebieg miał specjalną celowość, duchowy wymiar, którego świadectwem są pisma, pieśni, folklor Słowian; c) moment „teraźniejszy” Słowiańszczyzny to moment kluczowy, przełomowy; d) właśnie wiek XIX inauguruje proces zbawczej wobec całej Historii świata „Bożej misji” zjednoczonych między sobą i pojednanych z innymi ludami Słowian; e) finałem tego procesu będzie przemiana oblicza Ziemi, Królestwo Boże, *Civitas Dei*.

T e z a d r u g a . Prelekcje należy ujmować nie tylko z punktu widzenia ewolucji myśli, ich filozofii, lecz także, co jest nierównie trudniejsze, z punktu widzenia metamorfoz form wyobraźni Mickiewicza. Gdy patrzymy na nie z tak zarysowanej perspektywy nie tylko nie ma uskoku, przepaści, niekonsekwencji między kursami pierwszymi i ostatnimi, lecz daje się wprost dostrzec organiczną Całość, procesualnie rozwijającą się podług immanentnych założeń (mesjanizm) i z inspiracji czynników zewnętrznych. Więcej jeszcze – prelekcje okazują się zwieńczeniem długiego procesu krystalizacji i przemian mesjanizmu od III cz. *Dziadów*, *Ksiąg narodu*, przez myśl religijną *Zdań i uwag*, poprzez mesjanizm symboliczny *Pana Tadeusza* (wizja wiosny-wojny, Inwokacja, księgi XI/XII). Prelekcje paradoksalnie zarówno wieńczą zarazem wieloletnie poszukiwania historiozoficzne, jak i otwierają nowy, dojrzały etap już nie tylko refleksji, lecz i działalności polegającej na wcielaniu myśli historiozoficznej.

Należy też uwypuklić fakt, że choć poeta rozstanie się po wykładach w Collège de France z Towiańskim i Kołem Sprawy Bożej, to jednak nie przekroczy już horyzontu myśli mesjanistycznej, jaki wtedy wypracował. Mesjanistyczno-towianistyczna historiozofia, wyraźnie nacechowana providencjalizmem i aktywizmem, wzbogacona o myślenie polityczne, o rachuby geopolityczne w okresie poprzedzającym wojnę krymską – otóż to wszystko pozostanie już ostatecznym, ostatnim doświadczeniem Mickiewicza jako badacza „znaków Bożych” przejawiających się w tej, jak się wielu zdawało, chaotycznej historii ludzkości. To ta właśnie więzanka mesjanistycznych idei zaprowadzi Mickiewicza do Konstantynopola, gdzie w 1855 roku poeta spotka śmierć.

Skupmy się po kolei na elementach konstytuujących mesjanistyczną mitopię Słowiańszczyzny: na owej naukowości wykładów; na micie słowiańskim; mesjanizmie; providencjalizmie; profetycznej, a zatem totalnej (=obejmującej **całe** dzieje świata) poetyce Księgi.

Wykłady (naukowość). Sposób mówienia o dziejach Słowiańszczyzny zakorzeniony jest pierwotnie w poetyce romantycznego wykładu, znanego Mickiewiczowi jeszcze z praktyki Joachima Lelewela, z własnej działalności

wykładowej w Lozannie³⁰. Wykład taki określa pewne warunki, pod jakimi może być uznany za spełniający kryteria XIX-wiecznej naukowości: zgodność wykładu z tematem; odwołanie do źródeł historycznych lub literackich stanowiących podstawę narracji historiograficznej; logiczny, szanujący chronologię układ omawianego materiału; margines interpretacyjnej swobody mówcy ograniczany jest tylko przez stopień rewolucyjności tez ideologicznych, które prelegent zawsze jednak stawia. O ile jednak nabierają one jawnie charakteru politycznego, o tyle mówca winien liczyć się z konsekwencjami ze strony władz (zresztą tak dawniej, jak i dziś). Przy tych – przynajmniej: elastycznych – warunkach działalność wykładowa cechuje się szczególnie w XIX wieku dużą swobodą, jeśli idzie o retoryczną inwencję mówcy: dopuszczalny jest różny zakres oraz sposób stosowania figur retorycznych, ironiczny czy patetyczny ton wykładu. Skala ekspresji, widowiskowość wykładu pozostaje problemem skazanego na przyciągnięcie słuchaczy profesora³¹.

Wydaje się, iż układ i zawartość myślowa prelekcji paryskich wskazują na to, że Mickiewicz aż do III kursu zachowywał pozory zgodności treściowej wykładu z określonym przez uczelnię tematem. Piszę „pozory”, bo do badań literatury przystępował już z tezą główną, której w tytule wykładu nie było: tezą o mesjańskiej roli Polski i Słowiańszczyzny. Wszakże dopiero w ostatnich kursach, gdy ów mesjanizm uległ przekształceniu, wszelkie zewnętrzne kamuflaże misji profetyczno-mesjańskiej zostały odrzucone. Także w III i IV kursie nie nastąpiło zerwanie z naukową metodą analizy źródeł historyczno-literackich. Ich dobór był już jednak całkowicie podporządkowany narracji profety, a nie badacza. Linearny, logiczny, uporządkowany proces przedstawiania dziejów Słowian zachowują wprawdzie kursy I i II, ale już w nich narasta tendencja do *p o w t a r z a n i a* pewnych tematów, tez, motywów, które ulegają semantycznej cyrkulacji, powracają we wciąż nowych, wyższych, bardziej rozwiniętych formach. Przy tym: niezmiernie rozszerza się perspektywa gnoseologiczna prelekcji: badacz Słowian staje się badaczem całego świata w jego relacji do Boga, okazuje się także mistycznym kulturoznawcą, równie pewnie poruszającym zagadnienie

³⁰ Korzystam z pracy: V. Julkowska, *Retoryka w narracji historycznej Joachima Lelewela*, Poznań 1998. Nieocenionym źródłem informacji o ówczesnej praktyce uniwersyteckiej są tomy: D. Beauvois, *Szkołnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. I, *Uniwersytet Wileński*, t. II, *Szkoły podstawowe i średnie*, przeł. I. Kania, Rzym – Lublin 1991.

³¹ Oczywiście Mickiewicz musiał znać zapewne nie tylko francuskie wzory wykładu romanetycznego, ale też szwajcarskie i niemieckie. Mało kto nie słyszał o wykładowych dokonaniach Hegla, Schellinga (a chyba i o niepowodzeniach na tym polu Artura Schopenhauera).

nia filozofii Kanta, Hegla, czy bogów i bogiń Asyrii³², jak analizującym pojęcia własności u Greków, Rzymian czy Słowian.

„Omni-kompetencja” profesora ugruntowana została jednak nie w regułach naukowości, lecz w wiedzy, intuicji oświeconego duchowo profety, przed którym jedna po drugiej otwierają się księgi tajemnic, ujawniają nieznanne dotąd związki i analogie między odległymi, wzajem czasem nieznanymi sobie kulturami (porównajmy: wywody np. o słowiańskich nazwach bóstw greckich)³³. Oczywiście jest rzeczą, iż rozwijająca się dynamicznie z wykładu na wykład myśl mesjanistyczna nie tylko musiała doprowadzić do porzucenia reguł wykładu na rzecz spontaniczności profecji, lecz i do prób duchowej iluminacji słuchaczy. Konsekwencje były poważniejsze: głoszone tezy doprowadziły do przekroczenia przez wykładowcę nie tylko granic wolności myślowej i tolerancji politycznej, ale nawet – jak w czasach Kopernika czy Giordano Bruno – szły poza obręb innowacji metafizycznej dopuszczalnej w zeświecczonym, racjonalnym, porewolucyjnym społeczeństwie francuskim. Działo się tak choćby wtedy, gdy Mickiewicz zaczął dyskretnie, choć się z tym krył, do wykładów wprowadzać elementy metempsychozy. Było to działanie dla wielu niedopuszczalne jako akt intelektualnego samookreślenia się profesora (racjonalisty), jako czyn nowoczesnego Europejczyka, dziedzica paradygmatu myślenia postoświeceniowego; jako wreszcie idea głoszona przez Polaka, co wciąż mienił się katolikiem³⁴.

Postawmy wyraźniej tezę: już od pierwszego wykładu I kursu, gdzie poeta wyjątkowo sprawnie zakamuflował mesjanizm, następuje odejście od zbudowanej *ad hoc* na potrzeby opinii publicznej (i politycznej) *quasi*-historiografii do poetyki najpierw mityczno-mesjańskiego wywodu, potem do poetyki właściwej profecji mesjanistycznej, a wreszcie do poetyki Księgi, tekstu natchnionego³⁵, posiadającego wszecheksplikujący, zbawczy wymiar. Naukowe czy nawet popularyzatorskie ambicje Mickiewicza, którym dawał

³² Zob. wywody Mickiewicza o Asyrii w wykładzie VI kursu III (Asyryjczycy w toku zupełnie fantastycznego wywodu zostają uznani za protoplastów dzisiejszych Serbów).

³³ Zob. wykład XIV kursu III: „A zatem najdawniejsze mitologie, indyjska i grecka, nabierają życia i stają się przystępne, gdy się je przełoży, że tak powiem, na mowę słowiańską” (XI, s. 271).

³⁴ Por. Z. Mitosek, *Mickiewicz, Napoleon i Francuzi*, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 1, s. 25 [o micie napoleońskim w prelekcjach]: „Wychowani na tradycjach racjonalizmu, zarażeni republikańskimi ideami Wielkiej Rewolucji, żyjący w ustroju parlamentarnym intelektualiści, tworzący wspólnotę, którą Michelet określił jako *la France pensante*, nie byli w stanie tego zrozumieć”.

³⁵ Jest to osobny problem do omówienia: jak prelekcje paryskie – poza tym, że były stenografowane – stawały się „plotką”, tekstem fragmentarycznie odnotowanym w listach, publicystyce. Że było to „pełne” życie mitu – świadczą przywołane tu teksty parodystyczne.

upust jako prelegent i wykładowca, harmonijnie przeobraziły się w wyobraźni pisarza w poczucie misji, w kerygmat, czyli...

słowo, które w imię Boga i na mocy prawowitej misji zleconej przez Boga i Kościół jest głoszone zarówno wspólnocie wierzących (kazanie), jak i jednostce (celem „napomnienia” albo „zbudowania”) jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa i które w sytuacji wzywanego skutecznie uobecnia to, co właśnie jest przepowiadane³⁶.

Historiografia okazała się formą wykorzystaną jako fundament mesjanistycznej historiozofii. To przejście opisu dziejów Słowian w wizję misji Słowiańszczyzny nie jest nigdzie gwałtowne, raczej gwałtownie narasta w kursach III i IV. Już inicjacyjny wykład pierwszego kursu zdradza wszystkie cechy myślenia (wyobrażania) historiozofa-mesjanisty, a nie uczonego slawisty-historiografa.

Wskazaliśmy na retoryczną wolność profesora XIX-wiecznego, który (choć nie zawsze) mówił raczej wzniosłe i z zapamię. Tkwił w tym oczywiście element wybuchowy, rozsądzający logiczną strukturę wykładu. Jeśli został on wcześniej napisany – a tak raczej nie było u Mickiewicza, który dosłownie głośił – emocjonalna, retoryczna strona odgrywać mogła jednak mniejszą rolę. Gdy orator wygłaszał wykład – w naturalny sposób pozwalał się porwać przez temat, język, okoliczności. Każde słowo Mickiewicza było więc w określony sposób zdeterminowane: przez kształt (mitu) tego, co powiedział w poprzednich wykładach; przez okoliczności zewnętrzne (odbiór wykładów, wydarzenia polityczne); przez słuchaczy reagujących tak czy inaczej na wykład; przez wyjątkowo trudny do uchwycenia irracjonalny pierwiastek wewnętrzny (osobiste preferencje mówcy, reguły rządzące przypominaniem, wyobrażnią); przez język (francuszczyzna jako oporna materia)³⁷; przez metalogikę wyobraźni mesjanistycznej – był to nadrzędny czynnik, pozytywnie modyfikujący, scalający logos mówcy: jego

³⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 175.

³⁷ Na trudności językowe Mickiewicz zwrócił uwagę w I wykładzie I kursu (VIII, s. 14); powrócił do nich w ostatniej prelekcji IV kursu: „Panowie! Nie mówię dobrze waszym językiem: nabyłem go jedynie przez używanie. Tak nauczyli się go emigranci, tak się go uczy wasz lud. Wyrażam się z trudnością: często w potocznej rozmowie płacę się w zdaniach, brak mi właściwego wyrazu; a jednak w tym języku, ze wszystkich, jakie znam, najtrudniejszym, w języku, którego nigdy nie studiowałem, przyszło mi mówić przed publicznością Collège de France!” (XI, s. 496). Więc wada i trudność – słaba znajomość francuszczyzny – stała się zaletą, mitycznym argumentem: Mickiewicz mówił językiem francuskim – wprawdzie chropawym i niegramatycznym – ale takim, jakiego używa lud.

sposób myślenia o świecie, człowieku, o historii w relacji z Bogiem (Opatrznością). To mesjanizm pozwalał zachować w miarę spójny porządek patrzenia na referowane zagadnienia. Nawet porwany przez emocje profesor-profeta pozostawał w ramie i w rytmie providencjalistycznych wyobrażeń o świecie. W tym właśnie kręgu wyobrażeń trwał także ten Mickiewicz-filolog, który oddawał się czasem żmudnej egzegezie tekstów literackich, z pozoru nic z mesjanizmem nie mających wspólnego.

Naukowość wykładów Mickiewicza była więc raczej postulatem historiograficznym, ofiarą, jaką czynił on przez jakiś czas z mesjanistycznej myśli, ku której się rwał, skłaniał. Uprawiał zawód profesora tak długo, jak długo nie pojawiała się perspektywa historiozoficznej, mesjańskiej Pełni: mit Słowiańszczyzny. Tworzył więc już potem, od tego przełomowego momentu wygłaszał na żywo słowiańską mitopcję z mesjanistyczną tezą, oczekując tego, jakie szczegółowe koncepcje mu się wyjawia, objawia. Gdy zaś te dostrzegł – mógł spokojnie, przebiegłszy wyobraźnią dzieje Słowian od Księgi Genezis po Księgę własnych objawień, zakończyć pracę wyjawiania celów i tajemnic dziejów. I ogłosić, że w osobie Towiańskiego zagościł na Ziemi kolejny mesjasz.

A jednak owa wykładowa forma – w zespoleniu z *quasi*-naukowością – okazała się także w znamienny sposób ocalająca dla mesjanisty. Wygłaszanie przez cztery lata cotygodniowych prelekcji narzuciło myśleniu dyscyplinę, rytm tygodniowych, duchowych „oddechów” (prace koncepcyjne nad wykładami) i „wydechów” (mówienie). Oczywiście – nie zawsze profesor był należycie przygotowany, nie zawsze miał siłę i ton, by przemawiać – ale wtedy nieodmiennie wesprzeć się mógł duchem improwizatorskim, rozwijając jedno z zagadnień mesjanizmu, którego głębie ujawniły się jego wyobraźni. Więcej – można rzec, iż funkcja, rola, *ethos* profesora zostały na końcu całkowicie wchłonięte przez misję profety.

Mickiewicz wypisał się – co deklarował w I wykładzie I kursu – z dziedzictwa, tradycji wielkich wykładowców i wpisał się w funkcję posiadającą inne antecedencje, znaczenia kulturowe, czyli w funkcję prorocką³⁸. Naj-

³⁸ Sposób mówienia, spisywanie prelekcji, poczucie misji – wszystko to upodobiło Mickiewicza w jego wyobraźni raczej do starotestamentowego proroka, niż profesora. A sceptycy z tego sztychili. Por. *Praktyczny słownik biblijny*, opr. A. Grabner-Haider, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 1057, hasło *Prorocy piszący*: „(...) to więksi i mniejsi prorocy, których działalność została spisana w księgach ST. Księgi te podają imię proroka i czas jego działalności (okres) i zawierają zbiory sentencji, relacje samych proroków i relacje osób drugih, które najczęściej zostały spisane przez współczesnych, a niekiedy przez samych proroków (Iz 30, 8-15; J 29) albo zostały przez nich podyktowane (Ir 36, 4. 32)”.

pierw więc mówi, a potem – świadom, iż jest słuchany, że spisywane są jego słowa – troszczy się raczej o dzieło Ducha, niż o swoje, spisane przesłanie. Gdyby nie rygor rytmu prelekcji, cotygodniowy i coroczny, zapewne nie otrzymalibyśmy nigdy tak wspaniałej mówionej-spisanej mitopei, opowieści mitycznej, która snuje się często spontanicznie, tworzy na gorąco, samorzutnie rozwija. Jest bowiem modelowana, dyscyplinowana (co za paradoks: irracjonalna myśl religijna jako czynnik stabilizujący wywód) przez mesjanizm, a równocześnie ucieka, wyrывa się samemu mówcy ku coraz bardziej generalnym, kosmicznym wnioskom.

Ośmielę się twierdzić, że gdyby nie reżim rytmicznej kwantyfikacji czasu w cyklu tygodniowo-rocznym – wykłady w tej wspaniałej, wewnętrznie zdynamizowanej formie nigdy by nie powstały. Gdyby nie najbardziej nieromantyczny, zewnętrzny czynnik: czyli regularność z założenia naukowego i informacyjnego wykładu, nie rozwinęłaby się ta wspaniała mitopeja, opowieść zbudowana z mitów, zawierająca zarówno dramatyczny opis dochodzenia mówcy przez analizę rozmaitych tekstów do konkluzji, jak i całkowicie mesjańską konkluzję mitu słowiańskiego w IV kursie.

3. Modyfikatory wykładu

Nie ulegając tyranii tezy, iż tekst humanistyczny winien unikać schematycznych ujęć złożonych problemów, spróbujmy naszkicować, a potem opisać zespół relacji między mówcą a słuchaczem, grupę czynników modyfikujących wykłady Mickiewicza. Ujęcie relacji: mówca – odbiorca prelekcji, jakie proponujemy, obejmuje sytuację, w której zmieniający tezy swojej historiozofii Mickiewicz przemawia do zmieniających się słuchaczy na przestrzeni niemal czterech lat: od wykładu inauguracyjnego pierwszego kursu do wykładu finałowego w kursie czwartym. W tym czasie treść i formę wykładów Mickiewiczowskich kształtuje aż czternaście różnych czynników (= **modyfikatorów**) takich jak: mesjanizm, czynniki wewnętrzne (przekonania, treści pamięci), logika wywodu w ramach kolejnych wykładów, reakcje publiczności, język (francuski), sposób prowadzenia narracji, czynniki zewnętrzne, polityczne, wizja celów całego kursu, obraz celów całej misji profesora-profety, ograniczenia czasowe wykładu, znajomość i sposób odniesienia się mówcy do tradycji wykładowej, irracjonalne czynniki symboliczne, rodzaj interpretowanych tekstów.

Czynniki określające to, co i jak mówi poeta-profeta w jednym z wykładów „środkowych” kursu, można opisać jako zestaw – skomplikowany –

modyfikatorów, których oddziaływanie jest mniej czy bardziej uświadamiane przez mówcę, w różnym też stopniu przezeń z rozmysłem opanowywane.

Modyfikator *providencjalistyczno-mesjanistyczny*: Mickiewicz od pierwszego do ostatniego kursu myśli o dziejach Słowian w kategoriach misji Bożej. O ile providencjalizm jest aksjomatem myśli Mickiewiczowskiej, o tyle – o tym potem powiemy – mesjanizm ulega rekonceptualizacjom; nigdzie jednak Mickiewicz generalnie tego horyzontu refleksji mesjańskiej nie opuszcza: tak więc zarówno filozofię Hegla i Cieszkowskiego, jak również wszystkie inne fakty, teksty, wydarzenia wartościuje, tłumaczy z punktu widzenia ich mesjanistycznej wymowy.³⁹

Modyfikator *tego, co wypowiedziane*: każdy następny wykład po inauguracyjnym winien uwzględniać „to, co powiedziano” w poprzednim, we wszystkich poprzednich wykładach. Ta presja już wcześniej konstruowanych mityczno-historiograficznych tez i sugestii kreuje kolejne wykłady w I i II kursie. W kursach II i III daje się zaobserwować tendencję do przewartościowania poszczególnych wykładów i całych kursów poprzednich. Ich resematyzacja, uznanie za wprowadzające lub wstępne opiera się na przekonaniu, iż dopiero w III i IV kursie profesor-profeta zyskuje najwyższy, towianistyczno-mesjański stopień oglądu metalogiki dziejów.

Modyfikator *wewnętrzny*. Stanowi go cały zestaw subiektywnych czynników, takich jak: sposób działania pamięci, nieuświadomione predykcje do takich czy innych figur myślowych, typ przyswojonej erudycji, sposoby korzystania z niej, sfery tabu oraz sfery obsesyjnie powracających tematów, konstrukcja psychiczna, typ duchowy Mickiewicza⁴⁰, doświadczenia oratorskie (negatywne i pozytywne). Niewątpliwie Mickiewicz pod każdym z wymienionych względów był mówcą bardzo specyficznym, posiadałym choćby doświadczenia improwizatorskie, poetyckie, dramatopisarskie, ale już nie mającym: beletrystycznych, epickich skłonności w prozie.

Modyfikator *odbiorcy*: opisuje on reakcje, liczebność, „rozpoznawalność” publiczności. Istotny był jej sposób słuchania, a także nastawienie

³⁹ Pytanie zasadnicze: czy myśl religijna IV kursu to wciąż jeszcze refleksja providencjalistyczno-mesjanistyczna, odwołująca się bodaj pośrednio do Biblii, czy też już jakaś zupełnie nowa teozofia, doktryna religijna?

⁴⁰ Wiele uwag o charakterze Mickiewicza, także o tym jak Mickiewicz „wyszedł z >wieku kłęski<, stając się uczniem Towiańskiego”, w: J.-Ch. Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz. Studium psychologiczne*, przeł. A. Kuryś, K. Marczeńska, Warszawa 1996, s. 65-67. Nie wiem, czy – skoro istnieje psychologia twórczości – można gdzieś znaleźć psychologów mówienia, ale właśnie dyskusja z tej perspektywy nad całymi prelekcjami, przemianami prelegenta wydaje mi się twórcza.

do mówcy, pełne napięcia w pierwszym wykładzie, a potem ulegające skomplikowanym zmianom z kursu na kurs. Oczywiście można mówić o wzajemnym oddziaływaniu mówcy i słuchaczy, o kreowaniu, manipulowaniu, wpływaniu ze strony Mickiewicza na odbiorców. Jednak tylko z pozoru relacja nadawca – odbiorca jawi się jako asymetryczna, z przewagą prelegenta-kreatora. Musiał to być układ od początku samozwrotny, w którym myśl mówcy, jak echo, powracać doń miała od słuchaczy. Poświadczają to skrajne eksperymenty Mickiewicza w finale prelekcji, kiedy od słuchaczy wymagał deklaracji wiary, prowadząc równocześnie żywą propagandę towianizmu:

Ci spomiedzy Polaków i Francuzów – woła w prelekcji X z IV kursu – którzy to objawienie widzieli wcielone, którzy widzieli i uznali, że ich Mistrz istnieje, niech mi odpowiedzą: tak czy nie?

(Ci, do których zwrócone wezwanie, powstają i odpowiadają: Tak). (XI, s. 454)

Oczywiście z praktyką wykładową nie miało to nic wspólnego. Przypominało raczej rolę trybuna, proroka, prestidigitatora i socjotechnika w jednej osobie.

Modyfikator *języka*: język francuski stanowił oczywiste wyzwanie dla Mickiewicza, co sugerował on inaugurując wykłady. Niewątpliwie jednak współkreował komunikat, na przykład stawiając przed Mickiewiczem wewnętrzny wymóg komunikowalności, jasności przekazu. Francuszczyzna stała się – w sposób dla mówcy nieuświadomiony na początku – niejako polem pierwszej syntezy ducha francuskiego i słowiańskiego. Nieujętą zrazu intelektualnie figurą mesjańskiej misji Francji i Słowian. Sytuacja lingwistyczna profesora-sławisty przypominała obcowanie z ruinami wieży Babel. Nie dość, że mówił w obcym języku, to na sali spotykał przedstawicieli różnych ludów, mówiących słowiańskimi i niesłowiańskimi językami. Prace naukowe, z których korzystał, były wielojęzyczne. Źródła, do jakich się odwoływał, pisane były tak w starocerkiewnosłowiańskim, jak i w czeskim czy rosyjskim. Dopiero już nie symboliczne, ale mistyczne wywody etymologiczne zaprowadziły ład w tym językowym rumowisku, ład specyficzny: nienaukowy, ale duchowy. Profesor ukazał słuchaczom tajemne, głębokie, duchowe związki między językami.

Modyfikator *narracji* – każde mówienie tego typu jak to Mickiewicz rozwija się „spontanicznie”, podług immanentnych reguł, których sam mówiący sobie nie uświadamia. Oracja rządzi, mówi oratorem; narracja oratora zawłaszcza czasem władzę panowania nad słowem i jego samego; w rzadkich chwilach poruszenia, wzniosłości, natchnienia mówca staje się profetą, medium przekazującym Słowo Boże; formułując tę tezę inaczej: słowo mówi się samo; to struktury języka narzucają wtedy podmiotowi kierunek i sposób mówienia. Specjalny przypadek takiego mówienia mówcą

przez język to wypowiedzi autotematyczne Mickiewicza, czyli te o słowie, języku, o jego głębokich, symbolicznych strukturach i znaczeniach.⁴¹

Modyfikator z e w n ę t r z n y: ogół czynników zewnętrznych wobec momentu i miejsca mówienia, które wpływają – niejako w przerwach międzywykładowych – na przekaz. Są to: osobiste doświadczenia mówcy, wydarzenia polityczne, komentarze, oceny dotychczasowych wykładów, kreatorskie, manipulatorskie zabiegi wobec mówcy; wreszcie traumatyczne lub metanoiczne doświadczenia Mickiewicza. Cokolwiek mówić by o tej sferze, stanowiła ona nie główny, lecz sekundarny, poboczny, ale niezwykle istotny element sytuacji mówcy i słuchaczy. Prymarna była jednak sytuacja żywego słowa, bezpośredniego kontaktu mówcy i odbiorców; sytuacja ewoluująca podług własnych, choć nieprzypadkowych praw i determinant (mesjanizm). Relacja katedra – rzeczywistość zewnętrzna była niezwykle złożona. Wykłady rozwijały się najpierw według immanentnej logiki. Towianizm ośmielił Mickiewicza, dał prelekcjom impuls „kerygmaticzny”, pozwolił przezwyciężyć mesjańskie aporie, ale – jako doświadczenie „silniejsze” – wykorzystawszy sytuację prelekcyjną – i prelegenta zwyciężył, zmuszając go w chwili najwyższego tryumfu idei oraz egzaltacji wiary do zakończenia wykładów.

Modyfikator celu pojedynczych kursów – Mickiewicz, wygłaszając kolejną lekcję, musiał poniekąd brać pod uwagę logiczną i symboliczną architekturę całego kursu, jego kodę, czyli wykład ostatni, który wobec poprzednich bywał mniej lub bardziej konkluzyjny (najbardziej: summa całości w wykładzie finalnym IV kursu). Myślenie w kategoriach struktury, którą wypełnia się treścią, poniekąd określało, o czym i jak długo mówił Mickiewicz w kolejnych wykładach. Poświęcenie na przykład dwóch kolejnych wykładów jednemu wydarzeniu – choćby literaturze polsko-syberyjskiej lub Stefanowi Garczyńskiemu – świadczyć mogło zarówno o kryzysie epopeicznej narracji, jaki i o tym, że osiąga ona apogeum, że koncentruje się właśnie na jakimś kluczowym momencie. I odwrotnie: marginalizacja zjawiska, tekstu, autora, wydarzenia mogła poświadczyć niechęć do niego lub... świadczyć o braku kompetencji, materiałów i literatury przedmiotu (zadajmy trudne pytanie: o czym Mickiewicz specjalnie milczał, nie

⁴¹ To samo zjawisko (języka, który mówi mówcą) można jednak opisać, odwołując się do starej topiki otrzymania daru słowa, zapłodnienia logosem. A. E. Naumow omawiając ten topos (dz. cyt., s. 31-34), przywołuje przypadek św. Romana zwanego Pieśniarzem (*Melodes, Sladkopěvec*): „Objawiła mu się bowiem święta Boża Rodzicielka we śnie wieczorem przed Chrystusowym Narodzeniem, podała mu zwój pisma i kazała zjeść. Gdy przełknął zwój, obudził się natychmiast (...), wszedłszy na ambonę, zaczął przemawiać i bardzo melodyjnie zaśpiewał pieśń: *Dziewica rodzi dzisiaj Władcę natury.*” (s. 32).

mówił?). O czym Mickiewicz wiedział (z dziejów Słowian), o czym też mógł powiedzieć, lecz mówić nie chciał, nie powiedział lub powiedział marginalnie – to powinno być przedmiotem zastanowienia.

Modyfikator celu całości zadania prelekcyjnego, misji mesjanisty. Bez wątpienia już w pierwszym wykładzie I kursu stawiał sobie Mickiewicz jako mówca cele. Sugerujemy: były one i jawne, i kamuflowane. Cele te z całą pewnością zmieniały się z kursu na kurs tym wyraźniej, im mniej krył się poeta z mesjanistyczną historiozofią. Cel początkowy – czyli ukazanie duchowej logiki dziejów Słowian – wyewoluował jednak w zupełnie już nienaukową misję mistyka, który głosi Słowo Boże (w wersji własnej i mistrza Towiańskiego). Minimalistyczny cel początkowy uległ przeobrażeniu w profetyczne Dzieło Boże o zakroju kosmicznym. Horyzont teleologii całości wykładów pojętych jako misja ulegał więc znaczącej, hiperbolizującej go przemianie. Zrazu niewyraźny – stał się w kursie IV jasnym poczuciem uczestnictwa mówcy i tym samym słuchaczy w Objawieniu.

Modyfikator temporalny: okazał się on fundamentalny dla samego faktu – jednak! – wygłoszenia spisanych w pięciu tomach wykładów. Przyśpieszenie kwantum czasu w złożonej socjotechnicznie, komunikacyjnie sytuacji cyklicznego, kursowego wykładu pozwolił w dość nieoczekiwany sposób wydobyć z myśli i wyobraźni Mickiewicza ostateczny obraz dziejów, obejmujący również soteriologicznie i eschatologicznie rozumianą przyszłość. Był to więc obraz charakterystyczny dla Księgi, obejmującej opis Początku, Alfę, *Archè* oraz Końca Czasów, Omegi. Prelekcje paryskie to z wielu względów – jak razem wszystkie części *Dziadów* – dzieło i pełne, spełnione – i zarazem otwarte, fragmentaryczne, wewnętrznie „koherentnie-niekoherentne”.

Modyfikator tradycji: przystępując do wygłaszania prelekcji prelegent świadomie i nieświadomie odnosił się do tradycji wykładowej (Lelewel, Hegel, Michelet), do własnych doświadczeń oratorskich, do tradycji kształtowania syntetycznej narracji historycznoliterackiej, historiograficznej⁴²; do znanych mu syntez historii Polski, historii narodowych piśmiennictw, do pierwszych prezentacji literatury i historii Słowiańszczyzny (Szafarzyk)⁴³. Na płaszczyźnie zaś

⁴² Zob. dawniejsze rozważania: J. Topolski, *Nowe idee współczesnej historiografii*, Poznań 1990, szczególnie *Część Druga. Metodologiczne problemy syntez historycznych*, tu: s. 171 (o „modelu >ufilozoficznionej< historii powszechnej” *à propos* Lelewela).

⁴³ M. Piwińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*, w: A. Mickiewicz, dz. cyt., s. 11-12: „Tak można czytać również prelekcje paryskie. Jako mit nowożytny – czy raczej: mit dla nowożytności, w którym ma ona rozpoznać swą sytuację, cierpienia, pragnienia nie przez rozumną analizę faktów, lecz inaczej: słuchając dziwnej, strasznej i pełnej tajemnych znaczeń historii Słowian, a zwłaszcza Polaków.”

czysto aksjologicznej określał się wobec *ethosu* profesora-wykładowcy, jaki znał z przeszłości, jaki dostrzegał wokół siebie u kolegów profesorów. Świadomie dokonał też transgresji tego *ethosu* w kierunku powołania profetycznego.

Modyfikator symboliczno-irracyjny: na sytuację obecności wśród słuchaczy romantyka takiego jak Mickiewicz składało się często wiele nieuświadamianych przez owych słuchaczy symboliczno-subiektywnych czynników, które z kolei dla profesora mogły być arcyważne. Jeśli się zna bodaj nieco sposób myślenia Mickiewicza, wtedy można sobie wyobrazić, iż to, że kursy zaczynały się przed Bożym Narodzeniem, miało dla niego sens symboliczny: wewnętrzny (bo zaczynał proces duchowej pracy, przemiany) i zewnętrzny (ze słowem poety i profety przychodziło na świat Słowo Objawione, ukazywały się cele finalne losów Słowiańszczyzny, ba, całej ludzkości). Podobnie w okresie towianistycznym znaczący mógł okazać się właściwy ton duchowy, nastrój ducha mówcy, wsparcie od „duchów”, w imieniu których mówił⁴⁴. Niebagatelny w ogóle był, jak się zdaje, fakt, iż perorował Mickiewicz w stolicy Francji, którą uważał – to kolejne symboliczne u niego wyobrażenie centrum, osi kosmosu – za stolicę świata, gdzie stykają się ludy, plemiona wszystkich części globu.

Teoretycznie tu zrekonstruowana sytuacja mówcy, a także czynniki ją kreujące, wymagały niemałego hartu ducha od prelegenta. Tworzyły ją elementy stałe, wpływające modulująco, kreatywnie, porządkująco na prelekcje (mesjanizm, rytm wykładów), elementy poniekąd chaotyzujące, prawie niszczycielskie (zmieniająca się publiczność, okoliczności zewnętrzne, opinie krytyczne), i te, które w ogóle tylko częściowo poeta sam sobie uświadamiał: własne predyspozycje, doświadczenia, formy wyobraźni. Wśród pierwszorzędnych czynników modyfikujących i kreujących narrację prelekcji wymienić trzeba jeszcze teksty oraz fakty, które poeta poddawał egzegezie.

Modyfikator tekstu i faktu. Trzeba wyraźnie powiedzieć, iż figury myślenia, wyobrażania, jakie stosował Mickiewicz, uruchamiały taką relację między egzegetą a tekstem, która modyfikowała i jedno, i drugie: wzbogacały profesora o symboliczny materiał egzemplifikujący mesjanistyczne tezy, a przy tym nie tylko odkrywały nowe pola życia duchowego Słowian (pamiętniki, wieszczby)⁴⁵ lub marginalizowały inne (choćby folklor – który u

⁴⁴ O tonie i praktyce życia towianizmem: K. Rutkowski, *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Sprawy Bożej*, Paryż 1989; D. Siwicka, *Ton i bicz. Mickiewicz wśród towiańczyków*, Wrocław 1990.

⁴⁵ M. Piwińska, dz. cyt., s. 19: „Najmniej interesował go w kulturze polskiej słowiański fundament, czyli folklor. Odkrywał złoże leżące pomiędzy literaturą wysoką i ludową; tam szukał rodzimości: w pieśniach, pamiętnikach polskich, w wieszczbach.”

innych romantyków czy panslawistów, takich jak Štúr, był absolutyzowany⁴⁶), ale wydobywały z opatrzonych dzieł i „o-myślanych” tekstów klasycznych nowe ich konteksty, skryte znaczenia, nieznane dotąd głębie. Mówca stworzył najpierw zupełnie oryginalną hermeneutykę tekstów. A potem, w dwu ostatnich kursach, przekroczył horyzont hermeneutyczny, czyniąc krok w stronę narzucającej analizowanym dziełom profetyczne sensy, strategii lektury objawicielskiej.

Modyfikator *autointerpretacyjny*. Mickiewicz należał, jak niemal wszyscy wykładowcy, do grona autorów i osób z dorobkiem twórczym. Różnił się jednak od innych profesorów tym, iż był to dorobek poetycki, a nie naukowy. *Historii polskiej*, jak wiemy, nie skończył Mickiewicz także dlatego, że nie był profesjonalnym historykiem. Do niezwykle interesujących kwestii należy to, jak ta poetycka formacja jego wyobraźni, jak pamięć własnych dzieł oraz zawartych w nich konstrukcji myślowych wpływały na wykłady. Na drugim zaś biegunie – intrygujące jest, jak zmieniający się kształt myśli mesjanistycznej wpływał na reinterpretację dawnych dzieł Mickiewicza i ile z tych reinterpretacji udzielał mówca słuchaczom. Wszakże nie jest przypadkiem, że zakończył Mickiewicz ostatni wykład IV kursu wizją „męża straszego”, „namiestnika na ziemskim padole” z III części *Dziadów*.

Czyżby więc dokonał się u myśliciela jakiś regres wyobraźni, skoro przywołał w 1843 roku swój dramat z 1832 roku? Nie. Powrót ten jest charakterystyczny dla takiej struktury wyobraźni romantycznej, która postępowo duchowy wyobraża sobie na kształt spirali, wznoszącej się kolistą ku górze. Każdy powrót do wcześniejszych wyobrażeń, świadczący o niezwykłej stałości, sile wyobraźni, dokonuje się już na wyższym poziomie „życia ducha”. Jest progresem, wzniesieniem, lotem w sferę, której, posługując się wtedy tymi samymi słowami (choćby: „mąż Boży”), poeta wiele lat wcześniej nie mógł jeszcze sobie przedstawić, wyobrazić, uwewnętrznić. Zatem powracając do przeszłości, gdy wyobrażenia dokonywała nawrotu kolistego do znanych już figur i wyobrażeń – to nie nonsens! – myśliciel osiągnął postęp. Cytując dzieło przeszłości, mówił językiem przyszłości. Robiąc z pozoru krok wstecz, zarazem szedł naprzód i wznosił się na wyższy poziom.

⁴⁶ L. Štúr, *O ludowych pieśniach i podaniach plemion słowiańskich*, w: *Wybór pism...*, s. 280: „Nie ma nad Słowian śpiewniejszego narodu na świecie”. Ze Štúrem-panslawistą, apologetą folkloru słowiańskiego, Mickiewicz by się nie zgodził, jakkolwiek i on doceniał meliczny aspekt poezji.

4. Metamorfozy mesjasza

Postawiona tu teza, iż prelekcje paryskie są mesjanistyczną mitopeją Słowiańszczyzny (a ostatecznie – co za rozmach – ludzkości!), wymaga kolejnych dopowiedzeń: po określeniu determinant sytuacji wygłaszania wykładu można próbować przybliżyć figury wyobraźni, za pomocą których Mickiewicz myśli historię.

Mesjanizm jest tu figurą pierwszoplanową. Uznajemy w naszej koncepcji, że jest on „stałą”, niezmiennikiem wyobraźni Mickiewicza od 1832 roku. Na jego rozumienie zasadniczy wpływ ma uznanie, iż: a) czasy, w których żyje mesjanista, są epoką szczególną z punktu widzenia Boskiej logiki dziejów; b) Bóg sprawuje nad dziejami opatrnościową opiekę, ingeruje w nie, określa specjalne strefy czasu, *kairoi*, kiedy na ziemi zachodzą zbawcze wydarzenia; c) Bóg powierza soteriologiczną misję odkupienia, zbawienia, przemienienia dziejów ludzkości lub wybranej grupy określonym: narodom, mężom Bożym, państwom, społecznościom, wspólnotom religijnym; d) efektem misji mesjanistycznej prowadzonej przez owego naznaczonego prze Boga mesjasza jest przemiana rzeczywistości historycznej lub jakiejś fazy rzeczywistości ludzkiej (Słowacki)⁴⁷.

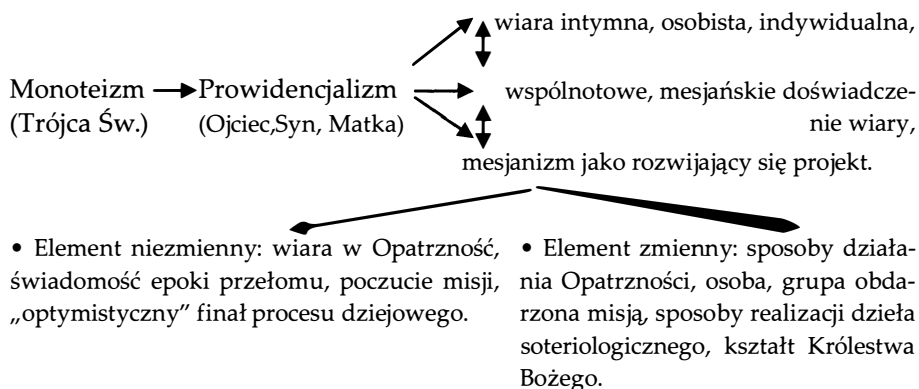
Wyrażnie oddzielmy też w naszym wywodzie mesjanizm od misjonizmu, zakładającego kulturalne, historyczne, polityczne albo nawet duchowe odrodzenie bez sankcji przyzwolenia, bez misji otrzymanej od Transcendencji. Dopowiedzmy, że mesjanizm traktujemy w odniesieniu do Mickiewicza i romantyków polskich nie tylko jako ideologię, historiozofię, myśl religijno-filozoficzną *etc.*, lecz ponadto jako złożony system głęboko uwewnętrznionych wyobrażeń, stale ewoluujący dzięki swej wewnętrznej strukturze. Mesjanizm zawiera bowiem zarówno pewien element obiektywny, niezmienny, jak i element fluktuacyjny, podlegający przemianom w zależności od okoliczności zewnętrznych. Dla mesjanisty zmiana pojęciowa, jakiej dokonuje on rozwijając w dłuższym czasie swe koncepcje, jest zresztą zawsze tylko przybliżeniem ostatecznej, pełnej wizji symbolicznej lub koncepcji.

Jest faktem zupełnie zapoznanym, jakby ignorowanym nawet, że mesjanizm stanowi nie tylko komunikowalny intersubiektywnie zespół przekonań ideologicznych, historiozoficznych itp., lecz także niezwykle głęboko, intymnie

⁴⁷ W klasycznych definicjach mesjanizmu akcentuje się przemianę ziemskiej rzeczywistości dzięki mesjańskiemu dziełu. Otóż to myślenie nie ma zastosowania do wyobrażeń Słowackiego, gdzie przemiana Ziemi-materii w Nowe Jeruzalem ma charakter procesualny, a kolejny etap przybliża moment pełnego przebóstwienia.

przeżywaną filozofię egzystencji emigrantów. Staje się wtedy najbardziej osobistym, religijnym aspektem wiary tych rozrzuconych po świecie wygnańców, głęboko wpływającym na ich całe duchowe, a nie tylko polityczne życie. Jest typem z wiarą uwewnętrznionego, misjonarskiego przekonania, hierarchią wartości, praktyczną etyką, wreszcie sposobem przezwyciężania najgłębszej, ontologicznej samotności w relacji z Bogiem-Opiekunem-Ojcem, z Bogiem, którego na przykład odsłania ludzko-Boska twarz Maryi, Matki Boga. Jak to ważne dla romantyka, emigranta, który konstytutywnie odczuwa swą samotność, który wydarty jest z ubóstwionej przez wyobraźnię wspólnoty stron rodzinnych – na próżno po raz kolejny dowodzimy.

Nie można być mesjanistą, nie wierząc w Boga – i to jeszcze w Boga, który ma nie tylko groźną twarz Pana Dziejów, lecz ludzkie oblicze Ojca i Zbawiciela, wcielającego się przez Matkę.



Mesjanizm ma więc, że tak powiem, swój idealny wzór, stały zespół fundamentalnych przekonań, ale także zewnętrzny kształt dyrektyw i zespołu idei, które praktycznie się głosi, realizuje w życiu i uznaje za objawione. W wymiarze egzystencjalnym – jako typ wiary intymnej – myśl mesjańska również posiada swój niezmienny pierwiastek ufności w Bogu, wszakże już na poziomie sposobu manifestowania, przeżywania może ta wiara różnić się u poszczególnych mesjanistów. Wiara wewnętrzna – teoretycznie – winna się pogłębiać wyobrazeniowo, przekładać na coraz szersze obszary wyobrażeń o świecie, co może skutkować przemianami form okazywania jej

mesjańskiego doświadczenia⁴⁸. Trudno o bardziej spektakularny przykład, niż konfrontacja – już mesjanistycznych! – tez I kursu prelekcji paryskich z mistyczno-towianistycznym kursem IV tychże wykładów.

Otóż choć ten idealny rdzeń mesjanizmu historiozoficznego i mesjanizmu jako typu wiary (filozofii, teologii, typu egzystencji nawet) u Mickiewicza nie ulega zmianie zasadniczej⁴⁹, to praktyczny jego kształt, a więc tezy obu mesjanizmów określające arcyważne zresztą szczegóły, ciągle się zmieniały, podobnie jak wewnętrzny i zewnętrzny sposób przeżywania tej wiary. Z powstrzymującego emocje profesora Mickiewicz przeobraził się w – niech będzie to powiedziane z ironiczną przesadą – kaznodzieję-iluminata, wreszcie w proroka, zachowującego się gwałtownie, z egzaltacją głoszącego Słowo. A istota tego Słowa – z pozoru niezmienna – ulegała od 1832 roku metamorfozom modyfikującym sposób rozumienia i objawiania misji mesjańskiej. Po mesjanizmie narodowym, polonocentrycznym *Ksiąg narodu*, po profecji III cz. *Dziadów*, po mesjanizmie symbolicznym *Pana Tadeusza* i mesjanizmie praktycznym, doraźnym, politycznym artykułów publicystycznych punkt wyjścia I kursu prelekcji był także mesjanistyczny, lecz z wyrażonym – co stanowiło nowość – odcieniem słowiańskim czy słowianocentrycznym⁵⁰. Takie właśnie zresztą ciągle i wciąż nowe dookreślenia misji soteriologicznej wybranej grupy niejako narzucał temat wykładów: *Literatura słowiańska*. Przemiany mesjanizmów w myśleniu Mickiewicza – będzie to kiedyś wymagało wysubtelnienia – wyglądają następująco:

⁴⁸ A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1830–1864*, wybór, wstęp, przypisy A. Walicki, noty A. Sikora, A. Walicki, opr. tekstów J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 45: „Mówiąc najogólniej, >mesjanizm< to religijna wiara w zbawiciela, który nadejdzie po okresie katastrof i zbawi cierpiącą ludzkość od zła. Zbawicielem tym może być jednostka (mesjanizm osobowy) lub wybrana zbiorowość (sektą, grupa etniczno-wyznaniowa). W swej klasycznej postaci mesjanizm łączy się z millenaryzmem, tj. wiarą w zbiorowe zbawienie ziemskie, czyli Królestwo Boże na ziemi. W każdym wypadku jest on oczekiwaniem wielkiej przemiany życia ziemskiego, a więc oczekiwaniem zbawienia nie w zaświatach, lecz w świecie, nie >nad historią<, lecz w historii”.

⁴⁹ Elementem rozsadzającym mesjanizm – obecnym w myśli Mickiewicza i Towiańskiego – była **metempsychoza**. Zob. A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984, rozdział: *Odyseja ducha*.

⁵⁰ Lecz „idei słowiańskiej” można się – jak Wiktor Weintraub w *Poecie i proroku* – dopatrzeć już w proroctwie ks. Piotra, w słowach: „Sława! Sława! Sława!” Bo przecież Słowianie to równocześnie także „Sł [o/a] wianie”.

Mesjanizm narodowy:

- profetyczny – ks. Piotr,
- apokaliptyczny – *Oleszkiewicz*
- poetyki księgi – *Księgi narodu*,
- symboliczny – *Pan Tadeusz*,
- pragmatyczny – publicystyka,
- *quasi-historiograficzny* – *Historia polska*.

Mesjanizm plemiennie-słowiański

- I i II kurs prelekcji,
- Słowianie jako siła odrodzenia chrześcijaństwa,
- faza narastającego antagonizmu polsko-rosyjskiego (brak syntezy),
- faza fascynacji Rosją (siłą) i zawołowanej krytyki ducha polskiego.

Mesjanizm słowiańsko-polsko-francuski

- III i IV kurs prelekcji,
- synteza ducha słowiańskiego z francuskim poprzez Polskę,
- zbawcza rola Męża Bożego (Towiański),
- uniwersalizm: zbawienie, rewitalizacja całej ludzkości,
- duch Chrystusowy i duch napoleoński – ich synteza⁵¹.

Jak wiemy, te przemiany miały jednak głębsze konsekwencje. Myśl mesjanistyczna stanowiła główny temat-modyfikator całych prelekcji, ulegający wraz z ich rozwojem automodyfikacji. Była jakby stałym czynnikiem, presupozycją ideową prelekcji, która podlegała nie tylko wariacyjnym, improvizacyjnym przemianom, ale konsekwentnej ewolucji. Miała też swój punkt krytyczny (zastoju) przy końcu kursu II, z którego wyprowadził ją (w istocie już nieco wcześniej) Towiański. Chrześcijański mesjanizm – choć od początku zabarwiony herezjologicznie – po spotkaniu z Towiańskim doprowadził jednak Mickiewicza do takich wyobrażeń, które wykraczały poza chrześcijaństwo – jak: koncepcja 7 Mężów Bożych, którzy dowieść mieli ludzkość do Królestwa Bożego; metempsychoza, którą, jak przenikliwie zauważył Andrzej Walicki, Mickiewicz w prelekcjach ukrywał⁵²; deifikacja poszczegól-

⁵¹ A. Walicki, dz. cyt., s. 49: „Miał to być wielki przywódca charyzmatyczny, religijny i wojskowy zarazem, łączący >ducha Chrystusowego< z >duchem napoleońskim<. Pod jego wodzą – prorokował poeta – Francuzi i Słowianie zjednoczą się, aby >wywrócić porządek starej Europy<. Rolę pośrednika między Francją a Słowiańszczyzną spełni Polska – kraj słowiański od dawna związany z Francją, naród, który najwięcej cierpiał (tak jak Chrystus), a zarazem >zaślubił< ducha napoleońskiego”.

⁵² Tamże, s. 48.

nych ludzi-symboli, ludzi-idei, z których obrazu konstruował poeta wywód mesjanistyczny; etyka akceptująca bellicystyczny, wojenno-niszczycielski charakter przełomu mesjańskiego; pomniejszenie soteriologicznego dzieła Chrystusa, które to dzieło heroicznie, perfekcjonistycznie, profetycznie kontynuują kolejne epoki oraz następni Mężowie Boży.

W całym myśleniu prelekcji aż do kursu IV fundamentalną rolę odgrywają – jako czynnik zbawczy – Słowianie, zaś bezpośrednim źródłem myśli okazuje się tu biblijny mesjanizm. Wszelako w kursie IV i rola Słowian, i rola mesjanizmu biblijnego też zostaje podważona. Całość misji odnowy świata bierze bowiem na siebie mąż Boży, wcielający myśl Bożą, żyjący w czasach Mickiewicza, znany mu dobrze, darzony przezeń zaufaniem. Wszelkie bowiem pierwiastki – słowiański, polski, rosyjski, mesjański i napoleoński – znalazły w nim syntezę. Zaiste – kiedy się czyta słowa kończące prelekcje, ma się wrażenie, że Mickiewicz parodiuje Hegla, a przecież jest on myślicielem z ducha antyhegłowskim:

Ludzie zmieniają się i upadają, ale myśl Boża jest nieugięta i nieodmienna; jej sprawa, skoro już się rozpoczęła na ziemi, nie znosi przerwy. W chwili, gdy jeden geniusz powołany do jej służby upada, staje na jego miejscu drugi. W wielkich epokach nie masz bezkrólewii duchowych; dlatego właśnie nazywają się epokami wielkimi. Nasza epoka jest wielka. Mąż przeznaczenia oczekuje swego następcy duchowego (XI, s. 506).

Widać w tych słowach entuzjazm człowieka, który nie tyle odzyskał wzrok, co wzrokiem duchowym mesjanizmu dostrzegł najdalsze konsekwencje refleksji mesjańskiej: zobaczył przyjście Zbawiciela, Mistrza, Męża (inna rzecz, iż później i Mickiewicz zobaczy, iż był to raczej *soliter*, niż *soter*). Mógł też śmiało uznać sam siebie za figurę proroka, bo przecież – czyż to nie pewny dowód? – mówił tu, w Paryżu od 1840 roku nawet bez kart zapisanych słowami naukowych wykładów, licząc raczej tylko na efuzje, nawiedzenia swej duszy przez Ducha Świętego, który w istocie szczerze go inspirował:

Co do mnie, wziąłem sobie za prawidło nie przygotowywać nigdy naprzód mych przemówień. Jako chrześcijanin, powinienem był dowieść przez to swej wiary w obietnice Ewangelii; jako Polak, powinienem był liczyć na ducha Tego, który ją dyktował; jedyną pomoc, której nigdy nie zabrakło memu narodowi, ilekroć jej wzywał, i która go nigdy nie zawiedzie. (XI, s. 197)

Niedawny profesor, dodajmy, wyznawał teraz jako profeta, iż w braku książek i pomocy naukowych „spuszczał się na tak zwane przypadki, wyglądając ich jako pomocy z rąk Opatrzności” (XI, s. 497); co więcej – czego się domyślamy – pomoc błogosławionych przypadków otrzymywał, spadał nań

logos objaśniający raczej Boże znaczenia wydarzeń, a nie dyktujący faktygraficznie wierną opowieść o historii.

Towiański – jako figura mesjańska, Mickiewicz – jako prorok i głosiciel Mistrza; Koło Sprawy Bożej – jako Nowy Kościół, *Ecclesia Militans* XIX wieku; prelekcje – jako *poesia messianica*, natchnione proroctwa – do takich konkluzji doszedł Mickiewicz. W tym kontekście Polska czy Francja, Rosja czy Niemcy stanowiły tylko momenty dziejowe, żywioły napędzające mesjańską misję, która objawiła, skumulowała się w Człowieku-Syntezie, w Mistrzu⁵³.

Mesjanizm wyrastający ze źródeł biblijnych uległ takiej metamorfozie (czy mutacji), że w ostatnim wykładzie IV kursu w gruncie rzeczy otwierała się już ponadmesjanistyczna perspektywa nowej teologii dziejów, soteriologii, antropologii, „neoeklezjologii”, nowa koncepcja logosu oraz nieśmiertelności; wszystko to wykraczało poza horyzont symboliczny, mityczny, intelektualny, mesjański Biblii – ale, rzecz ważna, utrzymane było w poetyce Księgi. Dokonał się ciekawy zresztą proces. Właśnie prelekcje pozwoliły Mickiewiczowi dzięki różnym koncepcjom mesjanizmu – którym głęboko, wewnątrz żył – dostrzec wreszcie w świecie ciało i krew objawień, wcielenie mesjańskiej idei w Mistrzu. Wierzący w mesjasza (naród, Słowian, Francuzów, męża Bożego) Mickiewicz otrzymał łaskę – niczym Jan Chrzciciel – rozwiązania rzemienia u sandałów figury mesjańskiej (jednej z ciągu...). Tenże Mickiewicz, „prostaczek”, apostoł mesjanizmu łowiący dotąd ryby (idei mesjańskich), sam został złapany w sieci myśli, którą snuł, a którą w odważniejszej, „genialnej”, syntetycznej formie z Litwy przywiózł Mistrz Towiański.

Kiedy profesor-profeta porównał już w III kursie swoje wyniki przemyśleń i te koncepcje objawione przez Towiańskiego, konfrontacja wypadła na niekorzyść idei Mickiewiczowskich. Ale też: wyszła „na zdrowie” Mickiewiczowi, który mógł – pod wpływem towianistycznego impulsu – przeformować tezy mesjanizmu plemiennie-słowiańskiego w słowiańsko-polsko-francuski, a nade wszystko przyjąć optykę mesjanizmu personalnego, którego ucieleśnieniem był Towiański. A wtedy i jego, profesora-profety, rola była skończona – jeszcze tylko ukazał przyszłość Słowian, o których tak wiele mówił do tej pory, a potem...? – potem pozostawała mu już tylko Misja Boża u boku mistrza...⁵⁴

⁵³ Z wykładu XIII kursu IV: „Proroctwo czy synteza, rzeczy równie obce duchowi wieku, duchowi zwątpienia, rozkładu i krytyki! Rzecz jasna, że w takich czasach jak nasze, aby mogła powstać synteza, musi istnieć **człowiek-synteza**, różniący się od wszystkich współczesnych swą postawą duchową, a zatem wyższy ponad ducha wieku” (XI, s. 485).

⁵⁴ Oczywiście – nieco ironizując. Myślenie mesjanistyczne pełne było sprzeczności – zob. M. Żmigrodzka, *Antynomie mistycznego mesjanizmu Słowackiego*, w: teże, *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Warszawa 2002, s. 254-264.

5. Historia i Księga

Doprawdy nie jest łatwo ująć w zadowalającą formułę wysiłek prelekcyjny Mickiewicza. Co takiego poeta właściwie stworzył, wygłaszając, improwizując często te wykłady? Odpowiadając na to pytanie, można uciec się do różnych, wzajem sprzecznych inspiracji, metod opisu, założeń filozoficznych.

Najłatwiej, jak sądzę, odwołać się do ducha epoki romantycznej, dającego niejako przyzwolenie na skrajną swobodę w sposobie i treści głoszonych prelekcji. Łatwo wtedy usprawiedliwić i emocjonalizm mówcy, i mesjańskie jego skłonności, bo romantyka to przecież epoka poszukiwaczy prawdy absolutnej, metafizycznej. Ceną za komunikacyjny sukces, za możliwość dotarcia do świadomości słuchacza, jaką płacił romantyczny historyk, slawista, prelegent, byłaby często opisywana „obrazowość stylu, pod względem formy zbliżająca narrację historyczną do dzieła literackiego”⁵⁵. Wydając „fakty historyczne” w ręce rozognionej wyobraźni, historyk romantyczny brał więc odpowiedzialność za stopień metamorfozy, jakiej poddawał przeszłość. Opisywaną przez badaczy *hiperkonwencjonalność*⁵⁶ komunikacji literackiej w tekstach kultury średniowiecznej zastępowała w kulturze romantycznej nierzadko *hiperspontaniczność*, przeobrażająca szare fakty w pełne zewnętrzznego połysku wizje historii.

Ale prelekcje Mickiewicza na tle nauki romantycznej mieszczą się i dobrze, i źle. Dobrze, bo mają wszystkie cechy arbitralnej, subiektywnej wizji; źle, bowiem z jednej strony zachowują wykładową formę, wpisują się do końca w kwantum czasu wykładu, a ze strony drugiej w skrajności i nienaukowości (jakkolwiek ją pojmujemy) głoszonej historiozofii, teozofii idą dalej, niż wszelkie inne ówczesne wykłady głoszone wówczas na uczelniach (za pieniądze rządu francuskiego).

Można też prelekcje Mickiewicza uznać za mit, za *wizję mityczną*, która choć niezgodna często z rzeczywistością, faktami,niosła krzepiący przykład i przekaz świata o Polsce, a Polakom o ich roli zbawicielskiej wobec świata. Która głosiła początek ery Słowiańszczyzny, ale nieoczekiwanie skończyła się apologią Francji (mitycznej) i deifikacją Napoleona (pomazańca mitycznego). Lecz myślenie w kategoriach mitu, jeśli tego słowa użyjemy we właściwym sensie, stosuje się do prelekcji tylko wtedy, gdy patrzeć na te

⁵⁵ J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 78. Tamże cytat opinii Thomasa Babingtona: „doskonały historyk winien posiadać **dostatecznie silną wyobraźnię**, tak aby jego opowiadanie było żywe i barwne” [podkr. moje – J. Ł.].

⁵⁶ A. E. Naumow, dz. cyt., s. 133.

wykłady z wielkiego dystansu jako na całość, na prelekcje-mit⁵⁷. Bo jednak „mit”, jeśli ma oddziaływać, eksplikować symbolicznie kosmos czy historię, musi być rozumiany jako opowieść skończona, wewnętrznie scalona⁵⁸. Tymczasem od I do IV kursu w prelekcjach trwa nieustający ferment. Forma wykładu – jak nisza krateru – ujmuje tylko w ramy czasoprzestrzenne logos prelegenta, lecz treści ulegają nieustającym przemianom, gdy wyobraźnia mówcy wyrzuca wciąż nowe konstrukcje historiozoficzne, nowe tezy, a w końcu prorockie wizje. Jeśli więc coś na kształt mitycznej historii Słowian tu się rysuje, to jest to cienka, zastygła, zewnętrzna powierzchnia, pod którą kłębią się wciąż myśli oraz wyobrażenia – aż do czasu, gdy ostateczną formę nada im towianizm w IV kursie. Cienką warstwę mitu przecinają więc liczne rozpadliny. Łączy ona w sobie treści często sprzeczne, czego w konstrukcji mitycznej być nie powinno.

Wszakże wolno na prelekcje popatrzeć jeszcze inaczej: jako na dzieło tłumaczące się najlepiej w świetle paradoksalnej teorii chaosu semantycznego. Dlaczego paradoksalnej? Bowiem wykład zawiera w sobie supozycję i wprost warunek porządku. Dlaczego chaosu? Bo chociaż Mickiewicz przystępuje do opracowania losów Słowiańszczyzny z porządkującym chaos założeniem-przekonaniem o jej mesjańskim powołaniu, to materiał, jaki kumuluje się w I i II kursie, raczej nie daje spójnej wizji, służy rozpętaniu gigantycznego chaosu danych, faktów, tekstów, który zrazu porządkuje wyobraźniowa konstrukcja dualizmu, antagonizmu wewnątrzsłowiańskiego (Polska *contra* Rosja, Rzym ↔ Bizancjum, demokracja ↔ tyrania *etc.*). Jest to więc porządek negatywny, zbudowany na różnicach, ostrych dystynkcjach. Jest to też porządek niosący poczucie subiektywnej, moralnej wyższości Polakom, Mickiewiczowi, ale w niemałym stopniu zniesławiający Rosjan⁵⁹.

⁵⁷ M. Piwińska, dz. cyt., s. 34: „Może każdy podręcznik historii literatury narodowej jest mitem? Może jest to właściwość gatunku?” W jakiś nowoczesny sposób mitologię Słowiańszczyzny tworzy, a nie – wbrew pozorom – burzy książka M. Janion: *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006.

⁵⁸ Zob. o pojęciu mitu: E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980; J. Speina, *Mit w literaturze*, w: tegoż: *Typy świata przedstawionego w literaturze*, Toruń 2000, s. 9-70.

⁵⁹ Por. znamiennej opinii o wyższości Polaków z 1837 roku: J. Kollar, *O literackiej wzajemności między różnymi szczepami i narzeczaniami narodu słowiańskiego*, przeł. H. Batowski, w: *Wybór pism*, opr. H. Batowski, Wrocław 1954; s. 47: „Przed dwudziestu, a nawet dziesięciu laty wygwizdano by w Warszawie człowieka, który ośmieliłby się w dobrym towarzystwie mówić o rosyjskiej powieści, o iliryskiej czy słowackiej epopei – ale obecnie Polacy przyznają, że także inni Słowianie posiadają geniusz i smak, i narzecze poetyckie tak jak oni”.

W istocie ów negatywny porządek I i II kursu wolno uznać za narastający chaos semantyczny, ideowy, estetyczny. Który jednakże już w kursie II zaczyna formować się w nowy kształt myśli mesjanistycznej (mesjanizm plemiennosłowiański), a potem szybko podlega przeformowaniu pod wpływem czynnika personalnego (Towiański – mąż Boży) i mesjanizmu słowiańsko-polsko-francuskiego, w którym nie ma już wizji zbawczego Polaka i złego Rosjanina, wszyscy zaś razem niosą światu ożywcze Słowo zjednoczonych Słowian i Francuzów. Konsolidacja wewnątrzsłowiańska i słowiańsko-galijska (= forma ładu) prowadzi do odślonienia już ostatecznego, najpierwotniejszego podziału: dualizmu tych, którzy dźwigają brzemień zbawienia (Słowianie i Francuzi), oraz z tych, którym jest ono przynoszone (Europa, świat). Ta mityczna dysocjacja (podział) stanowi najwyższą formę organizacji myśli, kształt porządku, w którym każdy odnajduje swą rolę. Chaos zamienia się w kosmos. Mówca staje się prorokiem, a słuchacz spsuty duchowo przez sofistów i cyników Ateńczykiem, któremu apostoł niesie Słowo Objawione.

Nie bądźmy wszakże minimalistami. Do prelekcji wolno też – i poniekąd ktoś to będzie musiał uczynić – zastosować narzędzia modnej na przełomie XX i XXI wieku refleksji o, jak brzmi tytuł sławnej pracy Haydena White'a, *Poetyce pisarstwa historycznego*, najśluszniej i odkrywczco akcentującego fakt, iż:

Rozumiane właściwie, dzieła historyczne nie powinny być odczytywane jako znaki odnoszące się bezpośrednio do opisywanych wydarzeń, lecz raczej jako struktury symboliczne; rozbudowane metafory, które „upodabniają” te wydarzenia do jakiejś formy literackiej znanej w naszej kulturze⁶⁰.

To podejście, akcentujące kreacyjny aspekt narracji wobec danych historycznych, byłoby może odświeżającym impulsem w lekturze klasycznych prac historycznych – tak europejskich (Edwarda Gibbona, Arnolda Toynbeego, Normana Daviesa) czy polskich (od Adama Naruszewicza poczynając, przez Joachima Lelewela, na Januszu Tazbirze czy Antonim Mączaku kończąc). Jednak w odniesieniu do prelekcji paryskich wydaje się nawet naznaczone minimalizmem. Że wykłady Mickiewicza to „struktury symboliczne”, do tego niekoherentne wewnątrz tak pojedynczego wykładu, jak całych kursów – to rzecz oczywista. Że mówca tworzy raczej odślaniający „istotę” Historii ciąg symboli (a nie metafor), a nie gawędziarską, wizyjną, epatującą ekspresywizmami wizję rzeczywistości – to zdaje się punktem wyjścia profesora-mesjanisty. Dodać by należało, iż poeta prowadzi w prelekcjach złożoną grę między oficjalną formą wykładu naukowego, coraz bardziej ze-

⁶⁰ H. White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, w: tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*, przeł. E. Domańska, E. Wilczyński, Kraków 2000, s. 94.

wewnętrzną wobec jego treści z kursu na kurs, a mesjanistyczną ideologią i profetycznym nastawieniem, nie mającymi przecież wiele wspólnego nawet z XIX-wiecznymi regułami dyskursu wykładowego. Problem tekstu Mickiewiczowskiego nie wyczerpuje się w jego relacji to tego, co naprawdę poeta mówił i co zostało zanotowane, nie ujawnia się we francuskim medium językowym, ani w tym, że jest to narracja będąca „kodowaniem wydarzeń przy użyciu struktur stanowiących dorobek danej kultury”⁶¹.

To narracja o tekstach; czasem zaś, gdy profesor analizuje prace historyków, jest to narracja złożona z tekstów o tekstach. Teleologizm tej narracji ma równocześnie charakter stale uświadamiany i nieuświadomiony, albowiem rozpoczynając opowieść o Słowiańszczyźnie poeta zarówno wie, jaki cel sobie stawia, jak też nie wie, jakim przemianom ów obraz celu ulegnie *in statu nascendi* wykładowej pracy.

Wreszcie – czy prelekcje to narracja literacka? W jakim sensie? Jako powinowienie – założmy – pierwotnego wzoru z kultur archaicznych: mówcy-rapsoda, barda, proroka? Gnoseologiczny sceptycyzm, jaki wносиły tezy White’a, a równocześnie kompensujący go „estetyzm” (w dziejach historiograficznych nie poznać może czystej prawdy, zdaje się mówić myśliciel, ale za to zobaczycie kolejny piękny obraz przeszłości, ukształtowany narracyjnie podług reguł opowiadania właściwych waszej kulturze), w odniesieniu do dzieła Mickiewicza, do tej oksymoronicznej: zamkniętej – otwartej, skończonej – przerwanej Całości, wnosi wiele, ale i jakby nie wyjaśnia wszystkiego⁶².

Powróćmy do pytania: czym są *Les Slaves* Mickiewicza? Odpowiedź: mesjanistyczną mitopoję Słowiańszczyzny, strukturą znaczeniową charakterystyczną dla synkretycznej wyobraźni romantyków⁶³, do której stworzenia wyjątkowe predylekcje posiadał Mickiewicz (*Konrad Wallenrod*, *Dziady*, *Pan Tadeusz*). O znaczeniu mesjanizmu – pisaliśmy. To grunt myśli Mickiewicza, który w procesie przefiltrowywania przez ogromną ilość tekstów i faktów z dziejów Słowiańszczyzny ulega ewolucyjnym przemianom. Temat słowiański nadaje opowieści splendor tematycznej nowości, rangę odkrycia dla świata zapomnianych, a wkraczających oto na arenę dzie-

⁶¹ K. Rosner, *Współczesne stanowiska narratywistyczne w filozofii historii a problem relatywizmu: Hayden White, David Carr*, w: tejże, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, s. 84.

⁶² Por. jako kontekst: L. Hutcheon, *Historiograficzna metapowieść: parodia i intertekstualność historii*, oraz: C. Geertz, *O gatunkach złączonych*; obie prace w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.

⁶³ Przy tym synkryzm romantyczny zdecydowanie odróżniam od eklektyzmu. Zob. G. Sztabiński, *Eklektyzm dawny i współczesny*, w: *Eklektyzm i eklektyzmy. Materiały ogólnopolskiego seminarium naukowego*, Łódź 1993.

jów ludów. Słowiańszczyzna jednak – co też niesamowite – zmienia z kursu na kurs swój obraz, aż wreszcie stapia się ze wspólnotą Francuzów, ludu Napoleona w soteryczną wspólnotę ludu wybranego. W towianizmie mesjanizm i temat słowiański znajdują tak spełnienie, pełną formę oraz znaczenie, jak i osiągają punkt transgresji ku jeszcze szerszym perspektywom.

Okazują się fragmentem tekstu Księgi, objaśniającej początek i koniec ludzkości, Alfę i Omegę. Niemniej ta Księga, wracając ciągle do *archè*, do tematu Słowiańszczyzny w praczasach, gdy została ona wybrana przez Boga jako lud wybrany, koncentruje się na momencie mesjańskiego przełomu, gdy swój *kairos*, czas świętej misji Bożej mają Mistrz Towiański i Adam Mickiewicz. W tym świetle pierwsze kursy (I i II) okazują się Starym Testamentem, którego niewyraźne, mesjańskie zapowiedzi spełniają się na oczach słuchaczy w IV kursie. Dokonuje więc profesor ponownej interpretacji tych samych często faktów w świetle pełni towianistycznej epifanii. Mickiewicz – przeciwnie niż pierwsi chrześcijanie – nie rzuca natomiast wizji rychłego końca historii, szybkiej Paruzji. To najbardziej racjonalny element jego całkowicie symboliczno-mitycznej konstrukcji historiozoficznej. Historia musi się dziać, bo my, apostołowie Mistrza, musimy w niej działać; a po nas następni i następni... Omega dziejów, czyli Nowa Jeruzalem prześwituje na horyzoncie dalekiej przyszłości, by człowiek, nim zgaśnie Słońce i skończy się historia, mógł dać upust swej kreacji-stycznej, apostołowskiej mocy lub pozostawić świadectwo gnuśności ducha.

6. Kwiat i owoc: opowieść i zbawienie

Czym jest przeto mitopeja w naszym rozumieniu. Otóż: a) jest to opowieść o charakterze symbolicznym i mitycznym; b) cechują ją i odróżnia od mitu to, iż złożona jest z szeregu opowieści mitycznych i fragmentów mitów; c) owe elementy składowe tworzą Całość, która nie ma charakteru koherentnej, linearnej opowieści; przeciwnie: w narracji mitopeicznej mity „pionowo” kontaminują się, nakładają na siebie, a pewne szczególnie ważne elementy ulegają ciągłemu powtarzaniu (choćby mit początków Słowiańszczyzny i Polski); d) nad całością opowieści i tekstu unosi się aura mityczności, ale owa całość jest raczej ciągłą próbą konstruowania mitu, niż ostatecznym mitem Słowian; e) mitopeja osiąga pełnię znaczeniową najczęściej w momentach inicjalnych i finalnych, cały zaś proces dochodzenia do absolutnej Pełni obrazu świata ma charakter z pozoru spontanicznej lub z pozoru uporządkowanej narracji; f) w istocie tym, co stanowi o jedności mitopeicznej narracji, są głębokie struktury wyobraźni Mickiewicza, ujawniające

się we wszystkich dojrzałych dziełach, a w prelekcjach spajające pozorny chaos danych i faktów oraz rozbijające *quasi*-naukową strukturę wykładu.

Jakież to struktury? Po pierwsze, charakterystyczna raczej dla kultur pierwotnych, żyjących cyklicznością, obsesja początku, pragnienie powracania do momentu źródłowego kultury i cywilizacji. Nie da się nic powiedzieć o świecie, mówi imaginacja poety, nie objaśniając jego początku i nie ujawniając imienia Tego, który rzekł: *fiat lux*⁶⁴. Na drugim biegunie wyobraźnia ta konsekwentnie przedstawia byt i człowieka w kontekście ich ostatecznego celu.

Po drugie, rozpięcie wyobrażeń o świecie między Stworzeniem a Końcem Czasów rodzi cykl wyobrażeń opisujących aktywność, życie i twórczość. Mickiewicz jest, jak większość romantyków, zakochany w historii, ale nie postrzega jej przez szkła idei postępu, XVIII-wiecznego progresizmu czy też dialektyki heglowskiej. Z dziedzictwa Aten, Oświecenia bierze tylko myśl o historii, jej niezwyklej wartości. Lecz tę historię pozbawia autonomii i wolności. Postrzega ją jako przestrzeń podlegającą Opatrzności. Cały kosmos ogląda jako zanurzony w Bogu, przeniknięty jego stwórczym oddziaływaniem. Wyobraźnia Mickiewicza ma charakter *p a - e n - t e i s t y c z n y*, a nie *pan-teistyczny*. Zanurzona w Boskości sferę bytu, a więc i historię, Mickiewicz pojmuje jako dziedzinę ekspresji ludzkiego ducha, która to ekspresja ma charakter synergistyczny: polega na współdziałaniu z Bogiem, zestrojeniu rytmu Stwórcy i stworzenia (na przykład przez *imitatio Christi*)⁶⁵.

Mickiewicz nie wybiera postępu, którego warunkiem jest oderwanie od Początku. W wyobraźni pisarza ów początek – rozumiany jako akt stworzenia świata, kultury narodowej, początek Słowiańszczyzny, jako akt narodzin cielesnych i duchowych, jako przestrzeń domu rodzinnego i litewskiej wspólnoty – jest nieustannie aktualizowany, uobecniany. Trzeba wracać do *arche*, początku, pramomentu, by zrozumieć swą kondycję, by ją z kolei rzucić

⁶⁴ Por. C. Mango, *Historia Bizancjum*, przeł. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997, rozdział: *Świat fizyczny*, s. 165: „Oczywiście przeciętny Bizantyjczyk interesował się światem, w którym żył, ale problemy nauk przyrodniczych były dla niego częścią egzegezy biblijnej i zostały już rozstrzygnięte w autorytatywnych debatach na temat sześciu dni stworzenia (*hexaëmeron*)”. Także Mickiewicz był kreacjonistą; inaczej niż Słowacki, który zaadaptował elementy przeddarwinowskiego ewolucjonizmu w myśli genezyjskiej.

⁶⁵ Mickiewicz kładzie nacisk na aktywność człowieka w dziejach, na moralny perfekcjonizm. Jego literacka wizja Słowianina nie ma nic wspólnego w prelekcjach z obrazem wystylizowanym klasycznie czy sentymentalnie. Por. E. Papla, *Sentymentalista ewangeliczny. Sakralny wymiar opowieści miłosnych Hryhorija Kwitki-Osnowianenki*, w: *Musica Antiqua XIII*, Vol. 2, „Acta Slavica”, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2003. Zob. także: M. Bobrowska, *Żywotność i warianty klasycyzmu w literaturach słowiańskich XIX wieku*, „Ruch Literacki” 1988, z. 1-2; A. Lipatow, *Rosja i Polska. konfrontacja i grawitacja. Historia. Kultura. Literatura. Polityka*, Toruń 2003.

potem na wielki ekran mesjańsko pojmowanej przyszłości. Mickiewicz przez całe życie wraca do początków: nie ma dzieła, gdzie jego bohater nie wspominałby domu, rodziny, Litwy, ojczyzny. W prelekcjach paryskich nie ma kursu, gdzie nie byłoby powrotu do Boskich początków potomków Jafeta, Słowian, Polaków. Rytm tych powrotów – przypominający spiralne przedstawienie ruchu dziejów u Giambattisty Vico – oznacza za każdym razem wstąpienie na wyższy poziom życia duchowego jednostki czy zbiorowości.

Dlatego nie fascynuje poety zarówno jednostajna iluzja postępu – choćby w wersji Condorceta – jak i dialektyka Ducha (*Weltgeistu*) z filozofii Hegla, żywiąca się zresztą procesem znoszenia (*Aufhebung*). Dzięki inspiracji biblijnej poeta-profesor, Mickiewicz, może równocześnie: myśleć w kategoriach absolutnie pewnego, stałego początku i końca kosmosu, dziejów; zachowywać żywe czucie współobecności Boga pojmowanego jako *Providentia* w dziejach i jako Boga zrodzonego w głębi ducha człowieka; pojmować historię ludzkości i własną egzystencję aktywistycznie i kreationistycznie jako szerokie pole działania zmieniającego oblicze całej Ziemi i duszy pojedynczej; wreszcie – myślenie w takich kategoriach pozwala zachować harmonizującą współobecność jednej i tej samej osoby w trzech kluczowych rzeczywistościach mitycznych. A zatem: w świętym czasie początku, Edenu, dzieciństwa, młodości. Następnie w: przełomowym momencie dziejów, za który profesor-profeta uznaje czas, gdy głosi prelekcje, gdy staje się uczniem Mistrza. I jeszcze: taki podmiot bywa obecny nieustannie wyobrażnią i przeczuciami w dalekiej przyszłości, w rzeczywistości Nowego Jeruzalem, raju na Ziemi, Królestwa Bożego.

Tak będąc jednak u źródeł, na Początku, przy tym w samym Centrum i u Kresu dziejów własnych (jednostkowych) i całej ludzkości, podmiot profetyczny dokonuje właściwie anihilacji historii rozumianej jako nie mający celu, chaosogenny zbiór faktów, przyczyn i następstw czy jako postępowy lot ku niedosiężnej za życia, chimerycznej Utopii ludzi oświeconych; wykreowanej przez Hegla także. Takie myślenie zafundował Mickiewicz słuchaczom, sobie, Słowianom i Francuzom.

Przeglądając księgę przeszłości słowiańskiej, rekonstruuując ją, dokonując retrospekcyjnej rekonstrukcji, odkrył Księgę całej ludzkości. Szybko więc – tak przecież podpowiadał mu Mistrz Andrzej – ją kreślić obraz teraźniejszości jako *kairosu*, a zatem czasu misji zbawczej, i przyszłości jako rozległego spektrum ducha. Od „mitosłowianoznawczej” retrospekcji oglądanych przez szkła mesjanizmu plemiennego dziejów Słowian przeszedł do spektakularnej prospekcji (*prospicere* – patrzeć w dal), do spojrzenia w dal, w cele ostateczne Słowiańszczyzny. Odrzuciwszy słowianofilstwo i panslawizm,

poeta skoncentrował się na żarliwym „filosłowianizmie”, który ukoronowało włączenie w mesjańskie plany ducha szczepu słowiańskiego reprezentującego siłę: ducha rosyjskiego⁶⁶.

Wzrastająca z roku na rok mitopeiczna konstrukcja dziejów słowiańskich pod wpływem towianistycznych idei wydała kwiat i owoc, których po latach poeta też się nie wyrzeknie, choć zerwie z Kołem Sprawy Bożej. Tekst tej Księgi, jaką wygłosił, odczytał duchowo Mickiewicz, usiany był herezjami, to prawda. Lecz w swej głębszej warstwie należał on do imaginarium świata, jakiego po XVIII wieku – Wieku Świąt, rozumu, filozofów, postępu miało rzekomo nie być. W tym świecie imaginacji Mickiewicz-emigrant nie czuł się obco, nie czuł się nomadem. Bowiem ów świat słowiańskiego archetypu, kosmos *arche*-iczny miał nieodmiennie, jak Księga, Początek, chwilę Objawienia i nieodwołalny, eschatologiczny Koniec, Dzień Sądu. W tym wymiarze poeta istotnie nie zdradził świata Biblii, dokonując tylko przekładu jej języka na mity, symbole, *ethosy*, etnosy narodów słowiańskich, Francuzów i Polaków.

W swej duchowej Jerozolimie zbudował słowiańską świątynię ludów, do której zaprosił Francuzów, tych nowożytnych Ateńczyków, co nie chcieli, by ziarno Słowa padło na ich, jak był przekonany Mickiewicz, wyjąłowione dusze i zgnuśnięte myśli, gdzie wygaś już ogień święty. W Mickiewicz – inaczej niż u Francuzów i Europejczyków – ów ogień objawień płonął, niecił się, buchał przez całe mesjańskie życie, od 1832 roku. Dlatego miał on odwagę, by w pełnym niedowiarstwa tłumie wzbudzić wiarę w odnowieńczą moc słowiańskiego ducha i zbawczą siłę słowiańsko-francuskiego aliansu, który związał sam Stwórca, zsyłając za Ziemię przesłanie Księgi przez usta Mistrza i jego apostoła, profety z pokolenia Jafeta.

⁶⁶ Zob. szkic: M. Cadot, *Michelet, Mickiewicz i Rosja: szczególnie korzystny moment w pojmowaniu kwestii słowiańskiej przez Francuzów*, „Ruch Literacki” 1987, z. 1; oraz E. Przechodźki, *Szarlatan? Oblakany? Mesjasz? Andrzej Towiański i jego doktryna w dziewiętnastowiecznej rosyjskiej doktrynie społeczno-literackiej*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, z. 8-9. Por. także: E. Ozorowski, *Rzym i Konstantynopol jako modele kultury europejskiej*; J. Iluk, *Jana Chryzostoma wizja chrześcijańskiej „oikumene”*; T. Kasabuła, *Misje wśród Słowian Południowych jako narzędzie rywalizacji między Wschodem i Zachodem*; W. Kołbuk, *Unia brzeska – inspiracja polska, ruska czy śródziemnomorska?*, wszystkie w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t.2, *Historia, język, kultura*, Białystok 2010. P. Marciniak, *Ikona dekadencji. Wybrane problemy europejskiej recepcji Bizancjum od XVII do XX wieku*, Katowice 2009. J. Pietrzak-Thebault, *Il mito di Roma – millenarismo o "turismo storico"* (Mickiewicz, Krasiński, Słowacki, Norwid), w: *La tradizione italiana nelle vita intellettuale et artistica in Europa centrale e orientale*, red. P. Salwa, Warszawa 2008; A. Flaker, *Dwie drogi do Rosji. Cyklizacja u Adama Mickiewicza i Karola Havliczka-Borowskiego*, w: *Cykle i cykliczność. Prace ofiarowane Pani Profesor Krystynie Jakowskiej*, red. A. Kieźuń i D. Kulesza, Białystok 2010; M. J. Olszewska, *Drogi nadziei. Polska proza historyczna z lat 1876-1939 wobec kryzysu kultury*, Warszawa 2009.

ODKRYWCA „SŁOWIAŃSKIEGO KONTYNENTU”.

O WYKŁADZIE INAUGURACYJNYM

W COLLÈGE DE FRANCE

1. Głosy o człowieku bezkompromisowym

Chciałbym rozpocząć tę refleksję nietypowo, przypominając kilka głosów o Mickiewiczu – „człowieku szalonym”, radykalnym mesjanście i towarzyszyku, jakże innym od obrazu ugładzonego, dostojnego pana wieszczą, którym raczą nawet uniwersyteckie podręczniki. Ma to swój osobliwy i „podstępny” w tej wypowiedzi cel. Mickiewicza ocenia się zawsze w skali *meta*: jeśli więc jest chwalony, to jako „poeta tysiącleci” (Andrzej Niemojewski), jeśli zaś zostaje zganiony, to jako odeski rozpustnik, demoralizator młodzieży (Wallenrod!), który skazał całe pokolenie powstania listopadowego na bezsensowną hekatombę i wojenną jatkę (a rzeź Pragi?). Nie omieszkało mu – choć był przykładowym ojcem – wypomnieć ekscesów życia intymnego na emigracji (cudzołożnik „odbrązowiony” podług Boya), a w końcu w czambuł potępiono – najczęściej z pozycji lewicowych czy też, jak dziś byśmy rzekli, lewackich – jego mesjanizm jako antykulturę cierpiętnictwa; podobnie ekskomunikowano przez ponad stulecie towianistyczne „zaślepienie” poety, które przyniosło kres profesorskiej kariery Mickiewicza w Collège de France. Biedny Mickiewicz? Ależ nie! W s z y s t k o, co mówił, pisał i czynił, naznaczone było bezkompromisowością. Wystarczy spojrzeć na katastroficzne finały *Konrada Wallenroda*, *Reduty Ordona* czy polemiczne zapamiętanie takich mistycznych *Zdań i uwag*, gdzie znajdziemy rzadko przypominaną wizję Boga-emigranta, którego zlaicyzowana świadomość nowożytnego racjonalisty ma czelność nazwać zbrodniarzem:

Filozof i Bóg emigrant

Wygnaliśmy z serc Boga, weźmiem dobra po nim,
Gadać o nim i pisać do niego zabronim;
Mamy nań sto gąb grzmiących i piór ostrych krocie,
A ten zbrodniarz emigrant myśli o powrocie!¹

Filozofów nie znosił, szczególnie „nie cierpiał abstrakcyi niemieckich”, jak to określił Karol Libelt². Swoją własny radykalizm bodaj najmocniej prze-

¹ A. Mickiewicz, *Filozof i Bóg emigrant*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, red. K. Górski, t. III, cz. III, *Wiersze 1829–1855*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź MCMLXXXI, s. 26.

jawił, chłoszcząc ekspowstańców listopadowych w Dreźnie za przegrane powstanie (czy powinien był tak się zachować?), może jeszcze podobnie wybuchnął podczas słynnej audiencji u Piusa IX, gdy niemal skrzyczał papieża, czy podczas epoki Legionu włoskiego, z której wyszedł wprawdzie bez sukcesu widocznego, ale i nie został moralnie pokonany. Jak podsumowywał jego syn Władysław: „stał wyprostowany, z uczuciem proroka, którego lud wzbraniał się słuchać, a który wiedział, że inni prorocy skończą dzieło jego i że żadnej ze swych obietnic nie dał mu Pan na próżno”³. Kwin-tesencją radykalizmu Mickiewicza wydaje się artykuł *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych* z jego słynną formułą:

Co z tego wszystkiego wnosimy? Oto, że rozsądek, czyli wzgląd na okoliczności zmienne życia codziennego, nie jest trybunałem na sądenie spraw dotyczących się wieków i pokoleń – że rozsądek pojedynczy jest często w sprzeczności z rozumem narodowym, z rozumem rodu ludzkiego. – W czasach, kiedy umysły chore na sofisteryę pozwalają sobie o wszystkim rozprawiać na prawo i na lewo, rozum rodu ludzkiego, wygnany z książek i rozmów, chowa się w ostatnim szańcu, w sercach ludzi c z u j ą c y c h ⁴.

Człowiek piszący podobne słowa musi liczyć się z równie jednoznaczną, apodyktyczną oceną. Jeśli poeta ma być fundamentem i wzorem narodowej pedagogii, powinien – założmy ironicznie – zostać z owego non-konformizmu ociosany, przykrojony do zgrzebnej miary „wielkiego Polaka i poety, wieszczą”, obwołany „królem ducha polskiego”, przed którym „otwierają się groby królów”⁵. Zatem dominują w podobnych ocenach skrajności: albo geniusz, albo łajdak, albo patriota, albo miernota. Lub nudny „wieszcz”.

Zamiast motta przypomnijmy kilka ledwie głosów o Mickiewiczu-radykale. Krytykujący go z katolicko-konserwatywnych pozycji Antoni Jan Ostrowski (1782–1845), powstaniec listopadowy, wojewoda, działacz gospodarczy i emigrant, w zapisanych wspomnieniach rozmów z poetą dopa-

² Z listu Libelta do Bełzy, cyt. za: *Żywot Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materyałów oraz z własnych wspomnień opowiedział Władysław Mickiewicz*, t. I, Poznań 1892, s. 18.

³ W. Mickiewicz, *Legion Mickiewicza. Rok 1848*, Kraków 1921, s. 390.

⁴ A. Mickiewicz, *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych*, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. VI, *Pisma prozą*, cz. II, opr. L. Płoszewski, Warszawa 1950, s. 126. Pierwodruk: „Pielgrzym Polski” nr 8, 27 V 1833.

⁵ Opinia znanej naówczas pedagog, Cecylii Niewiadomskiej, autorki podręczników, w: *tejże, Trzech wieszczów naszych. O życiu i dziełach Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego*, Warszawa 1903, s. 85.

trzył się w nim katolickiego apostaty, zdrajcy Kościoła i prawie herezjarchy. Próbował dowieść rodakom, iż on sam usiłował Mickiewicza z tej drogi zawrócić⁶; jego, Mickiewicza, któremu – jak złośliwie to Ostrowski ujął! – nie mogło przejść przez gardło słowo *ewangelia*:

[Ostrowski] Tego więc się ściśle trzymać należy, a ten Kościół właśnie nas ostrzega, abyśmy fałszywym prorokom nie wierzyli, ostrzega więc, że oni się ukazą, lecz że nie będą zesłańcami Boga, lecz prędjey, iż tylko z dopuszczenia jego i dla wypróbowania wiary, posłannikami szatana!...

[Adam M[ickiewicz]: – To wszystko prawda, lecz i to niezawodna, iż przyszedł moment, gdzie *Ewangelia* – nie pojmuję dlaczego, ilekroć Mickiewicz wy-mawiał to słowo *Ewangelia* język mu się plątał, i jak wszyscy to uważaliśmy, wy-rażał się *Ewangelia*! Raz, czy dwa prawie że *Eweneria*!! A często, często był w po-trzebie łamania sobie jakby poparaliżowanego języka i raz tylko, co dobrze dość wymówił *Ewangelia*! Może i zapewne ten symptomat nic nie znaczy, jest wadą jego wymowy, zresztą z litewska dość prowincjonalnej, lecz nic nie chciałem opuścić, cośmy tylko uważali w tym niepospolitym człowieku, a tak nadprzy-rodzone rzeczy zapowiadającym...⁷

Ostrowski nasączył swą relację jadłem, to rzecz bezdyskusyjna, podobnie niewiarygodne są jego autokreacyjne zabiegi, pozowanie na moralistę czy egzorcystę błędzącej duszy poety.

Ale nie tylko Polacy wstrzymywali oddech, przypatrując się radykalnym wypowiedziom pisarza – chociażby tym z okresu, gdy kończył w to-wianistycznej gorączce prelekcje IV kursu w Collège de France. Nawet sym-patyzujący z nim Francuzi, jak Marie d'Agoult (1805–1876), autorka *Néliady*, pisali: „Jest to iluminizm i najwyższego rodzaju poezja, pomieszana z eks-trawagancjami bez końca”⁸. Jej niemal rówieśnik, Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869), określał finalne wykłady jako „czyste szaleństwo”⁹. Naj-delikatniejszy z krytyków, polemizując z „metodą mesjanistyczną” Towiań-skiego i Mickiewicza, Jules Michelet, zarzucał tej idei samoubóstwienie figu-ry wielkiego człowieka i wodza: „Stwarza miłość – dla kogo? – b a r d z i e j

⁶ Mickiewicz, jednak, bywał też czasem uparty i nieustępliwy; dowodem rysujący się tuż przed listopadową insurekcją spór z Lelewelem, który po powstaniu już nie zgaśnie.

⁷ *Antoniego Ostrowskiego wspomnienia o Mickiewiczu i Towiańskim*, opr. E. Z. Wichrowska, „Blok-Notes Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza” 1999, nr 12/13, s. 90-91. Zob. pełne wydanie: A. Ostrowski, *Ten biedny Mickiewicz. Zapiski z początków towiańszczyzny*, z rękopisu odczytała, skomentowała i wstępem poprzedziła E. Z. Wichrowska, Gdańsk 2006.

⁸ Cyt. za: Z. Mitosek, *Mickiewicz, Napoleon i Francuzi*, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 1, s. 17. Zapis z listu pisanego przez d'Agoult 29 III 1844 roku.

⁹ Cyt. za: Z. Mitosek, dz. cyt., zapis z listu Sainte-Beuve’a z 25 III 1844 roku.

dla tego ideału bosko-człowieczego, niż dla samych stowarzyszonych”¹⁰. Michelet cenił poetę z Polski, inaczej niż taki G. de Molnes, który z pozycji dziedzica Oświecenia wyśmiał i zgruchotał Mickiewiczowską fascynację Francją, tak przecież przebijającą z prelekcji paryskich. 17 marca 1846 roku pisał o „wizjonerze”, co „stawia ołtarze sennym marom” tak...

Zrobić z Napoleona mesjasza, przypisać tej, jakże rozsądnej i zdrowo myślącej inteligencji, urojenia rodem z Saint-Martina i Swedenborga – jest to pomysł łączący nieszczęśnika z dziwakiem. Radzimy Adamowi Mickiewiczowi, jeśli upiera się przy swoim mesjanizmie i manii składania hołdów prorokom, aby wielbił słowa: radzimy, by trzymał się jednego mesjasza, swego rodaka, autora *Biesiady*; do niego nie mamy żadnego prawa. Jego śmieszność nie znieważa żadnej sławy, ale błagamy łaskawie wszystkich oświeconych, aby nie ubierali w stroje swoich upiórów męża naszych bohaterskich czasów.

Jeszcze jedno słowo do Adama Mickiewicza. Wyraża on pod adresem Francji, w imieniu – jak powiada – Polski, uczucia, za które każdy Francuz powinien być mu wdzięczny. Jak często mówi – kocha Francję. Otóż, trzeba próbować zrozumieć charakter tego, kogo się kocha. Francja nie jest i nigdy nie będzie ojczyzną mistycyzmu. Jej jakże jasny i klarowny język, którego dno można zawsze zobaczyć, nie może otworzyć się na myślenie niejasne czy mętne¹¹.

Nie szczędzono też poety na przełomie XIX i XX stulecia. Z tych samych powodów co cytowany tu Ostrowski ganił romantyków litewsko-polski pisarz, człowiek o trudnym, jeśli nie patologicznym charakterze, złośliwiec, zgryźliwy eseista, jadowity ironista Józef Albin Herbaczewski (1876–1944):

Niejaki Adam Mickiewicz zblizkował, marząc o moralnej potędze narodu, z Bogiem pojednanego. Niejaki Norwid umarł w przytułku za to, że chciał być większym, aniżeli sam Papież katolikiem, który na chrześcijańskim sumieniu dziejów Polski chciał zbudować Królestwo Sztuki, Piękna. Są odstrasającym przykładem „upadku myśli...”¹²

¹⁰ J. Michelet, *Uwagi o wykładach Mickiewicza. Listy, dzienniki, notatki*, cyt. za: Adam Mickiewicz w oczach Francuzów, opr. i wstęp Z. Mitosek, przeł. R. Forycki, Warszawa 1999, s. 336.

¹¹ G. de Molnes [Paul Gauchon], „Kościół urzędowy a mesjanizm”, przez Adama Mickiewicza, „Journal des Débats”, 17 III 1846, cyt. za: Adam Mickiewicz w oczach Francuzów, dz. cyt., s. 345. Tamże o autorze: „powieściopisarz, dawny wojskowy” (s. 346).

¹² J. A. Herbaczewski, *Amen. Ironiczna nauka dla umysłowo dojrzałych dzieci*, Kraków – Wieliczka 1914, s. 75. Herbaczewski bywa nazywany literatem litewskim, piszącym także po polsku. To nieporozumienie – główny przedmiot jego obsesji polemicznej stanowili Że-

Dostało się zatem i bogobojnemu Norwidowi! By oddać sprawiedliwość duchowi Młodej Polski, dodajmy, że częściej, znacznie częściej powtarzano wówczas sądy apologetyczne: „Całe życie Mickiewicza świeci... blaskiem dziwnie jednolitym” – ot, choćby takie!¹³ Gdy już przetrawiono mesjanizm, wytłumaczono Mickiewicza z towianizmu, formułując tezę, jakoby Mistrz „otumanił” wieszczą herezją, zobaczono też w poecie... socjalistę, tak jak w fachowych pracach socjalisty i historyka Emila Haeckera: „Przez walkę do zwycięstwa – tak sobie wyobrażał taktykę socjalizmu. Nie łudził się, żeby można zwyciężyć bez walki”¹⁴. Ten nurt ideologicznego radykalizmu skończył się po 1948 roku Mickiewiczem socrealistycznym. Generalnie zaś wszystko dopełnił się w PRL-u wizją szkolnego wieszczą-nudziarza. Jeszcze czasem ktoś, jak Maria Danilewiczowa w listach do Pigonia, uzali się nad poetą-sierotą, co nawet w oferującej luksusy Szwajcarii nie mógł się zagnieździć. „Ja, stary cynik” – pisze najpierw o sobie badaczka, formułując z kolei taki sąd o Łozannie Mickiewicza: „Tam, moim skromnym zdaniem, wystąpiła najsilniej niemożność *zapuszczenia korzeni*, choć pozornie Szwajcaria sprzyja ludziom zbuntowanym a znaczącym”¹⁵.

Dlaczego tak piszę o tym Mickiewicz-buntowniku, wywołującym ostre reakcje, zmuszającym biografów do retuszów? Bowiem w inauguracyjnym wykładzie w Collège de France i w kilku początkowych wykładach Mickiewicz nie usiłował pojawić się jako człowiek „szalony”, lecz r o z s ą d n y . Już kilka razy dawał przykłady owej pragmatyki, przystosowania, rozważności. Gdy fraternizował się z rosyjską elitą, gdy znalazł się w Poznańskim, kiedy dawał się poznać jako żarliwy działacz emigracyjny. Zawsze kończyło się to klęską oskarżeń: o zdradę, o tchórzostwo i „rozpustę” (pani Konstancja Łu-

romski, Miciński, Brzozowski, Feldman, Wyspiański. Zob. monografię: V. Naruñimè, *Józef Albin Herbaczewski. Pisarz polsko-litewski*, Kraków 2007.

¹³ Cyt. za studium: K. Ratajska, *Duch święty Mickiewicza. O interpretacji mesjanizmu mickiewiczowskiego w kręgu lwowskiego „Odrodzenia” i warszawskiego „Legionu”*, w: Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały Międzynarodowej Konferencji 12-17 maja 1997, Grodno – Nowogródek, Księga 3, red. M. Burta, A. Chojnacki, S. Musijenko, I. Żuk, Siedlce 2000, s. 241.

¹⁴ E. Haecker [właśc. Samuel Haker], *Wstęp* do: A. Mickiewicz, *Trybuna Ludów*, przekład, wstęp i komentarz E. Haecker, Kraków 1925, BN I, nr 27, s. 41. Zob. w tym kontekście oceny Mickiewicza jako polityka w książce: D. H. Valsecchi, *Między polityką a metapolityką. Samobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza*, Kraków 2008. Zob. uwagi o towianizmie w książce: M. Sokołowski, *Nikt tylko Mickiewicz*, Gdańsk 2008, s. 199-226.

¹⁵ List M. Danilewiczowej do S. Pigonia (18 I 1960, 5, Princes Gardens S. W. 7), cyt. za: M. Danilewiczowa, S. Pigoń, *Dialog korespondencyjny (1958–1968)*, opr. i wstęp Cz. Kłak, Rzeszów 1996, s. 140.

bieńska!), o politykierstwo i odstępstwo od wiary, jątzerzenie etc. Tym razem – rozpoczynając profesorską karierę – której poświęci cztery lata życia (a chyba i więcej, jeśli liczyć echa *Les Slaves*), nie tylko starał się przypodobać międzynarodowej, a w dużej mierze oświeconej, francuskiej publice, jak też gazetom czekającym na wykład, ale był też administracyjnie zmuszany, by stłumić wojownicze, patriotyczne akcenty.

Co z tego wynikło? Osądzać efekt można różnorako: albo otrzymaliśmy wspaniały wykład, jak pisała prasa i głosili słuchacze; albo był to niezadowolający samego Mickiewicza występ publiczny, albo coś zupełnie paradoksalnego: klęska-majstersztyk (lecz nie: majstersztyk klęski). Byłaby to taka w opinii samego oratora klęska, która równocześnie budziła w nim sporo dumy, bo między wierszami przemycił istotę swego przesłania, a w słuchaczach wywołał poklask, choć może nie entuzjazm. Poeta zadowolili Słowian, oświecił w kwestii słowiańskiej oświeconą Francję, a Polaków podzielonych politycznie spolaryzował na wrogie frakcje. Czy przestał być radykałem w tym pierwszym wykładzie? Ależ nie! Czy trzeba poetę de-radykalizować? Skądże znowu! Z genialną intuicją wyraził i s t o t ę naukowego i politycznego doświadczenia Mickiewicza sam Czesław Miłosz. Przygotowując w Ameryce książkę Mickiewiczowską wraz z uczonym autorytetem, Manfredem Kridlem, odważył się w listach do wileńskiego profesora bez ogródek zaatakować jego stateczne, rozumne, wartościujące sądy. Nie obyło się bez ironii i dystansu („nylony”). Oto jak o tezach Kridla pisał poeta do... Kridla:

Razi mnie ahistoryzm. Kridl ma stosunek do Mickiewicza jak Gibbon do swoich Rzymian i Wizygotów. W rezultacie te ciągle *supernatural* i *ghosts* etc., które były konwencją epoki, wychodzą na cechę Mickiewicza. Ostatecznie Gustaw nie jest tak zupełnie *ghost*, jest to postać, w której tylko granice dwóch światów są zatarte. Tak samo traktowanie poglądów politycznych Mickiewicza jako mętnych nie wydaje mi się całkowicie *fair*. Taka była epoka i nie można mieć pretensji do Mickiewicza, że nie chodził w nylonach. Whitman był nie mniej mętny. Ważne jest, w jaką stronę Mickiewicz dążył. Fragmenty z *Trybuny* są przejmujące.¹⁶

Jak widać, walczący z obsesjami mesjańskimi Polaków Miłosz miał dużo wyrozumiałości dla ducha epoki romantycznej. W tych listach skreślił też akapit, stanowiący i jego, i moje *credo* przy lekturze i interpretacji twórczości

¹⁶ List Cz. Miłosza do M. Kridla zawierający recenzję „wewnętrzzną z książki mickiewiczowskiej”, pisany: „Ambasada R. P. w Waszyngtonie”, „10-go marca, 1950 r.”, cyt. za: Cz. Miłosz, „Mój wileński opiekun”. *Listy do Manfreda Kridla (1946–1955). Z uzupełnieniem o listy Manfreda Kridla i addendum*, opr., wstęp, przypisy i nota edytorska A. Karcz, „Archiwum Emigracji” XIX, pod red. S. Kossowskiej i M. A. Supruniuka, Toruń 2005, s. 52. Recenzja dotyczy tomu: *Adam Mickiewicz. Poet of Poland. A Symposium*, ed. M. Kridl, New York 1951.

autora *Historii przyszości*. Mickiewicz o tyle bowiem będzie cenny i zrozumiały dla kolejnych „współczesności” i „nowoczesności”, dla „obcych” i „swoich”, o ile pozostanie postacią wyrazistą, mocną, o jasno zakreślonej sylwetce intelektualnej i duchowej, w swych błędach, jak też w swych przewyższających wszystkie błędy sukcesach i przewagach nad ziomkami i cudzoziemcami:

Musimy dbać o to, żeby nie rozwodnić i nie odradykalizować Mickiewicza, zwłaszcza że w rozdziale „Mickiewicz a Emerson” jest aż nadto cytat stwierdzających jego poglądy z fazy towiańszczyzny. Im ostrzej zarysuje się Mickiewicz z *Trybuny*, tym ciekawsze będą jego poglądy głoszone w Collège de France. Nie trzeba bać się brutalności!¹⁷

Znów więc poeta lepiej rozumiał innego poetę niż profesor-formalista. Mickiewicz, nawet gdy sam usiłował się wtłoczyć w ramę naukowości i racjonalizmu, pozostawał jednak – jak w inauguracyjnym wykładzie pierwszego kursu prelekcji, któremu się przypatrzymy – podskórnym, zakamuflowanym nonkomformistą i człowiekiem szalonym.

2. Sukces z kwaśną miną

Nie wiedzieć czemu półtora wieku po wykładach Mickiewicza nauka o literaturze utrwaliła o nich przedziwny sąd: że zaczynały się sukcesem niebywałym, a kończyły nagłośnionym szeroko skandalem. Wątpię, szczerze wątpię, by był to pogląd przylegający do rzeczywistości. Mickiewicz nie „oszalał” w IV kursie prelekcji, lecz z pełną świadomością dążył do jego finalizacji w atmosferze mesjańskich objawień towianizmu. Kto czytał prelekcje, wie, iż usiłując dać współczesnym sobie Europejczykom ten duchowy obrok towiańszczyzny, zachowywał zarazem nieustępliwie waleczną postawę wobec zaborców, a – na przykład – o wojsku, wojnie, armii myślał jak człowiek nowoczesny, zdaniem którego bezpowrotnie minęła epoka szturmów z kosą na działa, choć udział ludu, włościan uważał za warunek ko-

¹⁷ Tamże, s. 46. List Cz. Miłosza do M. Kridla pisany „5-go stycznia 1950 r.” Miłosz-emigrant – dopowiedzmy – jednak zmienił zdanie, inaczej już czytał Mickiewicza w *Ziemi Ulro* i *Historii literatury polskiej*. Zob. szczególnie: M. Kalinowska, *Dwie interpretacje „Dziadów” Mickiewicza – Czesława Miłosza i Jarosława Marka Rymkiewicza*, w: *Trzyście arcydzieł romantycznych*, pod red. E. Kiślak i M. Gumkowskiego, Warszawa 1996; monografię: E. Kiślak, *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000.

nieczny nowej insurekcji. Ale tak myślał dopiero w 1844 roku. 22 grudnia 1840 roku zainaugurował prelekcyjną przygodę wykładem, który najpierw sobie spisał, czego potem już nie czynił, puszczać wodze imaginacji. Kiedy czytamy ów wykład, zdumiewa jego niemal cicha czy ugrzeczniona tonacja na tle wypowiedzi późniejszych.

A przecież tak w prasie francuskiej, jak w środowisku emigracyjnym, a nawet w Europie ogłoszono wielki sukces wykładu inauguracyjnego. Rzecz w tym, że sam Mickiewicz był niezadowolony z pierwszej prelekcji i kilku wykładów następnych. Ogłoszono sukces i utrwalono go w społecznej świadomości, bo takie było oczekiwanie i liberalnej, pooświeceniowej elity francuskiej, i w większości konserwatywnej publiczności polskiej, i jeszcze egzotycznej dla Zachodu części odbiorców słowiańskich: Serbów czy Bułgarów. Mickiewicza zaatakowano dopiero po kilku prelekcjach i to z powodów czysto politycznych. By odnieść sukces wstępnym wykładem, profesor musiał poczynić zbyt dla niego daleko idące ustępstwa wobec oczekiwań władz zapraszających go na katedrę oraz części polskich elit emigracyjnych. Dlatego wykład ów to przedziwny zapis i stenogram z wysłuchania człowieka, który przejawiał nieznane raczej do tej pory zdolności: do miarkowania się, samoo-graniczania. Mickiewicz – powiedzmy potocznie – ugryzł się w język. Było to bolesne! Czemu dał świadectwo swym niezadowoleniem pomieszanym z dumą, a nawet odrobiną pychy, wynikającej z tego, że jednak się udało.

Lecz apologeti wieszczą byli uszczęśliwieni. Rajmund Sumiński pisał do Feliksa Michałowskiego: „Zachwyca i uderza świetnością i świeżością wyrażen, głębokością i nowością pomysłów”¹⁸. Utyskiwano powszechnie, że „źle wymawia parę liter i sylab”¹⁹ francuskich, że robi błędy gramatyczne, wszelako, jak podkreślał zawsze trzeźwo-krytyczny Piotr Chmielowski, „*Młoda Polska* nazwała tę pierwszą lekcję cudownym występem, którym Mickiewicz pozostawił się od razu na wysokości, do jakiej zwrócone były oczy Słowiańszczyzny, pewnie, że tam ujrzy swego apostoła”²⁰. I tak poszedł ten sąd przez wieki: pierwszy wykład był cudem, a krytycy całej serii początkowych wykładów postępowali „wstrętnie”: „Nie szczędzono żadnych

¹⁸ Z listu Rajmunda Sumińskiego (działacza emigracyjnego, współpracownika Bogdana Jańskiego) pisanego do emigracyjnego językoznawcy Feliksa Michałowskiego dnia 7 I 1841 roku, cyt. za: J. Kallenbach, *Adam Mickiewicz*, wyd. III, Lwów – Warszawa – Kraków 1923, t. II, s. 320-321.

¹⁹ Tamże, s. 321.

²⁰ Jest to niemal cytat z opinii emigracyjnego pisma „*Młoda Polska*” (1840, nr 35, 22 XII, str. 444); cyt. za: P. Chmielowski, *Adam Mickiewicz. Zarys biograficzno-literacki*, Warszawa – Kraków 1886, t. II, s. 321.

podejrzeń, zarzutów, śmiesznych rad i przestróg. Uczono nawet patryotyzmu autora III części *Dziadów*²¹. Sąd znakomitego i na początku XXI wieku wciąż intelektualnie inspirującego Józefa Kallenbacha dyskretnie pomija jedną rzecz: że Mickiewicz naprawdę był z d e z o r i e n t o w a n y i materiałowo nieprzygotowany do wykładów (z różnych powodów, bo skąd miał choćby brać wiadomości o Czarnogórcach czy staroobrzędowcach?). Pomija się fakt, że znalazł się pod ogromną presją zewnętrzną (rząd, emigracja, Francuzi, Rosja), co wykształciło się w wewnętrzny „mus”, przymus mówienia tak, jak *oni* chcą.

Tymczasem dopisywano do wykładu legendę genialności oracji i oratora. Eustachy Januszkiewicz był pewien, że: „Otwarcie kursu Mickiewicza było świetne”, ba, działa się jeszcze lepiej: „Słuchano go z podziwem i sami Moskale przyznają, że Mickiewicz wart słuchania”²². Wart słuchania był dla Moskali jednak krótko, bo już od wykładu czwartego słowianocentryczny obiektywizm – krytykowany przez część emigracji – zastąpiony został przez polonocentryczny, ale stonowany mesjanizm. Echa prasowe, francuskie były pełne szacunku, nawet podziwu. Wieść o profesorskim występie dotarła do Zagrzebia, Zadaru i Belgradu. Zagrebski dziennik „Ilirskie narodne novine” z opóźnieniem (30 III 1841) entuzjasmował się: „Doprawdy, wspaniałym przeżyciem było patrzeć na Mickiewicza i słuchać jego słów. Od dawna nie krzewiły się w stolicy Francji tak nowe myśli i takie prawdy. Nawet Francuzi obojętni z przyzwyczajenia na wszystko, co niefrancuskie, byli zachwyceni. Wszystkie gazety francuskie pełne są pochwał i podziwów dla tego wielkiego męża, który w krótkim zarysie wyłożył całe bogactwo swej wiedzy, jasno i zrozumiale”²³. Trudno się dziwić Iliryjczykom (Chorwatom); dlaczego jednak uproszczony obraz utrwalił się w historii literatury, skoro już pierwsi wielcy monografiści Mickiewicza (Chmielowski, Kallenbach) podkreślali, iż inauguracyjny wykład nie był cudownym wydarzeniem, lecz doświadczeniem dla samego mówcy bardzo ambiwalentnym? Wobec prymitywnych wykładów Mickiewicza przyjmuje się czworaką postawę:

P r z e m i l c z a n i e . Nie korespondują bowiem ze spirytualistycznym i mesjanistycznym czy towianistycznym wydźwiękiem kursów III i IV (a po prawdzie już drugiej części kursu I i całego II). Wydana na początku XXI wieku *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach* poświęca prelekcjom 8

²¹ J. Kallenbach, dz. cyt., s. 322.

²² List E. Januszkiewicza do Eugenii Lariss z 28 XII 1840 roku (przyszłej żony Januszkiewicza), cyt. za: *Żywoł Adama Mickiewicza...*, dz. cyt., t. III, s. 21.

²³ „Ilirskie narodne novine”, Zagreb 30 III 1841, cyt. za: L. Durković-Jaknić, *Mickiewicz i Jugosłowianie*, wstęp Z. Grot, przeł. J. Leśny, W. Szulc, B. Zieliński, Poznań 1982, s. 47.

wersów, akcentując, że były „wybawieniem z trudności materialnych rodziny Mickiewiczów”²⁴. Poszerza tę wiedzę o jeden akapit biogram poety z trafną konkluzją, że wykłady to „wielki bilans romantyzmu, niemający odpowiednika w piśmiennictwie europejskim”²⁵. Niektóre – popularne – syntezy w ogóle o wykładach nie wspominały; cóż mówić o wstępnym wykładzie pierwszego kursu?²⁶

Dyskretycja. Tę linię zaczęli już emigracyjni rodacy – słuchacze prelekcji. Wszystkich bił na głowę zapomniany dziś, jak go nazwano, „emigracyjny łotr”, uprawiający „pamfletowo-paszkwilancki styl polemik”, czyli Józefat Bolesław Ostrowski²⁷. To o nim Władysław Mickiewicz pisał, że był „nieuleczalnym krzewicielem niezgody tułaczey”, a po pierwszej prelekcji „plunął jadem z Londynu”²⁸. W istocie plunął: „Cała arystokratyczna strona – pisał Ostrowski – każde słowo pokrywa oklaskami. Nawet do stowarzyszonej Demokracji przeszedł szał podłości. Pan Wiśłouch napisał, że Professor był założycielem polskiej rewolucji. Szczególny założyciel, który swojej roboty widzieć nie chciał”²⁹. Nie powiedział nieszczęsny oszczerca, że oklasków w trakcie inauguracyjnego wykładu nie było, a te na końcu wybrzmiały dużo ciszej niż powitalne owacje.

Podobnych – często pisanych już to z postępowych, już to konserwatywnych pozycji – ujęć było wiele w XX stuleciu. Kształtujący kilka pokoleń swą wizją literatury Julian Krzyżanowski widział tylko w (sic!) całych prelekcjach „wypowiedzi ideologiczne związane z jego stosunkiem do Towiańskiego, a sięgające granic obłędu mistycznego”³⁰. Krzyżanowski całych pre-

²⁴ B. Dopart, *Adam Mickiewicz*, w: *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. V, cz. I, *Romantyzm*, red. A. Skoczek, Bochnia – Kraków – Warszawa [b. r.], s. 346.

²⁵ Tamże, t. V, cz. II, *Romantyzm*, s. 328-329.

²⁶ Por. arcypopularną w PRL-u syntezę: *Historia literatury polskiej w zarysie*, red. M. Stępień, A. Wilkoń, Warszawa 1983, tu: M. Tatara, *Romantyzm*, t. I, Warszawa 1983, s. 208-285. Sztukę lekceważenia z perfidią Mickiewicza-prelegenta już po wstępnym wykładzie zaprezentował korespondent wydawanego w Poitiers „Demokraty Polskiego”, pisząc: „Na téj pierwszej nie będąc prelekcji, nic o niej powiedzieć nie mogę (...). Stało się”. Zebrał za to cięgi od syna Władysława: *Żywot...*, t. III, s. 26-27.

²⁷ Trafne formuły Z. Przychodniaka w: tegoż, *Style romantycznych polemik (Słowacki – Mickiewicz – Mochnacki – Ostrowski)*, w: *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001, s. 128.

²⁸ W. Mickiewicz, *Żywot...*, t. III, s. 27.

²⁹ Tamże.

³⁰ J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej od początku do czasów najnowszych*, wyd. II, Warszawa 1972, s. 253. Dla równowagi podkreślmy: badacz docenił walory pewnych partii interpretacyjnych.

lekcji jakby nie czytał. Ale nawet myślący krytycznie myśliciel katolicki, Jacek Salij, pisał pod koniec XX wieku o „mesjanistycznych rojeniach”, „irracjonalnych przeświadczeniach o duszy narodu”, wypływających u romantyków z „awerroistycznej idei duszy całej ludzkości”; wreszcie wspomniał o groźbie „nacjonalizmu”³¹.

Pochwała (ujęcie heroiczno-panegiryczne). To już wiemy: celowali w nim niektórzy emigranci, zaś po śmierci poety chyba każde pokolenie wydawało chwalców; z tym, że o prelekcjach wspomniano nieczęsto, strojąc poetę w szaty „nadczłowieka”, pochodzącego „z rasy ludzi wiecznych”, dążących do budowania „zakonu”. Ówże Mickiewicz to wtedy „najgłębszy wzór osobowy, który uosabiał idee walki i pracy”³². Jako ciekawostkę wspomnijmy fakt, że nawet antypolsko nastawiony piewca ideologii wielkoruskiej, Fiodor Tiutczew, sławiący Wilno jako prastare rosyjskie miasto, pod wpływem lektury fragmentów I i II kursu napisał pojednawczy wiersz z wezwaniem: „Powstań – nie Polsko, nie Rosjo, powstań Rodzino Słowiańska...”³³ Ale go nigdy nie opublikował. W Polsce przeważała pompatyczna pochwała: „Mickiewicz pierwszy otworzył skarbiec ducha słowiańskiego” (Walery Wielogłowski), wykłady to „najwspanialszy poemat” (Seweryn Goszczyński)³⁴. Czy ma rację trzeźwa Konopnicka, pisząc: „Sam już widok natłoczonej aż po korytarze sali, aczkolwiek pstry (...) udzielał pocie tych wzruszeń, które się u niego objawiały wysokim nastrojem ducha i potęgą słowa”³⁵? Nie ma racji. Bo oblicze wykładów było bardzo różne, ewoluowało, a ich publiczny start kształtowała niepewność prelegenta, zaś metę wyznaczyły skandal i euforia wyznawców poety-profesora-proroka i teozofa.

³¹ Myślę o szlachetnym w intencjach, ale chybionym myślowo i historycznie studium: J. Salij OP, *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu*, tekst wygłoszony 28-29 maja 1999 r. w Krakowie, cyt. za: *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna)*, red. A. de Lazari, Warszawa 2004, s. 491. Za nieporozumienie uznałbym też oceny towianizmu formułowane w szkicu: ks. J. Sochoń, *Pierwsza nieboska komedia (Towiański, Mickiewicz i inni)*, w: tegoż, *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii*, Warszawa 1995.

³² Określenia Artura Górskiego, autora *Monsalwatu*, w interpretacji Anny Kiezuń, w: tejże, *Drogi własne. O twórczości młodopolskiej Artura Górskiego*, Białystok 2006, s. 237.

³³ F. Tiutczew, *Od Rosjanina po przeczytaniu urywków z prelekcji p. Mickiewicza*, wiersz z 1842 r., cyt. za: J. Orłowski, *Polska w zwierciadle poezji rosyjskiej*, w: tegoż, *Miecze i gałzki oliwne. Antologia poezji rosyjskiej o Polsce. (Wiek XVIII–XX)*, Warszawa 1995, s. 16. Cały wiersz w: Z. Barański, J. Świdziński, *Mickiewicz w poezji rosyjskiej. Antologia*, Poznań 2001, s. 80.

³⁴ Cyt. za: M. Konopnicka, *Mickiewicz. Jego życie i duch*, Kraków 1910, s. 166.

³⁵ Tamże, s. 164.

Strategia podejrzeń. Już w XIX stuleciu rozważano kontrowersyjność tez poety, czyniąc to jednak z pozycji ideologicznych lub osobistych, tak jak Wacław Aleksander Maciejowski, uznany w prelekcjach przez Mickiewicza za renegata i sprzedawczyka³⁶. W badaniach XX-wiecznych spotkać można także ton umiarkowanej oceny, choćby początkowego wykładu, na przykład w monografii *Mickiewicz. Słowo i czyn* Aliny Witkowskiej, zauważającej: „(...) wspomnieć wypadnie, że poeta-profesor miał jednak sporą treść przed pierwszym wykładem i udając się 22 grudnia na inauguracyjną prelekcję łyknął pół butelki szampana, który rozwiązuje język nawet wówczas, gdy duch święty daru języków poskąpi. Jakiegokolwiek byłoby źródło natchnienia, wykład wypadł dobrze (...)”³⁷. Jakaż ironia!? Badaczka idzie tropem dawniejszych badaczy, nie ukrywających – za relacją Stefana Witwickiego – również słabości pierwszej prelekcji.

W inny wymiar sięga Maria Żmigrodzka, dopatrując się w pierwszych wykładach wyrafinowanej i wyrachowanej gry kryptomesjanisty z publiką: „Mickiewicz unikał początkowo zbyt wyraźnych wzmianek o mesjanistycznym powołaniu Polski. Zarysował w wykładzie wstępnym poetycki obraz zmagania Polski i Rosji (...), ale oblicza obu rycerzy nie zamierzał ujawnić od razu. Miały je odsłonić słuchaczom wnioski nasuwające się nieodparcie z przebiegu dziejów Słowiańszczyzny”³⁸. To sąd trafny w tym miejscu, gdzie pokazuje kamuflaż mesjanizmu. Nic jednak nie wskazuje na to, by Mickiewicz miał już plan „odsłonięcia” mesjańskich idei Słowian, ich przeznaczeń, a nawet, by miał plan następnych improwizacji *à la* wykład. W inauguracyjnej prelekcji „obiektywizm” (panujący także w drugim wykładzie) zgasił tony rewolucyjne, waleczne i mesjańskie. Świetnie pokazano to na temacie rosyjskim: „Jednakże od połowy stycznia 1841 roku mechanizm interpretowania historii Rusi, a potem Rosji, uległ wyrazistej zmianie, niejednoznaczne sugestie zastąpione zostały mocnymi tezami historiozoficznymi” (Je-

³⁶ A jednak opłacany przez Rosjan wybitny najemnik, jakim był Maciejowski, mimo sponiewierania w prelekcjach i nienawiści do Mickiewicza, czytał jego wykłady. Zob. K. Kopczyński, *Mickiewicz i jego czytelnicy. O recepcji wieszczki w zaborze rosyjskim w latach 1831–1855*, Warszawa 1994, s. 53.

³⁷ A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975, s. 249.

³⁸ M. Żmigrodzka, *Mit – podanie – historia*, pierwodruk 1974, cyt. za: tejże, *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Warszawa 2002, s. 77-78.

rzy Fiećko)³⁹. A co mówił poeta w dwu pierwszych wykładach? Otóż mgliście rozwodził się o „tajemnicy przeznaczeń dwu głównych wśród Słowian zapaśników”, a potem przeszedł do opisu ruskiego „autokratyzmu”, kreśląc „legendę zdrady, jakiej dopuściła się Rosja wobec idei wolności”⁴⁰.

Czemu więc wcześniej mówił inaczej, koncyliacyjnie, obiektywnie? I czy rzeczywiście tylko tak mówił? Sprawa jest wyjątkowo złożona. Odczytajmy opis pierwszego wykładu pióra syna Władysława. Jego o krytycyzm wobec Ojca posadzić trudno choć, jak trafnie wydobył to Mikołaj Sokołowski, usiłował i on się wobec ojcowskiego autorytetu życiowo i intelektualnie usamodzielić⁴¹. Podkreślamy miejsca, w których przebija skrywany, ale nie ukryty ostatecznie głos o problemach z tym wykładem:

Mickiewicz szedł na pierwszą lekcję „bez najmniejszej trwogi, ale bez zapału”, był „kwaśny i smutny”. W sali, w której professorowie czekają, aż wybije godzina wykładów, Adam zastał nieznanego mu kolegę, którego wzrok zimny i błyszczący jako ostrze nożyc przykre na nim sprawił wrażenie. Podziwiał okrutność tego spojrzenia, gdy zjawił się administrator Letronne i przedstawił go Panu Magendie, głośnemu z doświadczeń na żyjących zwierzętach. Posiedzenie odbywało się w sali, „w której ławki idą w amfiteatr coraz wyżej pod sufit; katedra stoi wtedy w dole i jak pod nogami słuchaczy. Dla nich jest wchód z góry od ławki najwyższej i z ławki na ławkę schodzi się aż przed katedrę. Katedra jest to po prostu krzesło, pośrodku, pod ścianą, odgródzone od publiczności baryerką”. Za baryerką siedzieli: Niemcewicz, Adam Czartoryski, Montalembert, Faucher, Salvandy, Kergorlay; z dam jedna tylko Pani Faucher. Lekcja wypadła po wykładzie Ampera; jeszcze przed jego zakończeniem, emigracja wysypała się zająć wolne miejsca, powstał szmer, bo „Polonia jak zazwyczaj głośna”. Publiczność po większej części składała się z Polaków, było ze dwadzieścia kilka dam, same Polki: Kisielewska, Bobrowska, Łuszczewska, Wołowskie i t.d. i kilkadziesiąt Francuzów, kilku Rosyan, a między nimi Mikołaj Turgeniew, kilku Niemców, jeden Dalmata, jeden Czarnogórzec i kilku Multańczyków. Baryerka odgradzająca profesora od słuchaczy „zaokrąglając się około krzesła, idzie jedną stroną wzdłuż muru, pod którym krzesło i równoległe od tegoż muru aż do końca ściany, formując wazki kurytaryk. W miejscu, gdzie wchodzi w ścianę, są drzwi, tędy przybywa professor.”

³⁹ J. Fiećko, *Rosja w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: *Księga Mickiewiczowska. Patronowi Uczelni w dwusetną rocznicę urodzin 1798–1998*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998, s. 183.

⁴⁰ Tamże. Por. także: J. Fiećko, *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejdaniu*, Poznań 2005.

⁴¹ M. Sokołowski, *Władysław, syn Adama*; J. Pietrzak-Thébault, *Literatura słowiańska w Collège de France – wizja ministra, wizja profesora*, obie w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, tom I, *Literatura i słowo*, pod red. Z. Abramowicz, J. Ławskiego, Białystok 2009.

Witwicki, któremu zawdzięczamy najwięcej szczegółów o tem posiedzeniu, bojaźliwy z natury, nie śmiał przez całą godzinę spojrzeć na Adama i krył się za kapelusz jakiejś damy, co siedziała przed nim, ale spojrział na niego, gdy wszedł do sali. „Był w swoim palto, ubrany jak co dzień, nowy tylko kapelusz w rękę, włosy nieporządnie, mina nic niezmieniona, jednak trochę czerwienią. Wszedł naturalnie bez żadnego ukłonu, jakby wchodził do mnie. Oklaski brzmiały, mnie zdjął okropny strach, spuściłem oczy w dół; potem się dopiero dowiedziałem, że wyjął z kieszeni i położył przed sobą parę ćwiartek i karteluszków, ale w nie raz tylko czy dwa przez cały czas spojrział. Sposób mówienia w całej lekcji miał ucinający, trochę cierpki... Ku końcowi lekcji mularz jakiś tuż za oknem pracujący zaczął trochę stukać, pan professor się na to skrzywił; natychmiast otworzył ktoś ze słuchaczy okno i mularza wypędzili. Adam podniósł się i zdjął palto. Przypomniałem sobie, że raz powiadał mi, że i w Lozannie na pierwszej lekcji było mu za gorąco i zdjął z siebie płaszcz, chociaż teraz, jak potem powiedział, było mu gorąco nie tylko z professorstwa, ale i z pół butelki szampna, którą przed samą lekcją na lepszą odwagę łyknął. Skończył na dwie lub trzy minuty przed godziną, tak dobrze czas wyrachował. Po skończeniu znów dali brawo, ale krótsze niż z początku. Przez ciąg lekcji oklasków nie było, co pocziwego Czartoryskiego bardzo obeszło, ale dzieciństwo, bo owszem, nie można inaczej powiedzieć, tylko że się zupełnie udało⁴².

Tak więc Mickiewicz szedł na tę lekcję z lękiem, mówił do słuchaczy dobrze, ale nie najlepiej, jak umiał, i nie to, co chciałby. Owacja powitalna nie miała przedłużeń w trakcie wykładu, a brawa finałowe zafrasowały nawet księcia Czartoryskiego. Nie było blamażu, nie wystrzelił też Mickiewicz ognistą mową w typie romantycznego profesora francuskiego – a wszyscy podkreślają, że wykładali wtedy w tych murach Quinet i Michelet – ale i nikogo nie porwał wymową. Mickiewicz o wiele bardziej w pierwszym oraz drugim wykładzie uspokajał słuchaczy: że, owszem, chce być tylko profesorem, a nie romantykiem-utopistą czy antyrosyjskim ideologiem. Było to całkowicie sprzeczne z jego inklinacjami proroczymi. Od początku – co zawsze podkreślał Wiktor Weintraub – chciał mówić w duchu profecji⁴³. Już jednak jako publicysta „Pielgrzyma Polskiego” potrafił rozsądnie pisać prawicą pojednawcze manifesty, występując „w roli Sędziego Pokoju, niosące-

⁴² W. Mickiewicz, *Żywot...*, t. III, s. 19-21.

⁴³ W. Weintraub, *Prelekcje paryskie jako profecja*, w: tegoż, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 345: „Prawda, natężenie tego profetyzmu wzrastało z roku na rok. Przesunęły się też w ciągu tych czterech lat pewne akcenty ideologiczne, a pod koniec nie mówi się już w ogóle o literaturze. Ale profetyzm przenika Prelekcje od początku do końca” [podkr. – J. Ł.]. Tak!

go wszystkim gałązkę pokoju”⁴⁴, a lewicą kreślił jadowite niemal *Wiersze Franciszka Grzymały*, „gdzie ropuchy, sowy, komary, psy i wieprze stanowią alegorie bezpardonowo potraktowanych przeciwników politycznych (*kiepskich ludzi, obywateli łajdaków*)”⁴⁵. Podobne dwój-myślenie i dwój-pisanie nie mogło trwać długo w Paryżu lat 40-tych. To już był Mickiewicz zradyzalizowany, o wykrystalizowanych poglądach, w których – tak jak i w postawie życiowej – nie było onieśmienia Zachodem, strachu przed wyborami dróg życiowych, jak w Rzymie po wyjeździe z Rosji⁴⁶.

Nawet jeśli mógł być świetnie przygotowany psychologicznie, metodycznie, erudycyjnie (ale to była erudycja klasyczna, głównie latynistyczna), to jednak musiał się liczyć i z prozaicznym brakiem książek o Słowiańszczyźnie, i z żądaniem francuskiego rządu oraz obozu Czarotoryskiego, by nie nadużył katedry dla głoszenia poglądów politycznych czy – nie daj Boże – antyrosyjskich. Nawet jeśli stawał przed słuchaczami – jak grzmiała autorka *Roty* – z „inspiracją wysokiego ducha, która czyniła z Mickiewicza więcej niż profesora, i więcej niż mówcę – która czyniła z niego proroka”⁴⁷, to jednak musiał się starać, by zachować w ocenie polsko-rosyjskiej waśni umiar, rozsądek i obiektywizm. Tymczasem rozsądek Mickiewicz może cenił, ale działo się to dawno, u zarania epoki filomatyzmu, gdy przejął się ideami Oświecenia!⁴⁸

Taki intelektualny gwałt na proroku-mesjaniście wzbudził w nim samym mieszane uczucia. Cieszyło go uznanie, ale trapiła nieszczerłość, makiawelizm tej sytuacji czy po prostu zastępowanie odwagi (nawet kerygmatu) postawy proroka czystą socjotechniką i – to dla bardziej wyrafinowanych słuchaczy – czymś co nazwalibyśmy *ezopową profecją*. Taki charakter mają trzy pierwsze wykłady, ale też w następnych wyzwalanie się z okucia rządowych poleceń i profesorskiej szaty szło nie aż tak błyskawicznie. Syn Władysław – jakby nie rzec, apologeta – przypomina jednak rzetelnie:

Nie brak było Mickiewiczowi podniety; donosił n. p. I. Domeyce, że odebrał pochwały od „wielu ludzi, których zdanie waży i znaczy”, ale dodawał, że „każda

⁴⁴ Z. Przychodniak, *Style romantycznych polemik...*, dz. cyt., s. 113.

⁴⁵ Tamże, s. 114.

⁴⁶ Por. tomy: *Mit jedności słowiańsko-romańskiej w życiu i twórczości Adama Mickiewicza. Konfrontacje polsko-włoskie w 150 rocznicę śmierci poety*, red. M. Sokołowski, Warszawa 2005; A. Litwornia, *Rzym Mickiewicza. Poeta nad Tybrem 1829–1831*, Warszawa 2005.

⁴⁷ M. Konopnicka, dz. cyt., s. 164.

⁴⁸ Cenne uwagi o literacko-filozoficznej karierze „rozsądku” romantyków: S. Zabieglik, *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, Warszawa 1987, s. 15nn i 237-298.

lekcya jest jak podróż wśród Pampas, skroś tygrysów i Indyanów”. Miał już w artykułach *Nowej Polski* przedsmak gotujących się na niego pocisków; po tych numerach *Pszonka* ogłaszał, że *Nowa Polska* „wydała trzy okropne zgrzytnienia zębów”⁴⁹.

Sumując: musiała to być słodko-gorzka profesura. Egzotyczni słuchacze i wściekający się adwersarze polscy, zapewne powszechne francuskie i moskiewskie szpiclowanie, raporty agentów z prelekcji i z drugiej strony wzmagająca się euforia w trakcie I kursu – to wszystko wydawało się nader złożone. Mickiewicz wyżałił się w liście do brata Franciszka już w marcu 1843 roku: „Od czasu, jakem tu osiadł znowu w Paryżu, różnie mi się dzieje, często bieda, zawsze praca i kłopot”⁵⁰. To zdanie było pisane już po tryumfalnej uczcie w dniu imienin Adama, wydanej przez Januskiewiczza, uczcie ponoć czyniącej z poety boga polskości. A jednak duchowo cierpiał. Także cierpiał.

3. Dylematy i dylematy

Było więc z wykładami i tak, jak ku pokrzepieniu serc pisał Ksawery Pruszyński: „Publiczność francuską lub obcą, przebywającą w Paryżu, Adam wziął wstępny bojem”, natomiast: „Powodzenie u obcych nie oznaczało powodzenia u swoich. Przeciwnie”⁵¹. Jak zwykle w roli schwarzcharakteru i w tej mitobiografii występuje Józefat Ostrowski, oskarżający wieszczą o serwilizm czy zmoskalenie. Prawda o odbiorze prelekcji jest bardziej nieprzyjemna i nie uda się wszystkiego zrzucić na jednego błazna z gazet. Zauważono już, że horyzont oczekiwań braci emigracyjnej był nader ograniczony, jej możliwości intelektualne nie sięgały Mickiewiczowskich. Dodalbym – rozbuchane za to były wymagania emocjonalne wobec profesora, od którego żądano manifestacji patriotycznych i deklaracji rusofobii. A przecież to nie mogło być żądanie, które powinien był spełnić.

Nabita sałą tylko w części wypełniały osoby zdolne przyswoić Mickiewiczowską historiozofię. Prelekcje podobały się Francuzom, nawet jeśli, jak

⁴⁹ W. Mickiewicz, *Żywot...*, t. III, s. 28. Sytuację poety dobrze, w reporterskim stylu oddaje książka: M. Miller, *Uczta grudniowa 1840 r., czyli „dwóch na słońcach swych przeciwnych Bogów”*, Warszawa 2007.

⁵⁰ A. Mickiewicz, list do Franciszka Mickiewiczza, *Paryż Rue d'Amsterdam N. 1 1841 mar 23*, cyt. za: tegoż, *Utwory wybrane. Listy*, Warszawa 1957, s. 128.

⁵¹ K. Pruszyński, *Opowieść o Mickiewiczu*, wstęp J. Odrowąż-Pieniążek, Warszawa 1998, s. 240-241.

Edgar Quinet lub Jules Michelet, potem z nimi polemizowali jawnie i skrycie na kartach memuarów. Ale cenili geniusz: „Mickiewicz, w inny sposób, był z nami złączony sercem, samym rdzeniem myśli”. Albo tak jeszcze, dalej cytując Micheleta: „Wykłady te, wschodnie ze względu na swój język i styl, łączyły się ściśle z naszymi wykładami, z natchnieniem dwóch ludzi Zachodu”⁵². Opinia polska nie była już tak jednoznaczna.

Nie podzielam sądu, iż przeważały głosy przeciwne prelekcjom i to już od samego początku⁵³. *Primo*, nawet jeśli mówcę i jego mowy wyklinano, to jednak wydania prelekcji czytano, także w kraju. Zdobycie legalne *Les Slaves* było wtedy niezmiernie trudne, ciekawe też, czy i jaki był wpływ wydania niemieckiego?⁵⁴. *Secundo*, nie ma czegoś takiego, jak prelekcje w ogóle, ujęte totalnie. Jest proces wygłaszania prelekcji, któremu towarzyszą częste i ostre zmiany ideowego kursu; to nie jest prosta autostrada myśli wiodąca od naukowej sławistyki (wykłady I-III) do mesjanizmów w różnej formie, a w końcu towianizmu, lecz droga pełna ostrych wiraży. I droga wielopoziomowa. Już po czwartej prelekcji – zapewne też pod wpływem krytyki, ale nie tylko – mówca dokonuje korekty wizji dziejów, nastawiając się na ów wyczekiwany polski punkt widzenia. Niemniej także to nie pomoże, bo zarazem Mickiewicz z wykładu na wykład przeobraża się w człowieka nieskrępowanego dyrektywami rządowymi: „Pomyślnie odbyta pierwsza próba poprawiła znacznie położenie Mickiewicza >u Rządu i w Collège<” [słowa Mickiewicza]⁵⁵.

Tak więc przyjmując należy, że: odbiór prelekcji w latach 1840–1844 miał charakter procesualny, zmieniał się, przekształcał tak, jak zmieniała się forma i treść prelekcji; zarówno początek pierwszego kursu, jak i finał prelekcji w IV kursie miały swych entuzjastów wśród słuchaczy, potem czytelników, ale byli to zupełnie inni odbiorcy podczas pierwszego i ostatniego wykładu. Ostateczną ocenę prelekcji ukształtowały kursy III oraz IV i „horror” towianizmu: jest to po dziś dzień ocena raczej niechętna lub już w XIX stuleciu

⁵² J. Michelet, *Le Collège de France*, cyt. za: M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976, s. 270.

⁵³ Teza M. Strzyżewskiego, w: tegoż, *Znaczenie wykładów paryskich Mickiewicza w kulturze polskiej*, w: *W cieniu Mickiewicza*, pod red. J. Lyszczyzny i M. Bąk, Katowice 2006, s. 65. Całkowicie przekonują mnie inne tezy pracy, choćby o nikłym rozumieniu przez polskich słuchaczy (wielu...) myśli profesora.

⁵⁴ Por. K. Kopczyński, dz. cyt., s. 53: „(...) już Samuel Bogumił Linde ma z ich [Prelekcji...] uzyskaniem wielkie kłopoty i chyba mu się to w końcu nie udaje. A trudno przecież posadzić go o sympatie antycarskie”.

⁵⁵ W. Mickiewicz, *Żywot...*, t. III, s. 29.

prowadzona w stylu: *błądził, ale to geniusz, zatem: „Były to błędy i zboczenia, nie człowieka zwyczajnego (...) ale błędy geniuszu, niedające się jak tarcza księżycy lub Saturna zmierzyć tym łokciem, którym się towar mierzy”*⁵⁶. Otóż to.

Wróćmy do pytania o niezadowolenie prelegenta po wykładzie wstępnym. Nie ukrywał go syn Władysław w *Żywocie Adama Mickiewicza*, cytując Witwickiego: „Z lekcji Mickiewicz wstąpił do Witwickiego, był niezadowolony: >Zdawało mu się, pisał Witwicki, że było daleko gorzej, niż było<”⁵⁷. Skąd te wyrzuty, skąd to nieukontentowanie? Czyżby kokieteria? Może było jej odrobinę za wiele, ale nie tłumaczy ona wszystkiego. Przypomnijmy tezę z wstępnego rozdziału, tezę o tym, że z katedry przemawiał „ktoś inny” niż Mickiewicz z tego czasu, tezę o niepewności co do tego, którą drogą pójść, i o zewnętrznych naciskach na mówcę (rząd, publiczność, Hotel Lambert). Sprawa jest jednak wielopoziomowa i tajemnicza...

„Wiesz czy nastrój”. Należy zauważyć, iż Mickiewicz przystępował do naukowych – w XIX-wiecznym sensie – wykładów w nastroju, który raczej predestynował do innych ról: proroka i wodza. Tuż przed pierwszym wykładem był najwyraźniej człowiekiem o głęboko introspekcyjnym nastawieniu, jawił się jako osobnik pogrążony w głębokim życiu wewnętrznym, czego dowodem wydaje się przepisanie przeżytego jeszcze w Dreźnie snu. Tak powstaje sen-liryk *Śniła się zima*: „Zachowała się kopia wiersza wykonana własnoręcznie przez poetę w r. 1840 z tekstu zapisanego przed ośmiu laty w Dreźnie 23 marca 1832, bezpośrednio po obudzeniu się ze snu, o którym w wierszu opowiada”⁵⁸. Ten tajemniczy tekst, wspomnijmy, dotyczy śmierci. Kończy go wizja przebudzenia śniącego w grobie, w trumnie: „Przebudziłem się – z obliczem ku niebu, / Z rękami na krzyż, jakby do pogrzebu”⁵⁹. Mickiewicza frasują wtedy choroba żony i niedostatki w domu. Wykłady mogą być zarówno odskocznią od frasunku, jak i załatać luki budżetu domowego. Poeta – w wewnętrznym stanie spiętrzenia wyobraźni i emocji – musiał tymczasem rozsądnie zachować się przed audyto-

⁵⁶ L. Siemieński, *Adam Mickiewicz (1798–1855)*, w: tegoż, *Portrety literackie*, Poznań 1865, s. 312.

⁵⁷ W. Mickiewicz, *Żywot...*, t. III, s. 25.

⁵⁸ Cz. Zgorzelski, *Uwagi edytorskie*, w: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, pod red. K. Górskiego, t. I, cz. III, *Wiersze 1829–1855*, dz. cyt., s. 244. Zgorzelski jednak podważa tezę Chmielowskiego o związku snu-wiersza i sprowadzenia zwłok Napoleona. Ale przecież należy założyć, iż przepisanie snu dokonało się przed 22 grudnia, czyli dla życia wewnętrznego poety przed wykładami ma to jednak kolosalne znaczenie.

⁵⁹ Tamże, s. 54, wersy 83-84 z tekstu *Śniła się zima...*

rium. Wykład był więc przymusem, zarazem też *sui generis* egzaminem z samoopanowania, który rozjątrzony profesor wprawdzie zdał przed cudzoziemcami, ale tym samym to rodacy obniżyli mu oceny... Poeta-profeta ujawnił to skryte „życie duszy” już 25 grudnia na wydanej na jego cześć sławetnej uczcie u Januszkiewicza, gdzie improwizował tak, że nikt ze słuchaczy – pod wrażeniem mocy słowa – dokładnie nie spał pamiętał treści oracji. A wkrótce „w dzień Nowego Roku 1841 powtórne zebranie, na którym znowu improwizował >albo raczej prorokował< Mickiewicz”⁶⁰. Jakież kontrast: z jednej strony człowiek wewnętrzny, rozpamiętujący sprawy ostateczne, improwizator nawiedzony – i z drugiej strony spięty profesor slawistyki.

Okoliczności. Napoleon. W sprzeczności z rolą profesora-scjentysty stały też polityczne egzaltacje Francuzów i Polaków związane ze sprowadzeniem ze św. Heleny zwłok Napoleona. Nie ma co przypominać, kim Napoleon był dla poety od dwunastego roku życia, gdy widział armię napoleońską, kim jest wielki wódz w *Księgach narodu* czy *Panu Tadeuszu*. Deifikacja Cesarza i jego wybielanie mają u Mickiewicza, że tak powiem, francuską formę. Nawet XX-wieczny demistyfikator wodza, taki jak autor *Napoleona – mitu zbawcy*, Jean Tulard, jest gotów rozwinąć się na kilkuset stronach o dziełach Cesarza, nawet o zesłaniu, ale kłesce w Rosji poświęca dwie (2!) strony⁶¹. Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* nie poświęca kłesce ani jednej karty. Pisarza w 1840 roku zapewne już ciągnęło z nudnej sali wykładowej ku zespirytualizowanej polityce. Powstrzymywał go obowiązek wobec rodziny, oczekiwań emigrantów i może lęk przed łaskawą władzą. Józef Kallenbach cytuje znamienne słowa Józefa Bohdana Zaleskiego: „Chory biedak i umartwiony na śmierć. Żona mu znowu po staremu szaleje, a dziatki piszczą i marnieją... I gotuj się tu na kurs! Praw o Słowiańszczyźnie, kiedy w domu i w sercu takie piekło! Dalibóg, nie pojmuję, jak tam Adam polezie na katedrę...”⁶². Trudniej mi natomiast przyjąć tezę uczonego, że wobec tej katastrofy domowej „powrót zwłok Napoleona do Paryża przeszedł mu bez głębszego na pozór wrażenia”⁶³.

⁶⁰ P. Chmielowski, dz. cyt., s. 318.

⁶¹ Wyprawę na Moskwę i krach projektu uczony pokazuje groteskowo. Rosjanie zwyciężają tu właściwie przypadkowo: „Wycofanie się w głąb kraju [Rosjanie] przedstawili jako zaplanowaną taktykę. W rzeczywistości Clausewitz w swojej relacji z kompanii wykazał, że taktykę >spalonej ziemi< dowództwo zastosowało całkiem przypadkowo”. J. Tulard, *Napoleon – mit zbawcy*, przeł. K. Dunin, posłowie A. Nieuważny, Warszawa 2001, pierwodruk 1977, s. 424. Rozdział *Kłeska* to s. 423-426 (*sic!*).

⁶² Cyt. za: J. Kallenbach, dz. cyt., t. II, s. 315 (pierwodruk listu 1899).

⁶³ Tamże, s. 317.

Ta uroczystość musiała być dla niego próbą nerwów i inspiracją. Postawiła pytanie o ideały: bohatera Europy – kto mógłby być wzorem? – dowiemy się potem, że Napoleon; bohatera ludzkości? – i nim był Napoleon; proroka, jednego z Bożych proroków, mesjaszów? – Towiański podpowie – Napoleon!; bohatera Polaków? Tu Mickiewicz wzniesie w prelekcjach narodowy panteon postaci wzorcowych: z Kościuszką na czele, ks. Markiem, Pułaskim, wybranymi królami. Wskaże też, jak się pięknie wyraziła się Natalia Kicka, postacie demonialne polskiej historii⁶⁴, ale, o dziwo, nie zaliczy do nich takiego kunktatorskiego dyktatora Chłopickiego z insurekcji listopadowej, któremu szło „o czekanie na rokowania z Rosją”⁶⁵.

Figura Napoleona zostaje tedy przed-stawiona oczom nowoczesnych Sarmatów jako ich ideał. Potem Mickiewiczowi nawet się Napoleon objawia!⁶⁶. Z tej refleksji o przywództwie rodzi się ogromniały w prelekcjach dyskurs o wielkim człowieku, kulminujący w IV kursie, ale już na początku III kursu w pełni rozwinięty w figurę wielkiego człowieka-proroka-wodza i hetmana wolności: „Dopiero jednak w ostatnich czasach Polska uczuła dobitnie potrzebę ześrodkowania wszystkich sił w jednym człowieku. >Nie mamy człowieka< – oto hasło bojowe Polaków od czasów Kościuszki aż do Chłopickiego”⁶⁷. Takim człowiekiem Polaków nie mógł zostać oschły profesor; nawet z Paryża. Choć mógł owego wodza wskazać. Co też uczynił.

Spętanie. Dyrektywy. Raz jeszcze wspomnijmy: Mickiewicz, jako prelegent kształtujący opinię, jawił się jednoznacznie francuskim i polskim politykom. Ci pierwsi żądali odeń nauki i postawy wstrzemięźliwości, ci drudzy wymagali postaw kompletnie sprzecznych: a to konserwatyzmu, a to postawy demokracji, to znowu miał stać się już to ortodoksyjnym katolikiem i papistą, już to wrogiem papieża i Państwa Kościelnego. Przypomnijmy za historykiem:

Według życzeń rządu francuskiego, przekazanych Mickiewiczowi osobiście przez ministra oświaty jeszcze do Lozanny w kwietniu 1840, katedra miała oczywiście być poświęcona wyłącznie nauce i literaturze – jak pisał wtedy Cousin do Mickiewicza: «...je dois songer et ne songe en effet qu'à la science et à la littéra-

⁶⁴ N. Kicka, *Pamiętniki*, opr. J. Dutkiewicz, T. Szafrński, Warszawa 1972, s. 242.

⁶⁵ Teza rozprawy: Z. Wójcicka, *General Józef Chłopicki – dyktatorskie dylematy patriotyzmu i carskiego wiernopoddania*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, z. 3, s. 26.

⁶⁶ O *Słowach Napoleona* piszę w: J. Ławski, *Logos – tekst – tekstualność. O trzech wizjach Adama Mickiewicza*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski i E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 304-330.

⁶⁷ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, opr. J. Maślanka, w: tegoż, *Dziela. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, Warszawa 1998, wykład I, s. 15.

ture». Mickiewicz odpowiedział ministrowi w tymże sensie, potwierdzając, że katedra mieć będzie charakter «czysto literacki», a równocześnie pisał do powinowatego swej żony, że «nie miał nigdy zamiaru uprawiać polityki w języku starosłowiańskim», a w późniejszym nieco liście, z maja 1840, donosił mu, że zamierza przyjąć to stanowisko «jako profesor, literat, uczony, mentor». Na takie ujęcie zadań katedry należał między innymi Czarotoryski. Nie należy sądzić, by pisząc to wszystko, Mickiewicz był nieszczerzy, by z góry przewidywał, że będzie inaczej⁶⁸.

Mickiewicz uległ tej presji na krótko. Pierwszy zakręt myślowy – ku polityce i polskiej optyce – wykonał już w prelekcjach trzeciej i czwartej. Profesor zmieniać się zaczął, acz dyskretnie zrazu (kurs I) w oratora-proroka, który marzy o antropologicznej figurze, zarysowanej już w *Zdaniach i uwagach*, człowieka wiecznego. Miał rację Michał Kuziak, dowodząc, że ten człowiek wieczny to projekt antropologicznej reintegracji i rekonstrukcji: „W ten sposób Mickiewicz usiłuje przezwyciężyć napięcie między tradycją a charyzmą. Istotne ponadto, że to odpowiedzialny za rozpad całości podmiot ma w myśl projektu twórcy podjąć wysiłek jej odbudowania/stworzenia”⁶⁹. Zarówno owego projektu, jak mesjanistycznej hermeneutyki kultury – nawet aporetycznej – nie sposób było prowadzić w gorsecie rządowych instrukcji i środowiskowych presji. Dlatego procesualizm kolejnych kursów ma też charakter wyzwolenieczego działania – aż po ostentacyjne *nie!* dla naukowej metody i apologię objawień.

Metodologia. Materiały. Ten, zda się, przyziemny wymiar wykładów miał jednak wielkie znaczenie. Mickiewiczowi brakowało książek, materiałów, nie znał prócz rosyjskiego „dialektów” słowiańskich. „W każdym atoli razie – powiada Piotr Chmielowski – sumiennosc nie dozwalała mu spokojnie oczekiwać chwili otwarcia kursu”⁷⁰. Jednak – pisarz wybrnął i z tej opresji. Sytuację komplikowały doświadczenia historiograficzne poety: poniósł on klęskę, mimo wszystko, z *Historią polską*. Zebrał ogromną ilość materiału, pogłębił wiedzę historyczną, ale jako historyk nie podolał metodologicznie i pisarsko naporowi materiału.

Jak Mickiewicz ów problem rozwikłał? Otóż: historyka zastąpił historiozof. Już dominuje on po cichu w pierwszym wykładzie – pismo i pisanie zastąpił żywiołem mówionym, oralnością; porządek diachronicznej narracji historiograficznej skomplikował, wprowadzając złożone figury hermeneutyczne,

⁶⁸ H. Batowski, *Mickiewicz jako badacz Słowiańszczyzny*, Wrocław 1956, s. 66.

⁶⁹ M. Kuziak, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006, s. 262. O człowieku wiecznym u Mickiewicza w ujęciu A. Górskiego zob. A. Kiezuń, dz. cyt., s. 231-236.

⁷⁰ P. Chmielowski, dz. cyt., s. 315.

meandryczne zwroty i dygresje, retro- i prospektywne ujęcia, a w końcu odwołał się do *skoków* w wieczność objawień. Nie wszystkich to uwiodło. I treść, i nade wszystko forma mów zniesmaczają Czechów, których zresztą Mickiewicz uznawał za pewien rodzaj słowiańskich Niemców czy zniemczonych mentalnie Słowian ze skłonnością do wąsko naukowych badań⁷¹. Dwa głosy o Słowianinie i profesorze pochodzące z Bohemii. Najpierw XIX-wieczny z 1841 roku: „Wykończonych myśli on nie podaje, lecz zaczyna w środku zagadnienia i przechodzi znów do innego”. XX-wieczny z 1999 roku: „Mickiewicz przesadzał, jednakże sam – niestety – w swoich wykładach paryskich nie postępował naukowo oraz nie potrafił wznieść się ponad doraźne swe potrzeby ideowe”⁷². Czyżby opinia Mickiewicza o Czechach miała podstawy?

Oczekując na Mesjasza. Pisałem o duchowym pobudzeniu Mickiewicza. Zarazem trzeba wskazać na to, że wykłady wypełniły na krótko pewną pustkę w egzystencji poety. Wykazywał on radykalizm godny swych duchowych, ale późniejszych pobratymców, takich jak Lew Szestow, Miguel de Unamuno, Włodzimierz Sołowjow czy Wasilij Rozanow. Wyczuwa się w tym okresie, że idea mesjańska Mickiewicza nie ma oparcia ani we wspólnocie, tym bardziej w Kościele, ani w jakichś wypadkach historycznych. Prorok musi czekać. Czekać na nieprzewidywalne dla nikogo zjawienie się w Paryżu, już z *Biesiadą*, Andrzeja Towiańskiego. Daruję tu sobie opis wyrazów mego zdziwienia zdziwieniem tych, którzy sądzą, że poeta dał się omdlać hochsztaplerowi Towiańskiemu. Albo wręcz uległ waryjactwu, albo bezzasadnie uwierzył w *miraculum* uzdrowienia chorej psychicznie żony. Wydaje się, iż to nie tylko cierpiący na „chorobę emigracyjną” i „skrachowany Mickiewicz” podjął misję z rąk Mistrza. Nade wszystko podjął ją człowiek, który od 1831 roku nosił w sobie wyrzut sumienia z powodu nieudziału w powstaniu, szukając i duchowego remedium na tę bolączkę (tu pomógł Towiański), i poszukując dla siebie niezależnie pola dziejowej i spirytualnej misji⁷³. W pierwszym, drugim i trzecim wykładzie, nawet w całym

⁷¹ Por. o Czechach: W. Szturc, *Wokół sporu o „ideę czeską” pomiędzy Adamem Mickiewiczem a Leonem Thunem*, w: M. Dybizbański, W. Szturc, *Mitoznawstwo porównawcze*, Kraków 2006, s. 216-226.

⁷² Opinię XIX-wieczną cyt. za: H. Batowski, dz. cyt., s. 70 (pismo „Květy” 1841, s. 276); opinia XX-wieczna: A. Měňt’an, *Literatury słowiańskie w ujęciu Adama Mickiewicza*, w: *W 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993, s. 212. Cały tekst uważam za chybiony.

⁷³ Tezy o chorobie i skrachowaniu: A. Witkowska, hasło: *Towiański Andrzej*, w: J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 547. Por. A. Witkowska, *Celina i Adam Mickiewiczowie*, Kraków 1998, s. 107:

I kursie nie dopatrzono się – co zastanawia – tego, że katedra będzie jednym z forów misji duchowej. Do 30 lipca 1841 roku, gdy Towiański nawiedził poetę przy rue d’Amsterdam, nie było to pewne. W wykładzie inauguracyjnym nie było w ogóle mowy o jakiejś misji. Lecz w całym I kursie pulsował już u t a j o n y mesjańsko-profetyczny duch.

Politykierstwo emigracji. Pamiętamy: gdzie dwóch Polaków, tam trzy partie. Profesura – *nolens volens* – z Mickiewicza-polityka czyniła ona nie uczonego, nie autorytet uczelniany, lecz politycznego wodza, trybuna pielgrzymów, których sam kreował na zbiorowość mesjańską w *Księgach*... Ale jedna rzecz to wyobrażenia historiozoficzne i teozoficzne pisarza-mesjanisty, a druga rzecz to wyobrażenia „mesjańskich” (z nominacji wieszcz) prostaczków-emigrantów, w opinii których to nie Opatrzność w większości przypadków zbawia ten padół łez, ale szabla, lanca, koń i ostre jak brzytwa słowo ratują Ojczyznę (i czasem świat...). Jednym było na wykładach aż „zbyt”, innym „nie dość” mesjańsko lub ludowo-demokratycznie. Ceniący Mickiewicza-poetę Konstanty Gaszyński doszedł nawet w 1844 roku do konkluzji takiej: „On mówi zawsze to samo; że trzeba wrzucić w ogień wszystkie książki, porzucić naukę i wszystkie systemy, które się nie sprawdziły, i słuchać tylko natchnienia głoszącego *nowe słowo*”⁷⁴. Czyżby? Jeszcze raz list Mickiewicza do brata Franciszka:

Główna nieprzyjemność mojego położenia jest w tym, że siedzę wśród emigracji. Nie możesz wystawić, co to za bieda z ludźmi zamkniętymi w tak smutnym położeniu. Każdy, dzień i noc, kuje projekta polityczne i wścieka się, kiedy drugich nie może na swoją stronę przemówić. Chodzą nasi na mój kurs, ale dlatego, żeby się wywieść, jakiej ja partii? czy arystokrata? czy demokrata? i gniewają się, że ja im o polityce nie gadam. Teraz, zdaje się, że się nieco uspokoili⁷⁵.

Nie mógł wszystkim jak na tacy przynieść na katedrę ich własnych myśli i politycznych oczekiwań. Dlatego już na pierwszym wykładzie nie wiedział, do ilu i jakich partii mówi. A mówił do wszystkich, dlatego prelekcje skłóciły Polaków jeszcze bardziej...

Ję z y k. Majstersztykiem Mickiewicza było uczynienie atutu ze słabości metody wykładów i kulejącej francuszczyzny. Od początku aż do ostatnich

„Tak na przykład [Celina Mickiewiczowa w okresie choroby – J. Ł.] napastliwie traktowała niosących jej pomoc, ze szczególną zjadłością prześladowając Mickiewicza. Wedle Eustachego Januszkiewicza >A d a m c h c i a ł s i ę z t r z e c i e g o p i ę t r a r z u c i ć, ż e b y k o n i e c s w e j m ę c z a r n i z n a l e ź ć<” [podkr. – J. Ł.].

⁷⁴ List K. Gaszyńskiego do Viktora de Laprade z 23 V 1844 roku; cyt. za: J. Lyszczyńska, *Konstanty Gaszyński wobec twórczości Mickiewicza*, w: *W cieniu Mickiewicza*, dz. cyt., s. 240.

⁷⁵ A. Mickiewicz, lista do Franciszka Mickiewicza, dz. cyt., s. 129.

prelekcji podkreślał, że wystawia się w obcym języku, z błędami, nieporadnie, a jego narracja jest pokrętna i rwana. To budziło uznanie. Topos skromności przemawiał do Francuzów; Polacy podnosili, że źle akcentuje; Czechom wadziła nienaukowość. Lecz mówca był konsekwentny. W wykładzie pierwszym z I kursu rzekł: „Jestem cudzoziemcem, muszę mówić językiem nie mającym nic wspólnego z językiem, który zwyczajnie służy za narzędzie moim myślom, nic wspólnego ani w swym pochodzeniu, ani w formach, ni w toku” (I, 13-14)⁷⁶. W wykładzie pożegnalnym (XIV, kurs IV) powtórzył z konsekwencją: „Panowie! Nie mówię dobrze waszym językiem: nabyłem go jedynie przez używanie (...). Wyrażam się z trudnością (...)”⁷⁷. Skąd ta lingwistyczna klamra po czterech latach profesury?

Stąd mianowicie, że profesor przekształcił w ciągu tych lat topos skromności, znakomity socjotechnicznie w inauguracyjnym wykładzie, w projekt pozajęzykowej komunikacji odwołującej się do symbolicznych figur antropologicznych, takich jak Chrystus, Napoleon, Mistrz, a także w wizję spirytualnie i teologicznie spojonej wspólnoty, która nie potrzebuje litery i gramatyki, lecz mówi zgłoskami Ducha, jak pierwsi święci i ewangelści. Był to projekt towianistycznej glosolalii, która mówienie językami zmieniała w prorokowanie duchem, wnikałym w pozaracjonalną, supranaturalną istotę wszystkich ziemskich języków. Wszakże: w pierwszym wykładzie Mickiewicz miał się czym martwić, jego francuski wymagał wydoskonalenia na miarę Wielkiego Zadania.

Mesjanista – i jaśniej oświeceni. Mickiewicz zaczynał drogę intelektualnych przemian, wiemy, od Woltera i oświeceniowego liberalizmu. Wiele z tych idei przyswoił na całe życie. Niemniej od czasów rzymskich, a już na pewno od 1832 roku żył ideą mesjańską. Znać ją i w *Historii polskiej*. W przedmowach do *Les Slaves* (31 V 1849, Paryż – podpis) i do *Vorlesungen über slawische Literatur und Zustände: Gehalten im Collège de France in den Jahren von 1840 bis 1842* (podpis: 5 IV 1843, Paryż, wyszło w przekładzie Th. G. Siegfrieda, *Leipzig und Paris 1843–1845*) dobitnie podkreślał, że od roku 1832 („od ośmiu lat”) był mesjanistą i ideę słowiańskiego mesjanizmu rozwijał w wykładach. „Stąd – wyrokuje późniejszy uczony – słuchacze tych wykładów uczestniczyli w swoistym misterium poetyc-

⁷⁶ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, t. VIII, opr. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, w: *Dzieła...*, dz. cyt. Cytaty z tego tomu (z wykładu nr 1) lokalizuję w tekście oznaczając rzymską cyfrą I, zaś arabską numer strony.

⁷⁷ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, t. XI, opr. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, w: *Dzieła...*, dz. cyt., Warszawa 1998, wykład XIV, s. 176.

kim zbliżonym do romantycznej improwizacji”⁷⁸. Wynikającej stąd komplikacji Mickiewicz był świadom: jak mówić do Francuzów, do ludzi o racjonalistycznym podejściu i oświeceniowym, porewolucyjnym umyśle? Nie każdy Francuz to George Sand. Nie każdy Polak to Chopin. Jak mówić do wypełnionych legendami i mitami głów słowiańskich, razem do katolików i prawosławnych? Do ateistów i tych czekających na nową teofanię? Tu musiało dojść do utarczek i wojen: „Używając terminologii saintsimonistów powiedzieć można, że mesjanizm Mickiewiczowski godził *tradycję z profecją, proroków przyszłości z prorokami przeszłości*”⁷⁹. To nie cieszyło nikogo. Sarkastyczny Francuz nazwie prelekcję i całą historię Polaków w XIX wieku „zabobonem” i „porywem rozpaczny”⁸⁰. Prawowierny Siemieński w 1865 roku zasugeruje nawet, że dwa wieki wcześniej Mickiewicz spłonąłby na stosie, gdyby głosił idee prelekcji:

Na nieszczęście z zacieklą gorliwością, lub w duchu partyi, rzucono się na wieszczą i wleczono go jak obdarte ciało Hektora za wozem – z tą odmianą, że nie stał w nim żaden Achilles, lecz powożyły proste tylko Automedony.

Kościół ma tyle siły żywotnej, że dziś nie potrzebuje uciekać się do stosów lub mieczy; prawda jego ogrzana miłością dostateczną jest na przeciwników i odstępców. Gdyby postępował inaczej, jątrzyłby tylko, a nie przekonywał i zwyciężał.

Nie przeczę, nadmiar exaltacji wieszczą i jego zwolenników, rozsadzający wiele form bezdusznych, naruszał i takie, których tknąć nie wolno bezkarnie – lecz za to ileż znowu gorącym duchem napełnił?⁸¹

Pierwszy oraz kolejne wykłady I kursu były swoistą ofiarą z jawnie głoszzonego mesjanizmu i zarazem próbą wykładu owego ezopowego mesjanizmu. Moim zdaniem, udaną.

Imaginatio. Wszystkie wskazane już wątki łączą się w pewnym sporze, który wieść musiały u samych źródeł prelekcji władze umysłu zawiadujące zachowaniami profesora. Wprawdzie porzuca on pisanie wierszy, ale

⁷⁸ S. Makowski, E. Szymanis, *Adam Mickiewicz*, Warszawa 1992, s. 73.

⁷⁹ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 47.

⁸⁰ G. de Molnes, „*Kościół urzędowy a mesjanizm*”, przez Adama Mickiewicza, dz. cyt., w: *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, dz. cyt., s. 345. „Nie było takiego zabobonu, który nie zostałby w szaleńczym uniesieniu przygarnięty do krwawiącego serca rozgorączkowanych Polaków w fatalnej godzinie, kiedy rosyjskie salwy wybiły czas agonii Polski. [Mickiewicz] Widział (...) Żydów czołgających się przed obrazami stanowiącymi dla nich największy stopień przesądów, a więc przed obrazami świętych i madonn”.

⁸¹ L. Siemieński, dz. cyt., s. 312-313.

improvizuje, wprzęga wyobraźnię i umysł w żywioł oralności. Widać tu spór tych władz. Otóż zwycięża człowiek wyobraźni. To paradoks tylko pozorny. Wyobraźnię Mickiewicz odłącza od pisma, estetyki i etosu artysty i przełącza na wymiar proroctwa, kerygmatu, czynu, działania, misji Boskiej. W istocie dokonuje się w nim proces „*transfiguracji osobowości*, zrzucenia z siebie >starego człowieka< i wyzwiania się z >ziemskiej powłoki<”⁸². Klaronnie te meandry duchowości, genezę i sens metanoi, rozpoznaje socjalista i polityk Emil Haecker: „(...) w epokach klęski i beznadziejności regularnie występuje na widownię mistycyzm, jako jedyna jeszcze pozostająca możliwość podtrzymania w sobie wiary w zwycięstwo, nieodzownej do przetrwania okresu upadku sprawy”. I dodaje ostro, że „najtrzeźwiejsze umysły, najpraktyczniejsi politycy” mistycyzują, a miernoty tworzą w opresji dziejowej „sposobiki i środeczki >niezawodne<”⁸³. W pierwszym wykładzie Mickiewicz nie był jeszcze pewien, czy chce publicznie zmienić – jak wąż – skórę. Popchną go do tego nieoczekiwane (krytyka) i wypatrywane (zjeżdża Mistrz do stolicy świata) okoliczności.

O m n i k o m p e t e n c j a . Romantyzm marzył o re-syntezie nauk, o pełnej wizji kosmosu i koherencji między nauką, poezją, teologią i sztuką. I wszystkimi jeszcze innymi „-logiami”, z geologią włącznie. Krytyk literacki – taki jak Maurycy Mochnacki – zaczynał więc czasem wywód od idealistycznej kosmo-, bio- i antropogenezy (*O literaturze polskiej w wieku XIX*). Mickiewicz w prelekcjach podbił stawkę. Już nie geologia czy optyka go pasjonowały. Pragnął dać syntezę wszech nauk, opowiedzieć – niczym długą mitopeję – ów mit wszecheksplikujący dzieje, *teraz i jutro* ludzkości, a kluczem do tajemnicy uczynić świat Słowian. A ponieważ było to zadanie utopijne, to selekcjonował materiał. W prelekcjach widać luki w doborze materiału o Słowianach, widać arbitralne wybory tematów, choćby z dziejów nauki (już w pierwszym wykładzie!), także przeinaczenia i przywołania postaci fikcyjnych. Są też tematy czy osoby – równie dla badacza ważne – celowo i świadomie nie przywołane. Zakrój jednak tej konstrukcji poznawczej tak dalece przekracza granice naukowej slawistyki XIX-wiecznej (także czeskiej), że uprawnione jest tu pisanie o głębokiej hermeneutyce kultury, historii, sztuki powiązanej z poznawczym imperatywem eksploracji Natury i Wieczności (Boga)⁸⁴. W owym wstępnym wykładzie już się to rysuje. Wyraźnie. Poznać byt aż do Boskiego Gruntu, poznać Wszystko – oto cel.

⁸² I. Bittner, *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Łódź 1998, s. 79.

⁸³ E. Haecker, *Wstęp* do: A. Mickiewicz, *Trybuna Ludów*, dz. cyt., s. 9 i 10.

⁸⁴ Takie hermeneutyczne ujęcia proponują (zasadnie i przekonująco): M. Kalinowska, *Wokół Mickiewiczowskiej hermeneutyki kultury antycznej w wykładach lozańskich. Próba sformu-*

Wspólnotowość. Mickiewicz czuł potrzebę wspólnoty z równą siłą, z jaką pragnął samotności. Jak bieguny magnesu ciągnęło go i odpychało: ku rodzinie (tu: matka Barbara w centrum), ku kolegom z ław szkolnych i uniwersyteckich, ku tajnej braci filomackiej, ku Kościołowi, ku – w końcu – towianistycznemu nowemu kościołowi Koła Sprawy Bożej, potem ku wspólnocie wiarusów z Legionu, nawet ku wspólnocie słowiańskiej, choć nie cierpiał rusofilii i słowianofilów. Sala wykładowa również bywała przez godzinę „mszą” takiej wspólnoty, jaką oferuje i tworzy nowożytny uniwersytet. Istotnie, jak powiedziałby autor jednej z najmniej trafnych książek o Mickiewiczu⁸⁵, profesor wystąpił w kolejnych kursach w roli architekta arki Noego, proroka zbierającego świadków Jahwe, Mistrza, Napoleona i jego samego na Ostateczny Sąd, gdzie zdeptane zostanie zło tego świata, po czym nadejdzie Millenium. Wprawdzie nie ona sam, nie Mistrz miał być *Eschatos*, czyli Ostatnim Objawicielem Bożych Prawd, ale profesorowi powierzono wyjawienie kolejnych etapów Sprawy Bożej *ex cathedra* w stolicy świata. Zgadzam się: „Mickiewicz usiłował (...) stworzyć dialogiczną wspólnotę, spółkę duchową wzajemnie wtajemniczających oraz doskonalących się duchów, zamieniał kurs w misterium”⁸⁶. A może – dowodzi badacz – posunął się dalej, wprowadzając „elementy dyskursu miłosnego, który wyraża pragnienie Innego” w takim sensie, jaki mu nadał Roland Barthes we *Fragmentach dyskursu miłosnego*⁸⁷. Tego bym nie był pewien. Dyskurs Barthesa nie jest dyskursem miłosnym w ogóle, lecz dyskursem homoerotycznym, więc to „Inne” słabo pasuje do poety. Wszakże istota ujęcia jest trafna: słuchacze mieli się jednoczyć w tej sali i kochać jak duchy z zaświatów Emmanuela Swedenborga: spirytualnie. Ale w pełni tę postawę objawia dopiero kursy III i IV, może już II. W pierwszym wykładzie to nie wspólnotę widzi wchodząc na katedrę Mickiewicz, lecz wiwatujący tłum. Kim są? Co można z nich i z nimi zrobić? Czego chcą? Czego ja od nich chcę? Trzeba było dla kurażu wypić pół butelki szampana, by od niepewności przejść do rozpoznania sił tych „studentów”.

lowania pytań, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska i B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003, s. 195-204; M. Kuziak, *Wielka całość...*, dz. cyt., r. III i V.

⁸⁵ J. Walc, *Architekt arki*, Chotomów 1991.

⁸⁶ M. Kuziak, *Budowanie wspólnoty – wątki retoryczne prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. (Zarys problemu)*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, red. J. Sztachelska, J. Maciejewski, E. Dąbrowicz, Białystok 2004, s. 296.

⁸⁷ Tamże. Zob. R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, wstęp M. P. Markowski, Warszawa 1989.

Patos i uwaga. Wiemy, że tak przygotowania do oracji, jak one same miały patetyczny sztafaż. W domu poeta gotował się na występy, słuchając Mozarta (grała żona). Z *Literatury słowiańskiej*, tej spisanej, trudno też wypreparować Mickiewicza humorystę. Bywa tam ironiczny i sarkastyczny, ale nade wszystko uderza w dzwon patosu. Wiemy, ile humoru i sterne'owskiej ironii jest w *Panu Tadeuszu*. Lecz w prelekcjach to wszystko znika. Profesor obrał strategię już na początku – o rzeczach ważnych ma mówić poważnie. Nie śmiech i ironia *à la* Schlegel, lecz powaga wizji miały utrzymać uwagę, bo należało – jak wyznaje Mickiewicz – „starać się, żeby się [Francuzi] nie nudzili, bo oni tylko przez ciekawość przychodzą”. Ta „publiczność amatorka” chce efektownych spektakli: „Profesorowie muszą wymową nadrabiać, co Francuzom łatwiejsza niż mnie”⁸⁸. Przez okamgnienie zobaczyłem Mickiewicza, który uczy i bawi tych amatorów... Czy to w ogóle było możliwe? Chyba nie: „Czysta poezja i czysta filozofia – referuje Sreten Marić – nie mają w sobie śmiechu”⁸⁹. W inauguracyjnym wykładzie jest to jeszcze wybór powagi i patosu stosowanych w ograniczeniu. W IV kursie nie będzie już dla nich granic.

Dylematy wielkiego człowieka. Mickiewicz mógł się czuć niezręcznie w roli profesora. Raczej: sprowadzony do roli tylko profesora. Od lat ostentacyjnie zmagął się z hydrą pychy. Pokonywał ją, a ona jak głowa smoka odrastała. Mimo biedy domowej, trosk, był w nim ów wielki indywidualista, nieskory do kompromisów ze światem, ceniący *ego* swe wysoko, a na otoczenie spoglądający z duchowego „z góry”. Rola profesora przypominającego – nawet stylem romantycznego prelegenta – dzieje, otóż – czym się ta rola różniła od roli poety, literata, wierszopisa prócz tego, że dawała zarobki? Głosił glorię wielkich ludzi – a sam miał się poddać skarłowaceni, przeistoczeniu w naturalizowanego Francuza i opłaconego rządowymi pieniędzmi profesora? W 1918 roku Artur Górski napisał: „Nazwał ktoś dzieje ludzkie snem drapieżnego zwierzęcia”⁹⁰. Z ironią dodam, że Mickiewicz tygrysa Historii przez wielkie „H” przedłożył nad kota nauki. W pierwszym wykładzie już się na to zanosi, ale jeszcze kot rządzi tygrysem, nauka panuje nad profesją i mesjanizmem.

⁸⁸ A. Mickiewicz, list do Franciszka Mickiewicza, w: *Utwory wybrane...*, s. 129.

⁸⁹ S. Marić, *Jeźdźcy Apokalipsy*, wybór i wstęp J. Wierzbicki, przeł. J. Chmielewski, J. Wierzbicki, Warszawa 1987, s. 356 (*Zapis o śmiechu*).

⁹⁰ A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, Warszawa – Kraków 1918, s. 299. O tej książce zob. A. Kieźuń, *Drogi własne...*, dz. cyt., r. „*Ku czemu Polska szła (1918). Wizja historii czy kultury?* (odprawa dana nauczycielom pesymizmu narodowego)”, s. 256-270.

W z o r y. L e l e w e l. A przecież w końcu mogło być i tak, że odczuwał Mickiewicz ciśnienie pamięci. Przypomniawszy sobie ten wspaniały wykład inauguracyjny Joachima Lelewela ze stycznia 1822 roku na Uniwersytecie Wileńskim, jego powodzenie, tłumy słuchaczy. Tymczasem A. D. 1840 relacje z Lelewelem były zerwane. Nie znaczy to, że Mistrz nie błąkał się w zakamarkach pamięci. Autor *Ksiąg* przez całe życie dawał próbki swej refleksji nad metodą poznania historii, usiłował wcielić się rolę historiografa. Cóż, kiedy zawsze łądował w roli i z misją historiozofa, a po prelekcjach zyskał opinię proroka i teozofa. Im bardziej usiłował być historykiem (Lelewel-em-bis), tym wyraźniej stawał się mesjanistycznym profetą (czyli anty-Lelewelem)⁹¹. Duży to dramat? Nie. Pierwsze wykłady I kursu to już ostatnia i udawana próba wejścia w rolę historyka, która nie była Mickiewiczowi przeznaczona, a też on nie był do niej predestynowany jako człowiek wielkiej wyobraźni. Zbyt wielkiej, ażeby tylko opisywać przeszłość.

Oto zdarzenia i powody, dla których przed /w trakcie/ po wykładzie mógł się Mickiewicz czuć nieswojo w większości spośród ról, jakich od niego oczekiwano, choćby uczonego i Słowianina, sarmackiego patrioty i tylko Polaka.

4. Ezopowy mesjanizm i dziedzice Wieku Światel

Mickiewicz posiadał znakomite doświadczenie oratorskie: od czasów, gdy miał deklamować w szkolnym teatrze wersy *Barbary Radziwiłłówny* Alojzego Felińskiego, potem przez naukę krasnomówstwa i recytacji (a też i śpiewów) w kółku filomackich przyjaciół, przez studia, belferkę w Kownie, dalej improwizacje w Rosji, przemowy do emigrantów, wreszcie wykłady w Lozannie, gdzie przecież zdobył uznanie⁹². A jednak prelekcje w Paryżu zaczynał spięty. Dlaczego? Dlatego, że wszystkie jego poprzednie doświadczenia oratora dotyczyły albo sytuacji spontanicznych, żywiołowych wypowiedzi, albo adresowane były do publiczności szkolnej, podległej mu, młodszej. Tu mówił do audytorium stanowiącego prawdziwe *curiosum*. Stanowili je i notable czy politycy, i wojskowi czy szaraczkowie emigracyjni. Byli na

⁹¹ Zob. rozważania: J. Topolski, *Za Rubikonem historycznego myślenia*, w: tegoż, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 41-92.

⁹² Zob. pracę pedagoga o wieszczu: J. Półturzycki, *Adam Mickiewicz jako nauczyciel i pedagog*, Toruń 1999. Zob. też ciekawe uwagi: L. Posadzy, *Dydaktyka i metoda Adama Mickiewicza jako profesora w Paryżu*, w: tegoż, *Poglądy pedagogiczne Adama Mickiewicza*, Poznań 1939, s. 285-307.

sali młodzi studenci, było też sporo kobiet, a mimo to profesor zwracał się do sali „P a n o w i e !”. Może tych kobiet nie dostrzegł? Czy można nie dostrzec George Sand? Zapewne maskulinistyczny duch epoki też tu działał. Inteligentni i nieinteligentni, szpicle i święci patrioci, entuzjaści i krytycy, demokraci i monarchiści – każdy czegoś chciał.

Retoryka. Dialogiczność. Stosownym w takich okolicznościach sposobem ujarzmienia sali jest retoryzacja przemowy. Ale Mickiewicz retoryki nie znosił. Wiązała ją z duchem greckiej kultury: sofistycznej, racjonalistycznej, niszczącej monoteizm, zaś w końcu i sam chrystianizm sporami teologicznymi o dogmaty. To Grecy powołali Bizancjum, a Bizancjum ochrzciło schizmatyczną Ruś. Stąd blisko do myśli o polskiej tragedii dziejowej. Podręczniki retoryki Greków i Rzymian postrzegał Mickiewicz jako swoiste antyksiążki czy zatrute studnie ducha:

Był okres, kiedy wielkie miasta Grecji i Italii służyły tylko za pole popisu sofistom i komedianom. Ludność zbierała się, aby posłuchać, jak rozprawiali epikurejczycy i cynicy, jak uczony czytał akademicką rozprawę o piękności Heleny lub wygłaszał wymowną pochwałę – czyją? Pochwałę m u c h y ! (Lukian dla takiego grona ułożył pochwałę muchy). Oto co zajmowało ducha narodów cywilizowanych IV i V wieku⁹³.

Tymczasem profesor pragnął przemawiać nie o muchach, lecz o duchach narodów: Francji, Polski, Rosji. Mickiewicz zretoryzował wstępnie wykład, ale nader oszczędnie. Znany jest paradoks, że nienawidząc retoryki, profesor-poeta błyszczał na wykładach oratorską, retoryczną inwencją, swadą, pomysłowością. Retorycznie, z użyciem narzędzi tej sztuki... gnębił i niszczył retorykę, sofistykę, dziedzictwo Isokratesa czy Gorgiasza. Jak na ironię – nie ma w tym sprzeczności zdaniem Mickiewicza. Bowiem w III kursie Mickiewicz w pełni rozróżnił tępych naśladowców przepisów i figur z antycznych retoryk od samorodnych geniuszy oracji, których nazwał *k r a s o m ó w c a m i* ! Wywodził: „Żaden wielki krasomówca nie ukształtował się za sprawą retorów. Jeśli za pomocą retoryki niepodobna stworzyć Demostenesa czy Cyncerona, na cóż się przydadzą książki napisane przez retorów?”⁹⁴. Przekaz retoryczny pierwszych trzech mów jest skromny. Nawet komunikacyjna inicjatywa wyszła tu od publiczności, która przed wykładem zgotowała mówcy gorącą owację. Początek wykładu to odpowiedź na „oznaki życzliwości ze strony audytorium” (I, 13), „ziomków” i „przyjaciół”. Tak więc profesor powiadał: bijecie brawo, bo wiecie, w jak ciężkim

⁹³ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, dz. cyt., wykład XII, s. 152.

⁹⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, dz. cyt., wykład XXIII, s. 285.

jestem położeniu. Tylko w części była to kokieteria. Ale w kolejnych częściach wykładu to już prelegent przejmuje inicjatywę, stąd apostroficzne próby komunikacji z salą: „Panowie!” (I, 13), „Powiedziałem, Panowie...” (I, 17), „odczuwacie Panowie...” (I, 13), „co do nas, Panowie, będziemy unikać” [zauważmy: jest tu po raz pierwszy „nas”] (I, 21).

Adwersarz mówcy rzekłby: miłe złego początki. To perswazyjne, komunikacyjne wchodzenie, wciskanie się we wspólnotę słuchaczy przez *demonialnego* mówcę przybierze w IV kursie niebywały kształt. Profesor-towiańczyk używa tam tego samego „Panowie!”, ale od słuchaczy żąda postawy wyznawczej: „za” Mistrzem i „za” nim albo „przeciw”. Co niektórzy uznali za psychiczny i intelektualny terror⁹⁵. Retoryka ma w pierwszym wykładzie jeszcze jeden, osobliwy aspekt, który panuje w I kursie prelekcji tak długo, aż profesor postanowi stanąć przed ludem Paryża z otwartą przyłbicą jako mesjanista. Tutaj jest to jeszcze retoryka autoteliczna: nakierowana na ukrycie retorycznych mocy, potencji, jakie wiązały się z ideą mesjańską. Za pomocą retoryki Mickiewicz usiłuje skryć, stłumić owo *krasomówstwo*, które wybuchnie wraz z postępem procesu odsłaniania Wielkich Idei. Wiąże się to z kolejnym przekazem tegoż wykładu.

Topika skromności. Zdumiewa ilość śladów i skala jej przywołania. Mickiewicz stosuje tu bardzo skomplikowaną grę: kaja się za jeszcze nie popełnione błędy, obniża z pozoru rangę swej osoby, stroi w szaty zagubionego Polaka. Cały początek mowy to trzykrotne wykrzyknienie *jak-żem mały*: „nie łudzę się co do prawdziwego ich [oklasków] znaczenia” (czyli: klaszczecie, bo schlebia wam, że przemawia Polak, ale Polak jakże słaby w tej chwili), „odczuwacie (...), jak potrzeba mi dodać odwagi (...), trudność mego położenia”, „Jest ono [położenie] zaiste niebezpieczne” (wszystkie cytaty: I, 13). Dalej dowiemy się o tym, że Mickiewicz wie, że wykładali przed nim giganci nauki: „sławni profesorowie tej uczelni” (I, 13), że w temacie słowiańskim tkwią „trudności” (w domyśle: nie do pokonania), że ma uczucie „ułomności” właściwej „cudzoziemcom” nie znającym języka

⁹⁵ Także badacze Mickiewicza nierzadko podejmowali to krytyczne stanowisko połączone z fascynacją towianizmem wieszczą (i jakąś dużą domieszką litości dla „błędów” poety). Z inwencją i elegancją pisał tak Krzysztof Rutkowski (w: tegoż, *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Sprawy Bożej*, wyd. III, Gdańsk 1999, s. 52): „Mickiewicz starał się tytanicznym wysiłkiem dobić do takich sposobów mówienia, do takich słów, za pomocą których mógłby powalić każdego przeciwnika, rozerwać kajdany, zmieniać granice królestw”. I konkluzja: „Marzył o mówieniu wstrzymującym lot ptaków, bieg słońca i księżyców. To miała być największa poezja wszystkich czasów; słowo skupione w wiązkę laserowych promieni”. Bez przesady, marzył też o nowoczesnych karabinach dla wojska narodowego...

Francji, który „nie ma nic wspólnego” z polszczyzną. Za dużo w istocie tej skromności, za dużo w tym początku mowy *skromności*, ale za to mało *szczerości*. Jak pisał Cesare Ripa: „człowiek szczerzy, o woli nie zbrukanej żadną przywarą, nie ukrywa wnętrza swego serca, owszem, odsłania je przed każdym”⁹⁶. Lecz publicznie także? Podczas wykładu?

Mickiewicz szczerzy być nie mógł i po trosze nie chciał; i nie wiedział, czy już ma być szczerzy. Przeto kluczył, zwodził. Zresztą, przyznał się zaraz do tego zwodzenia. Nie uczynił tego w sposób piękny, ale kokieteryjnie i niemal z minoderią, gdy oznajmił, że nie ma „siły, co daje łatwość i wdzięk” (tu przesadził!), pokazał siebie skutego łańcuchem obcego języka, innej logiki. Zapewniał, że miłość własna podszeptowała mu, by nie brać tej katedry, ale on, taki cichy mówca, bierze na braki ten obowiązek, bo:

...gdybym dawał posłuch tylko mej miłości własnej i poczuciu godności osobistej, z pewnością wyrzekłbym się niebezpiecznego zaszczytu przemawiania z tej katedry. Jednakże bardzo ważne względy nakazały mi jako powinność przyjąć ją. Powołano mnie, bym zabrał głos w imieniu literatury ludów, z którymi naród mój przez swą przeszłość i przyszłość ściśle jest związany, [bym zabrał głos] w chwili, kiedy słowo jest potęgą, i w mieście, które jest stolicą słowa. (I, 15)

Potem jeszcze składa – przyjętą przez niektórych emigrantów jako serwilistyczna – deklarację obiektywizmu, niestronniczości. Trzeba przyznać, że ten dług spleciony francuskiemu rządowi i uczelni nawet dziś brzmi nieprzekonująco. Jak mówić o sporze słowiańskim, będąc Polakiem, który słucha dyrektyw rządowych? Z innej strony – to „potknięcie” (wytknęła to zaraz prasa) spowoduje krytyczną samorefleksję i za kilka tygodni zmieni się ideowy kurs prelekcji⁹⁷. Topika skromności miała więc przynajmniej pięciu adresatów: Całą publiczność, tu była socjotechnicznym chwytem, mówiła przekornie: wykażcie wyrozumiałość, zaufajcie; Rząd, tu powiadała, że profesor nie targnie się na powagę katedry, nie zacznie głosić wrogich Francji, niebezpiecznych idei; Rosjan, tych obecnych na sali i poza nią, sugerowała, że i im mówca odda sprawiedliwość; Władze uczelni, które

⁹⁶ C. Ripa, *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 378.

⁹⁷ Co ciekawe, Władysław Mickiewicz przytacza w *Żywocie...* (t. III, s. 21-28) tylko jeden głos krytyczny o prelekcjach (i to J. B. Ostrowskiego). Najlepiej krytyczną opinię o patriotyzmie, jego braku streszcza artykuł z „Narodowości” (22 I 1841, s. 9), przywołany przez M. Strzyżewskiego (tegoż, *Znaczenie wykładów paryskich...*, s. 66): „Cztery następne lekcje [po inauguracyjnej – J. Ł.], wyznajemy z boleścią, nie odpowiedziały oczekiwaniom słuchaczy, nie zaspokoily serc polskich, owszem, zakrwawiły je szczególnym zjawiskiem w słowach Mickiewicza”. Czym? – brakiem patriotyzmu, a może nawet postawą rusofilską, zdaniem redakcji.

obawiały się o formę i treść wykładu (a może i zachowanie profesora). W końcu owe żale przeszkromnego profesora miały trafić do polityków polskich i francuskich wszystkich opcji by mówić im, że racji stanu czy ładu europejskiego nikt podważać nie będzie: „takie rozważania wykraczają poza nasz zakres” (I, 21), „co do nas, Panowie, będziemy unikać wszelkich roztrząsań tego rodzaju” (I, 21). Czyli nie polityka, lecz „droga literatury” (I, 22). Była to szlachetna, aczkolwiek zwodnicza utopia programowa. Podjęta pod przymusem i od początku budząca w Mickiewiczu opory. Poszedł za daleko w dosłownych deklaracjach beznamietnej naukowości, a w uniesieniu słuchacze nie wychwycili owych sygnałów „innej” idei: mesjanizmu.

Motyw misji. Na topice modestii buduje mówca topikę misji. Skromność niepostrzeżenie przeobraża się w dumę, w poczucie nakazu i powinności, bowiem, jak mówił, katedrę „bardzo ważne względy nakazały mi jako powinność przyjąć” (I, 15). Czyli: nie ma predyspozycji, ale każą; nie chce, ale musi. Mickiewicz wikał się w tym wstępnym wywodzie. Czynił to ze świadomością: chciał dać słuchaczom poczucie, że to oni są tu najważniejsi, a on jest sługą o ograniczonych możliwościach, takim ministrantem w kościele nauki. To łechtało późność słuchających, którzy zagrzewali mówcę w kolejnych prelekcjach owacjami. Oklaski nie przerywały wstępnego wykładu, bo był on „cierpki”, mówiony w spięciu, klinczu wewnętrznym, nieco strachliwie i jeszcze, że tak powiem, okazał się mówiony tylko słowem, a nie wypowiedziany całą osobowością geniusza⁹⁸.

Na drugim biegunie orator chciał słuchaczy upewnić o swej kompetencji. Mickiewicz zreferował nieudane próby zaszczepienia na Zachodzie wiedzy o Słowianach, a w końcu określił je jako chybione. Na tym tle powiedział między wersami coś takiego: teraz to się zmieni, katedrę mą widzę ogromną. Złożywszy ukłon rządowi Francji: „rząd francuski ziścił powszechne życzenie ludów słowiańskich” (I, 16), nie omieszczał określić rozmachu swej misji profesorskiej: „odstąpić całkowity jej krąg [Słowiańszczyzny] w pełnej wielkości”. Taki projekt – olbrzymi zaiste – mówi jasno: nie same wypływały fakty przeszłości, ale żywa i poddana wartościowaniu Słowiańszczyzna zostaną wam, słuchacze, postawione przed oczyma. A nawet zobaczycie misję i przyszłość tych ludów. I jeszcze dodawał mów-

⁹⁸ Arcytrafnie o improwizacyjnej egzaltacji i wrażeniu, jakie robił profesor, pisze A. Witkowska (w: teje, *Mickiewicz...*, s. 250): „Częstokroć przed takimi wykładami miejsce przygotowania >książkowego< zajmowały parogodzinne rekolekcje na skupieniu i modlitwie spędzone. Potem zaś ciskał profesor w salę zdania płomienne i natchnione, dając wielką improwizację prozatorską”. Zob. też: M. Sokołowski, *Tajemnica słowa. Mickiewicz wobec oralności i piśmienności*, w: *Tajemnice Mickiewicza*, red. M. Zielińska, Warszawa 1998.

ca, że zna tajne mechanizmy, głębokie struktury, pokłady kompleksów i siły Słowian. Skąd? Stąd:

Mój długi pobyt w różnych krajach słowiańskich, życzliwość, z jaką się tam spotkałem, zachowane wspomnienia wpołyły we mnie mocniej, niż to sprawiłyby jakakolwiek teoria, poczucie jedności naszego rodu; nigdy nie przestało mnie zajmować zagadnienie, co było początkiem naszych waśni, jaka może być podstawa naszej przyszłej jedności. (I, 16)

Miał misję i czuł misję Mickiewicz, choć jeszcze nie wiedział, jak ją ujawnić. A tą jego misją było objawienie providencjalistycznej, mesjańskiej, soteriologicznej misji Słowian. Aż tyle.

Misja Słowian. Jakich Słowian pokazał mówca? *Primo*, sponiewieranych obojętnością Zachodu: „Czy rzeczywiście – wołał – nie posiadają one [ludy słowiańskie] żadnego swoistego żywiołu cywilizacji? Czyż w niczym nie pomnożyły zasobu bogactw umysłowych i dóbr moralnych chrześcijaństwa?” (I, 16). Zauważmy, nie interesują go tu choćby przemysł, technika, rolnictwo, czyli to, co wiążemy ze słowem *cywilizacja*. Ważne są nauka (stały motyw w *Les Slaves*), moralność chrześcijańska (z tego pnia refleksji wyrosną kolejne mesjanizmy prelekcji, a w końcu towianizm), no i jeszcze sztuka. *Secundo*, lekceważeniu przeciwstawił profesor pełen splendoru opis Słowiańszczyzny – najpierw znaczenia dialektów słowiańskich: „z punktu widzenia liczebności i obszaru, mowa słowiańska może mieć niezmiernie znaczenie: dialektami tej mowy mówi lud liczący siedemdziesiąt milionów” (I, 17)⁹⁹. Czyli – to potęga. Dlatego daje Mickiewicz ujmujący opis ziem słowiańskich obejmujących: „połowę Europy”, „trzecią część Azji”, „od Zatoki Weneckiej do Elby”, „Karpaty” – tę „odwieczną strażnicę Słowiaństwa”, „krańce Europy”, czyli ludy „nad Adriatykiem”, „nad Bałtykiem”, „Słowiaństwo posuwające się ku Ameryce”, „docierające do Chin i Persji”, obejmujące „Czarnogórców”, „Ragużę” (Dubrownik), tę „Wenecję słowiańską” (I, 17), „dalej starożytną Ilirję, Bośnię, Hercegowinę, królestwo czeskie, słowiańską część królestwa Węgier”, „wreszcie cesarstwo rosyjskie i całe dawne królestwo polskie”, „księstwo Serbii, Bułgarię i żywioły słowiańskie w kraju rumuńskim, to znaczy na Wołoszczyźnie i w Mołdawii”, „Bośnię” i „Ukrainę” (I, 18).

Kogóż ten widok nie zachwyci?

Mówca oczarował słuchaczy wizją olbrzymiej słowiańskiej przestrzeni językowej i kulturowej. Powiedział im, że nie przyszli tu słuchać o kulturowych Pigmejach, lecz o wielkim plemieniu. Zauważmy: o Rosji i Polsce mó-

⁹⁹ Oczywiście należy pamiętać, że pogląd o językach słowiańskich jako dialektach jednego, wspólnego języka Słowian był powszechny.

wi się tu na końcu, jakże cicho i skromnie. Cel był inny: najważniejszym Mickiewiczowskim wynalazkiem, odkryciem ze sfery zbiorowej wyobraźni była wizja, ogromna wizja kontynentu słowiańskiego:

Ten kontynent słowiański zamyka w swym łonie wszelką różnorodność religijnych i politycznych form, jakich przykłady może dostarczyć historia starożytna i nowoczesna. (I, 17)

Dodajmy księstwo Serbii, Bułgarię i żywioły słowiańskie w kraju rumuńskim, to znaczy na Wołoszczyźnie i w Mołdawii, a będziemy mieli wyobrażenie obszaru, a raczej kontynentu słowiańskiego. (I, 18)

Kreślił tę wizję na przekór geografii i polityce. Budując w ten sposób spirytualną, a nie etniczną więź między ludami „Słowiaństwa”. To była jasna zapowiedź mesjańskich rewelacji. Wystarczy spojrzeć na hierarchię tematów, intrygujących profesora: najpierw „formy religijne”, dopiero potem te „polityczne”. Wzmocnił mówca osobliwie tę tezę o bogactwie form: pokazując potęgę militarną dwóch ludów – Rosjan i Polaków. „Niedawno – mówił, a może trochę i straszył – widziano armię słowiańską na wszystkich polach bitew, we wszystkich stolicach Europy” (I, 20). „Kontynent słowiański” ugruntowywał też pozycję profesora jako reprezentanta prawie połowy świata cywilizowanego. Mickiewicz podejmował Herderowski obraz Słowian: zlekceważonych niewolników, dla których przyszła chwila spełnienia misji dziejowej. Nie było tu mowy o jakimś szowinizmie słowiańskim i rojeniach o wielkości¹⁰⁰. Słowianie jako lud kultury nie istnieli w świadomości Zachodu. Trzeba było wizjonerów, jak Herder i Mickiewicz, by wskazać im miejsce w pochodzie ducha kultury i cywilizacji przez dzieje¹⁰¹.

A w XIX wieku to miejsce wyznaczało się przez opatrnościowe wizje mesjanistyczne albo cywilizacyjny misjonizm, czyli niesienie kultury i wolności zacofanym i zniewolonym. Te misje mesjańskie miały albo utopistyczny czy teozoficzny charakter (jak u Herdera i profesora), albo ideologiczny i

¹⁰⁰ Inny pogląd: M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006, s. 26: „Herderowska utopia człowieczeństwa, ale i wizja bierności słowiańskiej zostały przez Mickiewicza przekształcone w mesjanistyczne rojenia o oczekiwaniu Słowian na chwilę wypełnienia misji zbawienia świata, które zresztą nie mogło się dokonać bez udziału ludu francuskiego”.

¹⁰¹ Mickiewicz (a wcześniej Brodziński) nawiązywał do „akapitu słowiańskiego” z Herdera *Myśli o filozofii dziejów* (1784–1791). I on, i wielu innych nie znali innej twarzy tego myśliciela: chwalcy polityki Katarzyny II i Rosji, wreszcie fantasty-utopisty, który kreślił w *Dzienniku mojej podróży z roku 1769* (opr. T. Namowicz, przeł. M. Kurkowska, Olsztyn 2002) wizję słowiańskiego „superpaństwa” z centrum na ziemiach Ukrainy. Tu zdanie: „Monarchini Rosji dają temu krajowi siłę napędową, której nie ma ani jego język, ani jego naród, ani cesarstwo: honor” (s. 79).

zarazem religijno-polityczny (relacje Trzeciego Rzymu-Moskwy z Serbią, Bułgarią, Grecją, ruchem słowackim)¹⁰². Misjonizm cywilizacyjny – prócz szlachetnych epizodów – miał także łupieżczą twarz kolonializmu w skali światowej. Mickiewicz wstrząsnie Paryżem, mówiąc rzeczy niewygodne z katedry ufundowanej przez rząd francuski, ale ustawionej przezeń od razu na owej platformie kontynentu słowiańskiego. Odkrywszy go, musiał jednak rychło zmienić miejsce, w którym stoi. W pierwszym wykładzie wyobrażał sobie, że może uda mu się jedną nogą wspierać na rosyjskiej, a drugą na zachodniosłowiańskiej części kontynentu. Wypominano mu to jako zdradę patriotycznego ideału. Od trzeciej prelekcji zreorientował ujęcie, wskazując na „autokratyzm” Rosjan i wynosząc wysoko patriotyzm, „uczucie narodowości” Polaków, wsparte autorytetem „natchnionego mówcy” (znów: nie retoryka, a natchnione słowa), a więc samego Piotra Skargi (III, 35).

Jeśli dwa pierwsze wykłady przełamywały wrogości, zaś pierwszy wprost wyrażał „przekonanie o wspólnocie kulturowej Słowian, którą tworzą język i literatura”, będące „symbolem przyszłego zjednoczenia”¹⁰³, to już wykład III wprowadzał ostre rozróżnienia ducha moskiewskiego i sarmackiego. Zazwyczaj podkreśla się, iż to rozdzielenie dokonało się na gruncie „znajomości dziejów oraz metody ich badania”, „badań estetycznych i historyczno-literackich” czy „humanistycznego i wybitnie historycznego kierunku badań”, wyniesionych z Wilna (Aleksander Wojtecki)¹⁰⁴. To prawda. Ale pamiętajmy też o geograficznej i etymologicznej wyobraźni Mickiewicza, studiującego z pasją mapy i badającego źródłosłowy nazw miejscowych i osobowych¹⁰⁵. Bez geografii i językoznawstwa romantycznego nie byłoby ani kontynentu słowiańskiego w prymitywnym wykładzie, ani potem odsłonięcia historycznych i aksjologicznych rys oraz podziałów (*Polonia versus Ruthenia*) i prób zasypania ich mesjanizmem.

Planetarna historiozofia. Lecz Mickiewicz sięgnął wyżej: do gwiazd. Obrazowi misji Słowian przydał Kopernikański rozmach. Wstrzy-

¹⁰² Zob. szczególnie: A. Giza, *Akcja słowianofilów na rzecz powstańców w Bośni i Hercegowinie oraz Stosunek słowianofilów do walki wyzwolenczej Bułgarów*, w: tegoż, *Słowianofile rosyjscy wobec kryzysu bałkańskiego w latach 1875–1878*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982, s. 5–53.

¹⁰³ M. Ruszczyńska, *Idee słowianofilskie. Ziewonia, prelekcje paryskie Mickiewicza i Słowiańszczyzna Towiańskiego*, „Ruch Literacki” 2005, nr 4/5, s. 346.

¹⁰⁴ A. Wojtecki, *Piśmiennictwo słowiańskie w świetle wykładów paryskich Adama Mickiewicza. Część I*, Warszawa 1933, s. 72.

¹⁰⁵ Pasję ową wieszczą docenił J. Kallenbach (dz. cyt., s. 326), pisząc o „współczynniku geograficznym”.

mał Zachód, poruszył Słowiańszczyznę. Kopernik to jedna z kluczowych postaci tego wykładu. Jako figura kulturowych aspiracji ludów, które ciągnie ku Francji, owej „starszej córce Kościoła, jako piastunce wszystkich natchnień umiejętności, sztuki, literatury” (I, 15), posiadającej niezaprzeczalną „wyższość”. Mimo tonu pochlebczo-panegirycznego, profesor zmierza do tego, by tej Francji delikatnie wymówić: więc nie doceniacie Kopernika?¹⁰⁶ A my, Słowianie, mieliśmy jeszcze: „Adama Zalużańskiego”, co to „pierwszy dostrzegł dwupłciowość roślin sto pięćdziesiąt lat przed Linneuszem” (I, 22)¹⁰⁷, „Ciołka, zwanego Vitellionem”, który „pierwszy zastosował obliczenia do zjawisk światła i w ten sposób stworzył optykę” (I, 22). Tak, to był słowiański Izaak Newton¹⁰⁸.

Wszakże najdonioślejsza okazała się reinterpretacja Kopernikańskiego heliocentryzmu. Dwupoziomowa. Po pierwsze – dokonana w duchu chrześcijaństwa: „Zdanie kilku pisarzy, według których Kopernik znalazł pewne pomysły do swego systematu w Biblii, nie jest może pozbawione podstawy” (I, 23). Był to kolejny znak, że w centrum wykładów pojawiają się tematy religijne, związane z providencjalistyczną historiozofią. Po drugie – mówca odwołał się do zdania Kazimierza Brodzińskiego z mowy *O narodowości Polaków*: „Kopernik odkrył system świata fizycznego i naród polski (powiem to śmiało i z dumą narodową) sam przeczuł istotny ruch świata moralnego”¹⁰⁹. To nawiązanie bez przywołania nazwiska ma charakter aluzji. Ale doskonale dla polskich słuchaczy jasnej. Dzięki aluzji, przez posłużenie się analogią (system Kopernika – moralny system Europy z Polską-Słońcem) i alegorią (system słoneczny – system polityczny Europy) wprowadził Mickiewicz mesjanizm:

Ale ziomek nasz, mówiąc o Koperniku, słusznie powiedział, że odkrył on systemat świata fizycznego, jak «naród polski sam przeczuł istotny ruch świata moralnego». Kopernik zburzył dawne przesady, wskazując słońce jako wspólne

¹⁰⁶ Truizmem będzie przypomnienie, iż w I połowie XIX wieku (i później) toczy się wielki spór o polskość i słowiańskość Kopernika, przeciwstawianą jego germańskości.

¹⁰⁷ „Adam Zalużański (ok. 1555–1618) tylko uchodził – jak podaje J. Maślanka w *Objawieniach* wydawcy do *Kursu pierwszego* (s. 625) – za odkrywcę płciowości roślin”. Dodaje: „W okresie wykładów Mickiewicza mniemanie to było już w nauce obalone”.

¹⁰⁸ Z kolei Vitelo (ok. 1230 – ok. 1280) był Ślązakiem. J. Maślanka objaśnia (j. w., s. 625): „W XIX w. bezpodstawnie przypuszczano, że *Vitellio* – to zlatynizowana forma pol. nazwiska *Ciołek*”. Nieprzypadkowo zwę go tu „słowiańskim Newtonem”. Tak stylizuje go Mickiewicz: „Vitellio w przedmowie do swojego dzieła powiada, że w chwilach wiejskiego wypoczynku, patrząc na blask igrający po falach rzeki, co przed jego domem płynęła, po-wziął pierwsze swoje myśli” (I, 22).

¹⁰⁹ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców i Mowa o narodowości Polaków*, Paryż 1850, s. 55.

ognisko planetom; naród polski pchnął swoją ojczyznę w bieg około środka wielkiej całości, i z tegoż samego natchnienia Kopernik był filozofem, naród polski «Kopernikiem w świecie moralnym». (I, 23)¹¹⁰

Brodziński zrazu bał się romantyków, ale po powstaniu listopadowym przeszedł na pozycje mesjanistyczne, Polakom włożył w swej poezji na głowę koronę cierniową¹¹¹. Takie były sygnały owej ezopowej mowy mesjanisty, bardzo wyraźne dla osoby, która czyta zapis wykładu, ale chyba oddziałujące na słuchaczy tylko przez poczucie wzniosłości, ewokowanej obrazem gwiazdnych otchłani nieba¹¹². A pod tym niebem – to „zarys rysy”, by tak rzec, na kontynencie Słowian – trwała waśń: „nigdy nie przestało mnie zajmować zagadnienie, co było początkiem naszych waśni, jaka może być podstawa naszej przyszłej jedności” (I, 16). Od historii waśni do przyszłości jako misji Słowian – oto cel prelegenta. Kopernik i cytaty z Brodzińskiego dopowiadają, iż chodzi o misję moralną, a dalej religijną, czy może raczej o taką religijną jedność, która łączy się z polityczną przemianą i Słowian, i świata. Odkrywając Słowian – mówił Mickiewicz – Europa znajdzie klucz do zatraconej, pierwotnej warstwy swej tożsamości: religijnej, duchowej, etnicznej, historycznej, bowiem to XIX-wieczni Słowianie, jak żaden inny szczep ludzki, mają teraz na swym kontynencie wszystkie etapy kulturowego, cywilizacyjnego rozwoju: od ludowo-plemiennej wspólnoty, przez naród nauki (Czesi), po imperium (Rosja) i moralnego Kopernika narodów (Polska).

Tak jak Mickiewicz lubił opisywać szczegóły geograficzne (vide: *Historia polska*), tak też z upodobaniem stosował figurę ontogenezy (rozwój osobniczy), w której streszcza się filogeneza (rozwój przez kolejne etapy gatunków, szczepów, narodów). O sobie powiedział, że musiał przejść wszystkie estetyczne etapy rozwoju od klasycyzmu do romantyzmu, by dojrzeć poetycko¹¹³. Europie mówił tak: słuchając mej powieści o Słowianach, zobaczycie wtedy swą daleką przeszłość i ujrzenie przyszłość. W osobniczym roz-

¹¹⁰ I tu Mickiewicz uprawia retorykę! Zob. Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. R. Kleszcz, Warszawa 2002, rozdział: *Analogia i metafora*.

¹¹¹ Por. wiersze patriotyczne w: K. Brodziński, *Wiersze wybrane*, opr. P. Hertz, Warszawa 1966, s. 83-100.

¹¹² Jak wskazuje J. Płuciennik, astralne i kosmiczne obrazy mają w tle zawsze: wzniosłość, ewokację nieskończoności, wizję nieobjętego Boga lub obraz człowieka-kosmicznej mrówki (J. Płuciennik, *Figury niewyobrażalnego. Notatki z poetyki wzniosłości w literaturze polskiej*, Kraków 2002, s. 29-62). Ale analogia kosmiczna Mickiewicza czemu innemu służy: dowartościowuje skończony ład ziemski, ma doskonalić człowieka w więzi z Bogiem.

¹¹³ Tenże sam obraz onto- i filogenezy przywołuje A. E. Odyniec, w: *Listy z podróży*, opr. M. Toporowski, wstęp M. Dernałowicz, Warszawa 1961, t. I, s. 256.

woju, w ontogenezie Słowian, streszcza się bowiem historia was wszystkich, Europejczyków, Indoeuropejczyków (ten wątek rozwinie wkrótce):

Nie byłoby to cudownym dla anatoma odkryciem, gdyby znalazł jestestwo organiczne, które by przeszedłszy przez wszystkie niższe stopnie bytu zachowało w sobie razem życie roślinne, zwierzęce i ludzkie, a każde z nich rozwinięte w swej pełni i całkowitości? Toteż wykłady o Słowiańszczyźnie nie będą miały na celu zaznaczyć was, Panowie, z nieznanym narzeczem, dodać nowy rozdział do gramatyki powszechnej, muzeum językowe wzbogacić nowym okazem; ich zadaniem jest dać wam poznać familie języków, nowy gatunek, nowy rodzaj. (I, 19)¹¹⁴

Cel był jasny: przez literaturę do polityki, a stąd ruszyć już ku mesjańskiej historiozofii, a nawet romantycznej futurologii i teozofii (z metempsychozą włącznie). Przywołanie pism Tacyty miało uprawomocnić tezę: „Ludy młode [Słowianie!] przekształcają się szybko (...)” (I, 19). Przypomnienie sądu Piotra Wiaziemskiego, że walka Rosjan z Polakami przypomina bratobójczą wojnę synów Edypa lub wojnę z Tebami opisaną przez Stacjusza w *Tebaidzie*, miało sugerować (tylko sugerować!), iż pojedynek „dwóch zapasników” wcale „nie pozostanie bez wpływu na obecne losy Europy” (I, 21).

W końcu zjawiają się w prelekcji wzory: Czechów porównuje mówca do uczonych ze „szkoły aleksandryjskiej” (I, 18). W ogóle wielokulturowa i wieloreligijna Aleksandria to chyba cywilizacyjna prefiguracja różnorodności słowiańskich kultur. Poeta serbski czy iliryski to wreszcie ktoś – tu wywód ma znów aspekt Herderowski¹¹⁵ – kto przypomina Hebrajczyka, Homera czy Osjana, czy w ogóle „ślepego starca śpiewającego przy wtórze gęśli rapsody, nad którymi unosili się tacy krytycy, jak Grimm i Eckstein, a których nie wstydzili się tłumaczyć Herder i Goethe” (I, 18-19). Nie da się ukryć, że mówca aspiruje to do roli większej, niż rola Herdera lub przynajmniej mu równej.

Im profesor bardziej wypierał się polityki, tym przebieglej maskował w inauguracyjnym wykładzie polityczne i mesjańskie treści. Słowiańskiej

¹¹⁴ Przy wszystkich różnicach Mickiewicz podzieliłby opinię X. Korczaka Branickiego, iż miarą rozwoju narodu jest jego duchowy progres: „Narody wzrastają na powierzchni kuli ziemskiej w miarę postępu, który przynoszą całej ludzkości. Otóż postęp objawia się głównie rozwojem religijnym”. – X. Korczak-Branicki, *Narodowości słowiańskie. Listy do W. O. Gagarina S. J.*, Paryż 1878, s. 112.

¹¹⁵ Znakomicie porównał myśl Herdera i Brodzińskiego ks. Cezary Pęcherski, w: tegoż, *Brodziński a Herder*, Kraków 1916, s. 121: „Otóż myśli pokrzepiających dostarczyły mu [Brodzińskiemu] głównie dwa pojęcia Herdera: o wiecznej ludzkości i o nieśmiertelności czynów człowieka”. W podobnym duchu, ale bez wiary w „pacyfizm” (Pęcherski, s. 122) i bez „słowianofilstwa Brodzińskiego” (s. 123) mówił w I wykładzie Mickiewicz.

Aleksandrii jeszcze bowiem nie było. Rozpalała ją waśń plemienna. Mam mocne wrażenie, że chodziło w zeufemizowanym opisie tej waśni jeszcze o coś innego. O osobistą polemikę Mickiewicza z „przyjaciółmi Moskalami”, z Puszkinem! Wizja kontynentu słowiańskiego u Mickiewicza brzmi tak, jak wizja kontynentu rosyjskiego z wrogiego Polakom wiersza *Oszczercom Rosji*, tyle że z odwróconym sensem:

Иль русского царя уже бессильно слово?
Иль нам с Европой спорить ново?
Иль русский от побед отвык?
Иль мало нас? Иль от Перми до Тавриды,
От финских холодных скал до пламенной Колхиды,
От потрясенного Кремля
До стен недвижимого Китая
Стальной щетиною сверкая,
Не встанет русская земля?¹¹⁶

To nie imperium jest wielkie – to „Słowiaństwo” jest wielkie, powiedziała by Mickiewicz. Widzę w tej wizji waśni słowiańskiej także rękawicę rzuconą obrazowi Rosji zarysowanemu w *Jeźdźcu miedzianym*. Tragiczna śmierć Puszkina (1837) wcale nie oznaczała amnestii dla jego poglądów (pojawi się on w wykładach XV i XXII kursu I)¹¹⁷. Stąd wizja Puszkina, który nie miał siły i odwagi, by „się przemienić wewnętrznie” (kurs III, wykład III). Dlatego Puszkina w polemice z *Ustępem* napisał zapewne: że „Kocha Marso- wych Pól parady”, a także wyznał płomiennie:

Kocham, stolico wojsk i tronu,
Twych armat w twierdzy dym i grom,
Kiedy władczyni Septentrionu
Obdarza synem carski dom
Lub kiedy tryumf nowy grzmi,
Gdy Ruś zwycięstwa święci gody...¹¹⁸

Metodologia badań. Mówca – o czym celowo piszę przy końcu analizy – zarysował też głęboką panoramę aspiracji poznawczych i narządzi eksploracji tematu. Oczywiście, miał już doświadczenia jako historiograf (raczej z poczuciem niespełnienia) i jako filozof nauki, gdy rozwodził się nad

¹¹⁶ A. Puszkina, *Oszczercom Rosji*, w: J. Orłowski, *Miecze i gałzki oliwne...*, dz. cyt., s. 112.

¹¹⁷ Zob. o tym włoską pracę S. Vitale, *Guzik Puszkina*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 2005.

¹¹⁸ A. Puszkina, *Jeździec miedziany*, przeł. J. Tuwim, w: tegoż, *Utwory wybrane*, red. Z. Fe-decki, A. Ważyk, Warszawa 1949, s. 107.

metodami poznania historii (patrz: rozdział pierwszy)¹¹⁹. Nie odstąpił od rzetelności metodologicznej i tutaj. Jakże jednak inne to były metody poznania. Mickiewicza już w ogóle nie interesował krytycyzm historiograficzny i pęd do demitologizacji dziejów w duchu Woltera, przyswojony w Wilnie; ba, porzucał nawet reguły Lelewelowskiej historiografii. Jeśli sięgał do źródeł, to po to, by je interpretować; by tworzyć wizję, a nie rekonstruować przeszłość. Jeśli deklarował, iż „uchroni się od wpływów wszelkich namiętności, wszelkiej ciasnej i wyłącznej stronniczości” (I, 16), to był w tym podstępny i mądry zamysł, by udobruchać i uspokoić słuchających go oficjeli, polityków, uczonych i agentów, a zarazem budować głęboką wizję historii, religii i kultury Słowian, z której w odpowiednim momencie – tak trochę prestidigitatorsko – będzie mógł wyciągnąć nagle ostre wnioski: także polityczne. Prawdziwy Machiavelli na paryskiej katedrze...

Co ciekawsze, już na początku wykładu nie pozostawił złudzeń, gdy idzie o władze poznawcze, jakie powinni zaktywizować ci, którzy zabierają się z nim w tę podróż przez wieki w przeszłość i w przyszłość:

Nie chodzi o to tylko, bym tutaj wobec was myśli swe i uczucia na obcą mowę tłumaczył, będę musiał każdą myśl, każde uczucie całkowicie i od razu przetwarzać. Ta praca wewnętrzna, tak mozolna, jest nieodzowna w kursie literatury. W kursie takim nie można iść drogą, jaką wskazuje znana i z góry przyjęta metoda naukowa, nie można opierać się na formułach, przy pomocy których myśl rozwija się, obchodząc się niemal bez organu mowy. Wyszedłszy już poza obręb gramatyki i filologii, będę musiał ukazać wam, ocenie waszej poddać pomniki literatury, płody sztuki. Owóż dać je poznać, to znaczy dać wam odczuć zapał, który je wytworzył. (I, 14)

Popatrzmy: na pierwszym miejscu stoi tu „praca wewnętrzna”, a więc raczej idzie o metanoję, czyli głębinną metamorfozę umysłu, serca i duszy. Chodzi też o osiągnięcie w pewnym stopniu owej „cichości”, o której Mickiewicz tylekroć pisał w III cz. *Dziadów*, i którą dobrze zna kultura rosyjska¹²⁰. Pod-

¹¹⁹ O retorycznej strukturze tekstów tego typu zob. Z. Wójcicka, *Literatura użytkowa obozu księcia Adama Jerzego Czartoryskiego*, dz. cyt. Por. też: Z. Sudolski, *Galicyjska poezja okolicznościowa lat 1833–1847*, „Napis. Tom poświęcony literaturze okolicznościowej i użytkowej”, Seria III 1997.

¹²⁰ Wątek ten (cichości) podejmuje H. Krukowska w: tejże, *Noc romantyczna (Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński). Interpretacje*, Białystok 1985, s. 241: „Należy podkreślić, że znaczenia motywów cichości w dramacie korespondują przede wszystkim z treścią scen IV i V, zawierających mesjanistyczne jego jądro. Motywy te zatem wskazują kierunek dokonywanej przez Mickiewicza symbolizacji historii narodowej”. To ważna dla moich ustaleń wskazówka; łączy cichość duszy z mesjańską historią.

kreślił: odrzuca metodę naukową, jej aprioryczne pierwszeństwo w poznaniu („z góry przyjęta”). A potem – przechodząc do sztuki – rozwodzi się o „wydobyciu z arcydzieła utajonego życia”, „tajemnicy sztuki” i „władczej potędze słowa” (I, 14). Racjonalizm i empiria wyraźnie ustępują tu sercu, uczuciom (dwa razy o nich) i w końcu „zapałowi”, który stworzył dzieła, a te można poznać przez „odczucie” ich znaczeń. Na sali wykładowej mieli więc zapewnione miejsce głównie słuchacze uposażeni w „czucie i wiarę”, „mający serce i patrzący w serce”¹²¹. Musieli mieć także rozum i inteligencję („myśl”), ale władze te winni poddać komendzie poznawczego zapału, opartego na empatii i religijnej egzaltacji. To było przesłanie z ducha tej epoki. Pisał Józef Gołuchowski : „Nauki są pewnym właściwym szczeblem życia; muszą zatem mieć duszę własną”¹²². To właśnie się zgadza z intencją Mickiewicza. W wykładzie wstępnym profesor myśl tę, o duszy, tylko sygnalizuje; w wykładzie ostatnim IV kursu ostanie się tylko duch, już nawet nie dusza, lecz duch, a także święty zapał objawicielski i prorocki.

5. Eden

W ostatnim akapicie wykładu poznaliśmy drogę do Edenu: poprzez język i sztukę –

Te wszystkie względy zasługują zapewne na uwagę cudzoziemców i mogą w nich obudzić ciekawość.

Język i literatura tworzą jedyny węzeł między naszymi ludami; przez literaturę czujemy się wszyscy braćmi i synami jednej ojczyzny. Jedyna to dziedzi-
na, która stanowi wspólną nam wszystkim własność, i ukazanie jej wartości
jednakowo nam leży na sercu. (I, 23)

Równocześnie wskazał Mickiewicz – wracam do wątku budowania wspólnoty – miejsce zbiórki, skąd wyruszy zwycięski pochód mesjaszów: Polaków, Francuzów, Słowian i wolnych ludów. To miejsce i czas to Collège de France, ściślej jego katedra, wokół której skupić się muszą zwaśnione wciąż narody. Przepiękna pochwała katedry wskazywała na aspiracje profesora, jego pokojowe intencje i cel: zjednoczenie, a w pierw uwolnienie ludów Europy. Uwolnienie przez słowo i sztukę, zaś w istocie przez Wielką Ideę:

¹²¹ Jest u Mickiewicza jednak jakieś przywiązanie do sentymentalizmu jako antropologii, przy uleganiu anachronicznej poetyce sentymentalnej, co pokazał trafnie J. Lyszczyński w: tegoż, *Pierwiastki sentymentalne w świecie poetyckim Adama Mickiewicza*, w: *Adam Mickiewicz i kultura światowa*, dz. cyt., *Księga I*, red. S. Makowski, E. Szymanis, Warszawa 1999, s. 9-18.

¹²² J. Gołuchowski, *Filozofia i życie*, przeł. P. Chmielowski, red. H. Struve, Warszawa 1903, s. 17.

Zjednoczmy się na tym polu neutralnym, jedynym, którego neutralność wszyscy szanujemy. To pole umysłowe wyobrażają dla mnie na ziemi mury tej uczelni. Tu jedynie mogą się bez wzajemnej nieufności spotkać Polak i Rosjanin, Czech husyta i Czech katolik, brat morawski i mnich z góry Atos, Ilirjczyk używający głągolicy i Serb posługujący się cyrylicą. Litwin i Kozak. Tak, Panowie, w murach tej sali pragnę widzieć symbol naszego przyszłego zjednoczenia. (I, 23)

Wspaniała figura „pola neutralnego” oznaczającego „pole umysłowe” wzajemnego współpoznania, współodczucia, współpatrzenia w przeszłość i przyszłość ma chyba coś wspólnego ze znakomitą figurą puszcząńskiego „matecznika”, tego, jak pisze Silvano de Fanti, „neosemantyzmu metaforycznego, symbolu utraconego raju”¹²³. A jeśli tak, to zbierająca się wokół katedry wspólnota mogła też posiadać coś ze wspólnoty ludzi „stanu natury” (Rousseau) i odnowić w sobie wrażliwość właściwą wyznawcom *naïve und sentimentalische Dichtung* Schillera. Pole neutralne było dla tych, którym nie było obce „naiwne” patrzenie.

Figura tego pola wywodziła się też rodem z wielonarodowej Litwy. Ludziom Wschodu – na poziomie gminnym – obce będą „celebrowanie gett narodowych” (Andrzej Strumiłło)¹²⁴, jak też kultura pojęta jako „zamknięta forteca, nie tylko odgradzająca od innych, ale także zmierzająca do dominacji nad nimi” (Krzysztof Czyżewski)¹²⁵. To na Wschodzie wciąż wierzy się, „że słowa podpowiada Pan Bóg”, a z kolei owo: „Słowo jest dobre, dopóki nie kaleczy kogoś” (Jan Leńczuk)¹²⁶. To Miłosz, człowiek Wschodu, odpowiadając na wyznania dzieci, dla których ideałem jest „Ameryka”, miał rzucić niecierpliwe: „– Ja tam mieszkalem niezliczoną ilość lat i uważam tego rodzaju tęsknoty za naiwne, a nawet głupie”¹²⁷. Było w tej wizji pola neutralnego coś z ziemiańskiej Arkadii, gdzie rodzi się kultura ponad waśniami, a z niej rodzą się Wielkie Idee¹²⁸. Takie jak mesjanizm, który w prelekcjach kilkakrotnie zmieni formę i treść, ale bezwzględnie pozostanie wizją radykalnej metamorfozy świata.

¹²³ S. de Fanti, *Kariera Panatadeuszowego „matecznika”*, „Pamiętnik Literacki” 2005, z. 4, s. 181-182.

¹²⁴ A. Strumiłło, *Po pierwsze „nie” dla celebrowania gett narodowych*, w: *Warto zapytać o kulturę*, red. i postowie K. Czyżewski, Białystok – Sejny 2005, s. 167.

¹²⁵ K. Czyżewski, *Powrót do Miejsca. Zamiast posłowa*, w: *Warto zapytać...*, dz. cyt., s. 227.

¹²⁶ J. Leńczuk, „Wierzyłem, że słowa podpowiada Bóg”, w: *W przestrzeniach słowa, czyli zdobywcy i tułacze. Rozmowy z pisarzami*, pod. red. D. Sokołowskiej i W. Szymańskiego, Białystok 2006, s. 81-82.

¹²⁷ Cz. Miłosz, wypowiedź prywatna, cyt. za: B. Gruszka-Zych, *Mój Poeta. Notatki z osobistych spotkań z Czesławem Miłoszem*, Katowice 2007, s. 33.

¹²⁸ Nawiązuję do szkicu: J. Odrowąż-Pieniążek, *Ziemiaństwo kreatorem kultury*, „Niepodległość i pamięć. Czasopismo naukowo-historyczne”, R. IX, nr 1 (18), Warszawa 2002.

Nie od rzeczy będzie tu przypomnienie, że *radykałizm* pochodzi od łacińskiego *radicalis*, czyli *zakorzeniony*, a toż słówko rodzi się z pnia słowa *radix* – *korzeń*. Chodziło Mickiewiczowi również o ponowne zakorzenienie w wartościach starej, chrześcijańskiej Europy, o zakorzenienie chrześcijaństwa w duchu współczesności. A przede wszystkim o odnowę duchową, mesjanistyczną, sięgającą właśnie korzeni Europy i jej przeszłości.

Wobec całych prelekcji przyjmuje się często następującą postawę wartościującą: świetnie zaczął, niefortunnie lub okropnie skończył kursami III i IV. Jest to uproszczenie. Zaczynał w niezdecydowaniu, często zmieniał w I i II kursie koncepcję dziejów Polski i Rosji, coraz bardziej te kraje i kultury antagonizował¹²⁹, by – wbrew utartym już przekonaniom – na koniec kursu IV usiłować wnuków Lecha, Czecha i Rusa godzić. Nie trzeba dziś rozmawiać z Mickiewiczem językiem hołdu na kolanach, czy czołgać się przed jego cieniem, jak tego chciał Lucjan Siemieński, grząc z patosem: „– rzesze cisnąć się będą do ciebie i czołgać, byś je nakarmił i rozgrzał słowem twych pieśni...”¹³⁰. Lecz nie ma także powodu, by nie wgłębiać się w niezliczone meandry wykładów ze świadomością, że i Mickiewicz się wahał, reorientował myśl, czasem sam siebie i słuchaczy zwodził na manowce. Taka jest natura słowa mówionego-improvizowanego i dopiero na końcu stenografowanego. Trzeba zrozumieć i przyjąć, że całych prelekcji, *in toto*, w ich naturalnie wygłoszonej wersji nie poznamy nigdy, a ich reprezentację tekstową będą stanowić *Les Slaves*, przekłady Wrotnowskiego i Płoszewskiego, a także – istniejący na razie tylko jako zbiór idei – nowy przekład dla XXI stulecia.

Sumując wywody:

Aspekty: historyczny, naukowy, polityczny i socjologiczny. Wykład in-auguracyjny to wydarzenie nobilitujące dla polskiej wspólnoty emigracyjnej, przyjaciół-cudzoziemców, jak też cezura w zachodnim słowianoznawstwie. Dla Rosjan-emigrantów to zdarzenie zrazu (przed wysłuchaniem) ambiwalentne, potem pozytywne (po oracji). Niepokój oczekiwania na wykład, myśl

¹²⁹ I taki obraz różnic między Rosją a Polską pisarz utrwalił. Por. choćby sąd S. Szczepanowskiego w esej *Farys – zwycięzca*, w: tegoż, *Myśli o odrodzeniu narodowym*, wyd. III uzupełnione z życiorysem i portretem Autora, Lwów – Warszawa 1923, s. 59: „I dlatego poglądy historyczne Adama Mickiewicza oddają tę nadzwyczajnie głęboką prawdę, że poza wszelkimi przyczynami chwilowymi, chwilowych rozterek, walk i wojen – pomiędzy Polską a Rosją leży głęboka przyczyna rozdziału, leży głęboka duchowa różnica, zupełnie innego rozwoju jednego narodu i drugiego – jednego, który przedstawia dążenie do rycerstwa niezależnego, do rycerstwa godności ludzkiej, do urzeczywistnienia bohaterstwa ludzkości, i drugiego narodu, w którym mamy może najdoskonalsze w obecnej historii wyobrażenie bohaterstwa niewoli”.

¹³⁰ L. Siemieński, *Adam Mickiewicz*, dz. cyt., s. 314.

i usposobienie mówcy zastępuje satysfakcja słuchaczy i opinii publicznej, wyrażona głosami francuskiej i częściowo polskiej prasy.

Aspekt egzystencjalny. Mickiewicz – nastrojony profetycznie – zdobywa katedrę, którą traktuje jako prestiżową trybunę głosu – od początku, jak pisał Weintraub – własnych idei religijno-politycznych¹³¹. Zarazem odczuwa jako człowiek publiczny przykrą presję zewnętrzną: rządu, obozu Czarotorskiego, a nawet niechęć czy nienawiść części lewicowo-demokratycznych środowisk.

Aspekt psychologiczny. Poeta w roli profesora przeżywa kryzys niepewności (nakładają się na to dramaty domowe), kryzys wiary nie tyle w swoją misję jako profesora i nie tyle w idee mesjańskie, ile w możliwości sprostowania oczekiwaniom różnorodnego audytorium, emigrantów.

Aspekt językowo-socjotechniczny. Mickiewicz jest w trudnym położeniu. W pierwszym wykładzie nie ma jeszcze wprawy w pełnym ekspresji improwizowaniu po francusku. Zarazem musi z wyrafinowaniem budować system aluzji do mesjanizmu, poszerzyć leksykę, opanować inną terminologię, niż ta używana w wykładach latynistycznych w Lozannie. A wkrótce musi powiedzieć *nie!* żądaniom władz i emigracji¹³².

Aspekt komunikacyjny. W początkowej odsłonie to od publiczności wychodzi (brawa, entuzjazm) inicjatywa żywego kontaktu z profesorem, który ją podejmuje, choć – wobec przeżywanych rozterek i lęku – nie jest w stanie zawładnąć słuchaczami. Kolejne wykłady i kursy to bez ustanku prowadzona walka, proces opanowywania sali, jej kształtowania we wspólnotę idei oraz ducha.

Aspekt historiozoficzny. Profesor dość wyraźnie sygnalizuje – choć i bojaźliwie – swój mesjanistyczny, religijny obraz świata. Uniesiona sytuacją sala nie rozumie aluzji i nie odczytuje ich. Intencją pierwszej prelekcji jest obiektywna prezentacja „Słowiaństwa” i zaznaczanie pokojowych intencji w relacjach Polaków i Rosjan. Wkrótce potem Mickiewicz zarzuca neutralną,

¹³¹ Ale w żadnym wypadku, nie dopatryłbym się jak Weintraub, w prelekcjach „skrajnego irracjonalizmu”, „agresywnego supranaturalizmu”, „zrehabilitowanych przesądów i uprątomocnionych zabobonów” czy – *horribile dictu!* – „tragicznego dokumentu romantycznego profetyzmu” (?). W. Weintraub, dz. cyt., s. 432.

¹³² Zob. B. Skarga, *Kiedy trzeba powiedzieć nie*, „Gazeta Wyborcza” 12/13 V 2007, s. 24: „Klęską dla uniwersytetu jest próba podporządkowania go władzy politycznej, jakkolwiek by ona była, albowiem hamuje ona zazwyczaj swobodę badań, które, o ile mają być owocne, idą w najrozmaitszych kierunkach”. – W XIX wieku ta piękna myśl byłaby czystą utopią.

monolityczną wizję kontynentu słowiańskiego¹³³.

Aspekt teoriopoznawczy. Prelekcja inauguracyjna to zarys obrazu idealnego słuchacza, figury antropologicznej uposażonej głównie we wrażliwość, intuicję, czucie, zamiysł religijny, empatię i zmysł piękna. Gotowej do budowania wspólnoty. A potem może nawet do Czynu.

* * *

Zamiast własnego sądu przywołam raz jeszcze myśl tak heroicznej postaci, jak Lucjan Siemieński, myśl o geniuszu, który dlatego tylko może się stać geniuszem, bo ogranicza sam siebie, łąd czyni z chaosu, a Bogu zostawia iskrę stwórczego *fiat lux*: „Prawa geniuszu nie dadzą się zanegować. A któż nie przyzna geniuszu naszemu wieszczowi? Czyż nie wycisnął on swojego piętna na wszystkim, czego dotknął, czyż nie zlał w jedno, co było rozpieczętowane? Czy nie brał natchnienia z pierwszego źródła – z nieba? – Śmiesznem byłoby twierdzić, aby geniusz miał posłannictwo tworzyć z niczego, lub nowe idee w świat wprowadzać. Przeciwnie; on pojęcia mgliste, zawichrzone, niezastosowane, źle wyrażone, łowi, że tak powiem w przelocie, zatrzymuje, wiąże w łąd i zmusza objawić się w swym dziele. Największa oryginalność będzie podobno w tej potędze wielkiego ducha, co umie opanować własne pomysły i otrzymać z nich, co zechce..., tak, że jedyna tajemnica geniuszu podobnie jak cnoty byłaby w panowaniu nad sobą. Bóg władzę tworzenia zachował dla siebie; wielkim zaś ludziom przekazał drugi ten stopień swojej potęgi: jedność wprowadzać w liczbę, harmonię w zamęt”¹³⁴.

Otóż nie zgodzę się z tą myślą. Mickiewicz często musiał najpierw oddzielać – Polaków, Rosjan, Słowian – by móc zobaczyć, czy i jak można ich potem połączyć. Inaczej niż współcześni musiał też wejść tam, w te rejony refleksji, o których Słowianie lękali się nawet myśleć: herezji, sporu z Bogiem i Kościołem, a także odpowiedzialności za współczesność, za Historię. Odpowiedzialności nie za siebie, lecz za tych, dla których – cierpiąc – znosił cierpliwie i swe zbłądzenia, i swe olśnienia.

¹³³ Trafną myśl, iż w obrazie Rosji u Mickiewicza nie ma „wizji ani owej sławetnej >duszy rosyjskiej<, ani przysłowiowej >zagadkowości Rosji<” wyraził Aleksander W. Lipatow w: tegoż, *Carat moskiewski – imperium petersburskie – totalitaryzm radziecki (rozdwój kultury i ciągłość systemu ustrojowego)*, w: *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006, s. 17.

¹³⁴ L. Siemieński, *Adam Mickiewicz*, dz. cyt., s. 315.

SACRUM SŁOWIAŃSKIE: OD HISTORII POLSKIEJ DO PRELEKCJI PARYSKICH

Bóg tedy zawsze i w każdej chwili przemawia przez ducha ludzkiego, a działanie to stanowi teraźniejszość.

Adam Mickiewicz, *Literatura słowiańska*¹.

1. Romantyczne czucia świętości

Sygnalizowany w tytule problem ma charakter – na pozór – błędu myślowego. Z pojęciem *sacrum* trudno bowiem łączyć jakiekolwiek ściśle, etniczne lub historyczne określenia i tym samym właściwości. O ile wolno uznać, że istnieje specyficzny sposób, w jaki narody słowiańskie czy germańskie postrzegają *sacrum*, o tyle nie sposób we współczesnym rozumieniu tego pojęcia mówić o jakimś specyficznym, właściwym tylko Słowianom, Galom czy Indoeuropejczykom *sacrum*². Stosując to pojęcie do badań nad Mickiewiczowskimi prelekcjami w Collège de France, posługujemy się narzędziem wprawdzie dziś bardzo rozpowszechnionym w badaniach nad religią, kulturą czy literaturą, ale obcym Mickiewiczowi, nieznanym jego czasom. *Sacrum* jest pojęciem próbującym uchwycić ten element wiary religijnej, który:

- jest nieredukowalny do zjawisk kultury, historii;
- ma charakter irracjonalny;
- dany jest w przeżyciu, doświadczeniu, epifanii;
- wolny jest od kulturowych, religijnych, ukształtowanych historycznie określeń;
- w akcie spontanicznej zrazu percepcji nie zawiera w sobie określeń moralnych, zarówno fascynuje, jak przeraża;

¹ Cytaty z *Literatury słowiańskiej* podaję za: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. VIII-XI, *Literatura słowiańska*, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1955; numer tomu i strony podaję w nawiasie tuż po cytacie. Fragmenty *Pierwszych wieków historii polskiej* za: A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, t. VII, *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, opr. J. Maślanka, przeł. A. Górski, Warszawa 1996. Tekst oznaczam skrótem HP, po którym następuje w nawiasie numer strony z przywołanego wydania. Motto: XI, s. 17.

² O *sacrum* zob. klasyczne prace: M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999; R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993. Por. hasło *sacrum* w: *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1998.

- na najgłębszym poziomie przeżycie *sacrum* równa się doświadczeniu czegoś radykalnie, całkowicie Innego od wszystkiego, co percypujący znał (*ganz Andere*)³.

Czy w tym kontekście można mówić o „*sacrum* słowiańskim”? Otóż patrząc z punktu widzenia człowieka współczesnej, sceptycznej, ogołoconej często już nie tylko z plemiennego, ale narodowego sposobu postrzegania świata cywilizacji – myśleć o *sacrum* słowiańskim nie należy nie tylko dlatego, że pojęcie *sacrum* jest jakoby „pozaetniczne”, ale i dlatego, że dziś byłoby to myślenie uznane za anachroniczne, represywne, ba – ksenofobiczne⁴, choć oczywiście nie zawsze i nie przez każdego. Wrażliwość na etniczny aspekt *sacrum* znajdziemy z niemałym zdziwieniem u przedstawiciela myśli ezoterycznej. Jerzy Prokopiuk przekonuje:

Otóż duch narodu dotyczy oczywiście etnizmu, danej struktury plemiennej, następnie narodowej, podobnie zresztą jak i dusza, tyle tylko, że duch narodu przede wszystkim wyraża się w *sacrum*, jakie jest w tym narodzie czczone. To *sacrum* może być plemienne, czyli pogańskie, albo mieszane. *Sacrum* mieszane to takie, jakie znajdujemy w historii Żydów, czyli będące mieszkanką komponenty etnicznej z jednej strony i ogólnoludzkiej z drugiej. I wreszcie *sacrum* pojęte we właściwym sensie, mianowicie takie, które najlepiej wyraża się w chrześcijaństwie⁵.

Tymczasem Mickiewiczowski styl mówienia o Bogu i świętości w prelekcjach paryskich zdradza wcale podobny sposób postrzegania tego tematu. Cechuje go niedogmatyczność, metafizyczna innowacyjność, jeśli chodzi o szczegółowe, teologiczne kwestie, lecz także niepodważalna, pewna, wprost narzucająca się wiara w Boga Stwórcę. Specyficzne cechy ujęcia sfery świętości wyrażanego przez Mickiewicza wolno opisać następująco:

– Prymat wyobraźni nad myślą, tradycji akognitywnej nad tradycją kartezjańską. Relacja „Bóg – człowiek – świat” jest przede wszystkim relacją irracjonalnej więzi, symbolicznej harmonii, wspólnoty, tożsamości Stwórcy i

³ Określenie „całkiem inne” pochodzi z pracy R. Otto. Por. także rozdział *Umysłowość pierwotna w ujęciu Gerardusa van der Leeuva*, w: Z. Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuva*, Kraków 2000, s. 21-114.

⁴ Zob. dwugłos: H. Świda-Ziemba, *Pojęcie narodu w myśleniu potocznym i refleksji intelektualnej*, z konkluzją: „dla mnie osobiście jako członka społeczeństwa pojęcie narodu (...) jest pojęciem obcym”; oraz: H. Samsonowicz, *Rola pogranicza cywilizacji europejskiej w kształtowaniu świadomości narodowej*, z polemiką wobec wyżej cytowanej myśli tezą, iż koncepcja narodu „gwarantowała w różny sposób (niekiedy niesłuszny) poczucie własnej wartości zbiorowej”. Obie prace w: *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1993, s. 7-16.

⁵ J. Prokopiuk, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnoptyka*, Katowice 2004, s. 156.

stworzenia (mniejszej czy większej)⁶. Przy tym należy zaznaczyć, że w tej relacji pierwszeństwo zawsze należy do Boga⁷. Nawet akty ludzkiego buntu, bluźnierstwa, rojenia o człowieku-bogu potwierdzają ostatecznie pierwszeństwo Boskie na wszystkich poziomach: to Bóg stwarza człowieka, a nie człowiek Boga, Bóg jest źródłem prawa moralnego, a nie człowiek narzuca swe wyobrażenia o moralności, to Stwórca jest Panem historii, a nie człowiek, jakkolwiek szalone projekty historiozoficzne *homo sapiens* by uskuteczniał. Wreszcie to Stwórca zamknie Księgę świata, tak jak w wolnym akcie stworzenia ją otworzył.

– Odrzucenie abstrakcjonizmu, ducha logiki i sofistyki, która to tendencja owocuje afirmacją bezpośredniego kontaktu między człowiekiem i Stwórcą, człowiekiem a światem. Medium i obrazem – jeszcze wciąż boskim bądź już zrujnowanym, zdesakralizowanym – owej relacji jest kultura i tej kultury rdzeń – słowo. Poeta, z tego punktu widzenia patrząc na dzieje plemina słowiańskiego, szczególną rolę przywiązuje do symbolicznej etymologii *Słowian* jako synów *Słowa*, *Logosu*, związanych z tajemniczym zamyśleniem Boga wobec całej Słowiańszczyzny, który to fakt prowadzi z kolei do ujawnienia jeszcze jednego aspektu symbolicznej semantyki *Słowian* – są to także synowie *Stawy*.

– Każde mówienie Mickiewicza o Bogu wyrasta już ze specjalnej relacji z Bogiem, którą zasadnie od roku 1832 w pismach poety wolno nazywać profetyczną, *ethosem* prorockim, żywiołem boskiego natchnienia, poczuciem misji. Wymiar profetyczny jest u pisarza pogłębiany przez niezbyt licznie zaświadczone doświadczenia mistycznej natury (*Widzenie*, *Słowa Panny*) oraz oniryczne otwarcia na rzeczywistość duchową (*Śniła się zima*).⁸

– Mickiewiczowska refleksja o Bogu uchyla jako fałszywe – wypracowane przez Zachód i bizantyjski Wschód, Grecję i Rzym – ostre podziały na katafatyczną i apofatyczną postawę wobec Boga. Dylemat: czy sensownie

⁶ Zob. ocenę Kartezjusza, dość przychylną, w III kursie (t. XI, s. 129), przy zupełnie krytycznej ocenie filozofii francuskiej, bo myśl francuska „mało zadała sobie trudu, aby tworzyć dzieła filozoficzne” (tamże, s. 128).

⁷ Nie podzielam konkluzji wytykających z analiz K. Świegockiego, który Konradowe rojenia o boskości przypisuje samemu Mickiewiczowi, dopatrując się ich nawet w liryce sprzed 1832 roku. Zob. tegoż, *Człowiek wobec Boga i świata w poezji. Antropologiczne motywy w twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida, Wisławy Szymborskiej*, Warszawa 2006, cz. I: *Heroizm i tragizm autokreacji w liryce Adama Mickiewicza*.

⁸ Zob. w tym kontekście: D. T. Lebioda, *Axis Mundi. Rozmyślenia o „Widzeniu” Adama Mickiewicza*, w: *Modernizm. Zapowiedzi, krystalizacje, kontynuacje. Prace ofiarowane Profesorowi Wojciechowi Gutowskiemu*, red. A. Grzelak, M. Kurkiewicz, P. Siemaszko, Bydgoszcz 2009.

wolno coś o Bogu powiedzieć (katafatyzm), czy też należy „zgodzić się na niepoznawalne i niewyraźne” (apofatyzm)⁹ – jest u niego z gruntu fałszywy, podobnie jak zbytnim wysubtelnieniem wydaje się z Mickiewiczowskiego punktu widzenia wydzielenie jeszcze trzeciej drogi ku Boskości: drogi aferetycznej, polegającej na abstrahowaniu, oglądzie istotowym, *noesis*¹⁰. Kierunek wyobrażania / myślenia Mickiewicza jest odwrotny: to Bóg mówi przez człowieka. Uniwersalną Księgą Bożych Objawień jest nie tylko Biblia, lecz także: Księga Natury, duch ludzki (Księga Ducha), Księga Dziejów. Ową Księgę Ducha wolno wprost utożsamiać z księgą romantycznej imagi-nacji, otwartej na teofanię i równocześnie samorodnie zdążającej w tę sferę, gdzie manifestuje się to, w Boskie.

– Religia stworzona na odczuciu tego, co Boskie, na – jak pisze Mickiewicz – „dogmatach religijnych”, które mieli już najpierwotniejsi ludzie, które posiadały najstarsze ludy, nie jest jedną z form kultury, ale jej fundamentem, gruntem; nie może być jedną z potrzeb człowieka, ale potrzebą najelementarniejszą, rozstrzygającą o człowieku samorozumieniu się w świecie, o jego „fałszywym” lub „prawdziwym” ukierunkowaniu egzystencjalnym i historyzoficznym.

– Myślenie Mickiewiczowskie wprost domaga się pojęcia *sacrum*, choć dla opisu tej sfery posługuje się słowami: wierzenia, religia, mitologia, religijny dogmat¹¹. Dlaczego *sacrum*? Bowiem, historycznie rzecz biorąc, Mickiewicz rozpoczyna swe prelekcje od azjatyckich, przedchrześcijańskich i politeistycznych Indów, którzy wywędrowali z Azji do Europy. Także rozmach wykładu domaga się kategorii scalającej różne historycznie przejawy relacji do tego samego Boga Stwórcy¹².

– Refleksja o świętości czy raczej przeżywanie tematu *sacrum* są u poety nieoddzielne od identyfikacji moralnej. Przeciwnie niż nowoczesny religioznawca, który w pojęciach *sacrum* i *numinosum* dopatry się pozamoralnej trwogi i fascynacji (bo moralność to podobno „produkt kultury”, tak jak dystynkcja Zło – Dobro), Mickiewicz utożsamia sferę *sacrum* ze sferą Dobra,

⁹ M. P. Markowski, *Wobec niewyraźnego: teologia negatywna, dialektyka, dekonstrukcja*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 33.

¹⁰ Zob.: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989; oraz: ks. P. Martyniuk, *Duchowość Wschodu*; ks. S. Urbański, *Duchowość Kościoła Zachodniego*, „Rocznik Teologii Katolickiej UwB”, t. I, Białystok 2002, s. 53-77.

¹¹ O micie, mitologii w XIX wieku por. E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu z literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 33-45.

¹² Kurs III, wykład XIV: „Indowie mieli tylko niejasne przeczucia. Przeczucia te mogły nawet sięgać bardzo daleko: jest obecnie dowiedzione, że przeczuwali możliwość wcielenia się boga, możliwość bezpośredniego wpływu świata niewidocznego na widomy; ale to nie świadczy, by o tych górnych prawdach mieli pojęcie jasne” (XI, s. 277).

ze sferą *Sanctum*¹³, a zatem szeroko pojmowaną świętością jako postwą wyrażającą się w etycznej doskonałości. Sfera *profanum* staje się – w jego wyobraźni – polem misji zbawczej i duchowego bojowania z metafizycznie ugruntowanym Złem. Owej wojny ze Złem podejmują się ludzie wierni Bogu i Dobru. Sakralne = dobre, profańskie = ambiwalentne. Istnieje także taka część *profanum* (ludzie, natura, dzieje), która wybierając Zło, wyklucza się automatycznie ze sfery oddziaływania *sacrum*. Reprezentuje wtedy ona *sui generis* dziedzinę antywartości, *sacrum* na wspak, *antysacrum*. Do tej „szałańskiej” dziedziny poeta zalicza na przykład postaci uosabiające carski absolutyzm i zdrajców.

– Cechą Mickiewiczowskiego myślenia o *sacrum*, religii *etc.* okazują się z jednej strony historiozofizm, z drugiej indywidualistyczny perfekcjonizm (tu: aspekt intymnie egzystencjalny)¹⁴. Każdy przejaw świętości, religijności, wierzeń poeta rozpatruje w kontekście jego wpływu na teologię dziejów, której głównym „autorem” jest Bóg, Opatrzność. Postrzega więc *sacrum* z punktu widzenia providencjalizmu, zaś ziemskim odpowiednikiem i wymiarem myśli providencjalnej Boga okazuje się idea mesjańska. Mesjanizm – we wszystkich, ewoluujących formach – jest u Mickiewicza w prelekcjach paryskich nie tylko soteriologią, ową zbawiającą je mądrością dziejów, ale i najgłębiej przeżywaną mądrością i esencją indywidualnej egzystencji, postrzeganej w jej ścisłym związku z wspólnotą narodu, Kościoła (odnowionego, postulowanego) i całej ludzkości przeobrażonej, tworzącej raczej mistyczną wspólnotę ducha, która buduje Królestwo Boże tu, na Ziemi. Egzystencja poety i zbawienie świata, wiara intymna i wiara zbiorowości będą więc nieodłączne. Poeta-profeta buduje romantyczne doświadczenie tożsamości, w którym życie zbiorowe staje się formą życia osobistego, a życie osobiste, w tym wiara, jest częścią życia wspólnotowego (narodowego, plemiennego, kościelnego czy neoecklezyjnego¹⁵), to ostatnie zaś ma wymiar zbawczej misji wobec całej Historii.

– Mesjanizm i mit Słowiańszczyzny: Mickiewicz przedstawia w swoich wypowiedziach od 1832 roku przynajmniej cztery różne koncepcje mesjani-

¹³ O romantycznym „ja” w związku z narodem i sumieniem zob. J. Tischner, *O sumieniu romantycznym słów kilka*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 22, s. 25.

¹⁴ Trudno więc mówić o Mickiewiczu jako ideologu, który raz pragmatycznie, raz cynicznie wykorzystuje socjotechnicznie hasła, idee, symbole, nie wierząc przy tym w to, co mówi, głosi.

¹⁵ Koło Sprawy Bożej, założone przez Towiańskiego 19 VII 1842 r., w którym poeta trwał do IV 1846 r., było specyficzną mikrowspólnotą, a także duchową – jak sądzili członkowie – awangardą w łonie Kościoła urzędowego, która miała go odnowić. Dla Kościoła była to sekta, ruch heterodoksyjny.

zmu. Są to – w największym uproszczeniu – mesjanizm narodowy (polski) z III cz. *Dziadów* i *Ksiąg*, odciskający też piętno na księgach I, XI i XII *Pana Tadeusza*; mesjanizm plemienny (słowiański), który rozwija się w I i II kursie prelekcyj paryskich (cechuje go wyróżnienie w łonie Słowiańszczyzny dwóch trudnych do pogodzenia żywiołów: łacińskiej Polski i bizantyjskiej Rosji); mesjanizm personalny, zakładający wiarę w misję Męża Bożego, nowego Proroka, wcielonego Logosu Bożego, którym okazuje się Andrzej Towiański (jego myśl pozwala w kursach III i IV przezwyciężyć antagonizm polsko-rosyjski); mesjanizm polsko – francusko – słowiański, w którym żywiołem duchowym asymilującym tę złą do tej pory oraz destrukcyjną siłę imperialnej Rosji okazuje się posiadająca mesjańską misję Francja. Do skontekstualizowania każdej z tych wersji mesjanizmu (*vide*: rozdział *Poetyka Księgi i mit Słowiańszczyzny*) nieodzowne było określenie jakiejś ponadintuicyjnej koncepcji *sacrum*, dalej jej słowne określenie (Bóg, Stwórca, dogmat etc.) i w końcu przemyslenie objawień owego *sacrum* w porządku dziejów, w tym historii Słowian.

– W tym momencie wskazać już można na ważny sens pojęcia „*sacrum* słowiańskiego”. W Mickiewiczowskiej wyobraźni religijnej Bóg zostaje odnotowany w wielu aspektach swej istoty, w wielu sposobach swego przejawiania się człowiekowi. Jest tu miejsce dla Boga niepojętego i niezgłębionego jak Otchłań, Boga apofatyizmu, jest przestrzeń dla Boskości notowanej za pomocą symboliki neoplatonickiej (*Widzenie*), lecz także dla takiego aspektu niepoznawalnej i potężnej Mocy Boskiej, którą nazwiemy „Boskością ze względu na...” To Boskość, która w odpowiednim momencie ujawnia się ludziom – i to niekoniecznie z twarzą chrześcijańskiego Boga. Istnieje więc takie *sacrum*, które ujawnia się tylko relacyjnie, w odniesieniu do konkretnej rzeczywistości, gdzie się przejawia. To na przykład Bóg Słowian, ale i nieco inny Bóg Francuzów itd. Jest to więc *sacrum* w konkretnym dziejowym przejawie. U Mickiewicza ludy, ludzie i grupy mogą mieć przerwę i objawienia się takiego *sacrum*.

Jak wiemy, z mesjańskiej perspektywy niezwykle istotne będzie to, jaki posąg duchowy do odnawianej przez siebie Europy wnieść mają narody słowiańskie. Jego najważniejszy element to owo *sacrum* słowiańskie. Jest ono zespołem wyobrażeń religijnych, owych „dogmatów religijnych”, jak nieco nieporadnie wyrażał się Mickiewicz, wspólnych w pierwotnej erze ludzkości wszystkim ludom oraz plemionom, zesłanych przez nawiedzającego te ludy i plemiona już w epoce przedchrześcijańskiej Ducha Świętego. Dogmatów w pełni rozwiniętych, wydobytych na jaw przez chrześcijaństwo wieków średnich, a później w dramatycznym procesie różnicowania się,

podziału chrystianizmu, w procesie laicyzacji renesansowej i oświeceniowej kultury – zatraconych, zniszczonych i stłamszonych tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie Europy.

Słowianie – owe młode ludy, nieznane dobrze do XVIII wieku na Zachodzie – zachowali więc skarb żywej wiary w bezpośredni kontakt Boga i człowieka, w obcowanie żywych i zmarłych, w immanentną obecność Boskości w naturze, którą postrzegają nie jako zimny mechanizm albo laboratorium¹⁶, lecz jako żywą istotę, teomorficzny symbol Stwórcy. Istnieje więc wspólna wszystkim ludom przeszłość objawienia, kiedy światło wiary objawiło się społecznościom przedchrześcijańskim, a wreszcie także ludom z czasów narodzin chrześcijaństwa. *Sacrum* – wspólne wszystkim ludziom – paradoksalnie w epoce monoteizmu chrześcijańskiego, w epoce pełni objawienia wchodzi w dramatyczną fazę przesłonięcia, skrycia, wypaczania go przez fałszywe wyobrażenia i dogmaty tak protestantyzmu, prawosławia, rzymskiego katolicyzmu, tłamszącego wolność myśli religijnej (!)¹⁷, jak i wiary oświeceniowej, nowoczesnej (*devotio moderna*), deistycznej, panteistycznej, a wreszcie subiektywistycznej.

Jedynie niezniszczeni moralnie, związani z Boską naturą, od dawien dawna wypełniający misję ochrony Europy (mit *antemurale christianitatis* w wersji mitycznej) przed barbarzyńską Azją (Rosją) i światem muzułmańskotureckim (Rzeczpospolita) Słowianie, posiadający wciąż swoich proroków (tu liczą się: i Towiański, i Mickiewicz), zachowali w obszarze, w enklawie swej kultury, której nie zniszczyła cywilizacja Zachodu i barbaria despotii Wschodu, ducha prawdziwego, żywego i pulsującego światłem naturalnej, symbolicznej relacji Stwórcy – człowiek ducha chrześcijaństwa¹⁸.

Teraz więc, jak przekonany był profesor-profeta, w XIX stuleciu powinni oni powierzyć go, owego ducha, starej, rozbitej i zeświecczonej Europie. Trzeba zauważyć, że wyobrażenia Mickiewicza o depozycie wiary, który należy przekazać podupadłej Europie są nieskończenie odległe od prymi-

¹⁶ Zob. znakomitą pracę teologa protestanckiego: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, wstęp ks. J. Bolewski, Kraków 1995, tu: *Dodatek: Symbole świata*, s. 488-522.

¹⁷ Mickiewicz nie był rzecznikiem teologicznego bezruchu, bezmyślenia. Domagał się tylko, by refleksję religijno-filozoficzną uprawiać bez antyboskiego zacietrzewienia, uprawiać ją w wierze. Kurs I, wykład XLI, sytuacja w Polsce po zwycięstwie nad reformacją w XVII wieku: „Lęk przed rozumowaniem, przed dotykaniem tajemnic religii opanowuje zatem wszystkie umysły w Polsce” (VIII, s. 225).

¹⁸ Było to w XIX w. dość powszechne, nieco czasem megalomańskie, podszyte kompleksami, myślenie nawet wśród tych Słowian, którzy dopiero co wybijali się na narodową samoświadomość. Zob. J. Goszczyńska, *Idea posłannictwa narodowego w polskim i słowackim mesjanizmie*, w: *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, dz. cyt., s. 95-102. Zob. teży „ojca” Słowaków i ich literatury: L. Ńtúr, *Wybór pism*, opr. H. Janaszek-Iraničková, Wrocław 1983.

tywnych rojeń, podług których na przełomie XX i XXI stulecia polski katolicyzm miałby rechrystianizować kraje Unii Europejskiej. To nie ten pułap wyobraźni religijnej. Wieszczył myślał w horyzoncie całej historii, w odniesieniu do wszystkich narodów słowiańskich formułował tę myśl, która nadto jeszcze związana była z całym ogromnym kompleksem wyobrażeń heterodoksyjnych, z towianizmem i mistyką.

Mickiewicz – występując jako mówca w III i IV kursie prelekcji – był już członkiem Koła Sprawy Bożej, sekty Towiańskiego. Sam jednak ostrzegał nieustannie przed duchem sekciarstwa, który – jak w protestantyzmie – był dlań duchem podziału, rozbicia, racjonalistycznego indywidualizmu. Chrześcijaństwo wschodnie jawiło się Mickiewiczowi jako ofiara autorytaryzmu carów, do rozwoju którego samo się zresztą miało przyczynić¹⁹.

– *Sacrum* słowiańskie, jak i historycznie poświadczona wiara Słowian mają swe dramatyczne dzieje. Ich początki związane są z migracją z Azji i Kaukazu ludów, które utworzyły Słowiańszczyznę. Początki dramatu podziału Słowian Mickiewicz dostrzega już w IX wieku w wydarzeniach tak zwanej schizmy focjańskiej (patriarchy Focjusza), dokonującej ostatecznego – jeszcze przed chrztem Słowian – rozdziału dwóch stolic duchowych: Rzymu (tę hołubi poeta) i Bizancjum (ta jest dlań upiorem ducha sofistycznej Grecji)²⁰.

Dziedzictwo Greków ulega więc w myśleniu Mickiewicza swoistej rewaloryzacji. Ta jego część, która zasilila kulturę Rzymu, która jest w stanie oddziaływać odnowieńczo na kulturę XIX wieku (Grecja archaiczna), zostaje oceniona pozytywnie jako twórca²¹. Druga zaś, którą reprezentują sofisci, cynicy, sceptycy wobec monoteizmu filozofowie Grecji klasycznej – tu istotne są u poety echa lektury *Dziejów apostoelskich*²² – zostaje uznana za niszczycielskie, zatrute podglebie, za fałszywą inspirację najpierw prerafinowanej, zracjonalizowanej, ale pustej duchowo kultury Bizancjum, a potem kultury prawosławia, rozwiniętej w Rosji, a ta przecież ogłosiła się już w XV wieku mianem Trzeciego Rzymu. Od tej pory narody słowiańskie w swych poszukiwaniach wyrazu wspólnotowo-mistycznego, kościelnego dla ży-

¹⁹ Mickiewiczowska ocena samego protestantyzmu, jego wpływu na Słowian była generalnie bardzo negatywna.

²⁰ Zob. A. Bezwiński, *Bizancjum w rosyjskiej myśli filozoficznej czasów romantyzmu*, „Musica Antiqua”. XII. Vol. 2, Acta Slavica, Bydgoszcz 2000.

²¹ M. Kalinowska, *Wizja Grecji w „Przedmowie” do I tomu „Poezji” Adama Mickiewicza*, w: *Mickiewicz. W 190-lecie urodzin*, red. H. Krukowska, Białystok 1993, s. 71-84.

²² Zob. *Dzieje Apostolskie* 17, 16-18 nn. Opis działań św. Pawła w Atenach, nawracającego Greków.

wych prawd wiary, złożonych w ich plemiennym duchu, orientują się ku Rzymowi lub Moskwie, ku katolicyzmowi lub prawosławiu.

Zatem: by Słowianie wnieśli swe dziedzictwo, owo *sacrum* słowiańskie w duchowy krwiobieg Zachodu i całego świata, by pobudzili, ożywili skostniałą, zrationalizowaną i zateizowaną duchowość Europejczyków, powinni najpierw pokonać aporię, spór, *hiatus*, rozcinające duchowość całej Słowiańszczyzny, chaotyżujące ją w sercu kontynentu, nad Newą i Wisłą, i na Bałkanach, w Ilirii, Serbii czy w Bułgarii. Tej sprzeczności, owego antogonizmu nie tyle polsko-rosyjskiego²³, ile łacińsko-bizantyjskiego Mickiewicz nie potrafił pokonać na gruncie polonocentrycznego mesjanizmu *Ksiąg narodu* (antyrosyjskich), na gruncie nawet sformułowanego w I i II kursie mesjanizmu słowiańskiego, plemiennego. Dopiero konstatacja, że tak Rzym, jak i Moskwa, tak rzymski, „urzędowy” katolicyzm, jak stłamszone prawosławie wyczerpały swe misje – przyczyniła się do przełomu, którego niezbędnym warunkiem zewnętrznym okazało się jednak pojawienie się spełniającego osobową misję mesjańską Andrzeja Towiańskiego. Dzięki niemu antagonizm dwóch żywiołów słowiańskich, dwóch tradycji jednej kultury – którego zapowiedzi przezwyciężania, takie jak postać charyzmatyka księdza Marka, pojawiały się już w kursie II prelekcji paryskich – mógł zostać nie tyle intelektualnie, ile „mistycznie” zneutralizowany w owej „wspaniałej” lub „szalonej”, jak kto woli, wizji Słowiańszczyzny i Francji razem odnawiających oblicze Ziemi, odmładzających duchową twarz Europy zmęczonej schizmami i ateuszowską filozofią. Tak wierzył Mickiewicz.

Jego myślenie już od II cz. *Dziadów* – w głębokich strukturach wyobraźni – wykazywało znamiennej ewolucję: od afirmacji indywidualizmu romantycznego (kochanek), przez dowartościowanie mistycznej wspólnoty ludu (II, I i IV cz. obrzędu *Dziadów*), do hiperindywidualizmu *Konrada Wallenroda* (uzurpator-zbawca wspólnoty narodowej). Następnie wiodło do włączenia owego indywidualizmu w providencjalistyczno-mesjanistyczną perspektywę profecji Księdza Piotra z III cz. *Dziadów* i ku koncepcji „człowieka wiecznego”²⁴. Po 1832 roku element myślenia w kategoriach wspólnoty narodu przeobraża się w styl myślenia o szerszej, ponadnarodowej wspólnocie plemienia, wywiedzionego z biblijnej historii o synach Noego (Słowianie – jako dziedzice

²³ Por. klasyczne studium: S. Pigoń, *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*, w: *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, wyd. II, Warszawa 1998, s. 446-468.

²⁴ Zob. A. Wojtecki, *Piśmiennictwo słowiańskie w świetle wykładów paryskich Adama Mickiewicza. Część I*, Warszawa 1933, s. 136-142.

Jafeta)²⁵. Lecz i koncepcja plemiennej misji soteriologiczno-mesjańskiej ulega metamorfozie – między innymi za sprawą towianizmu – w konstrukcję słowiańsko-francuską, otwierającą wyobraźnię Mickiewicza na mistycznie rozumianą, ale już nie XVIII-wieczną, nie oświeceniową, nie tę z francuskiej *Encyklopedii*, lecz duchową wspólnotę całej Ludzkości przez wielkie „L”.

Zarówno myślenie w kategoriach narodu, jak plemienia, czy wreszcie duchowego aliansu polsko-słowiańsko-francuskiego ma ostatecznie u Mickiewicza wymiar wyobrażania sobie takiej wspólnoty mistycznej, neoklezytalnej, która dokonuje duchowej renowacji oblicza świata, odnawia Kościół (*renovatio fidei*), wreszcie przyczynia się do urzeczywistnienia soteriologicznych, eschatologicznych i dyscyplinujących zabiegów Boga Ojca wobec swego niesformego dziecka: błędzającej Ludzkości²⁶. Nie jest to więc „nacjonalizm” w dzisiejszym rozumieniu, ale rodzaj samoidentyfikacji wspólnotowej, prowadzącej zawsze do ponadnarodowej, zbiorowej przemiany serca, metanoi duchowej szerszej wspólnoty. Ażeby owo wyczekiwane przeobstwienie (*theosis*) nie tylko pojedynczego człowieka, ale całych dziejów, całej natury, całej wspólnoty ludzkości mogło się wypełnić, Słowianie – wnosząc do dziedzictwa duchowego świata swe *sacrum* słowiańskie – zjawić musieli się na arenie Historii pełni w i a r y ż y w e j, która nie wstydy się „egzaltacji” i w najlepszym tego słowa rozumieniu, „mistycznych” pierwiastków życia duchowego.

2. Sacrum indoeuropejskie

Nie sposób ogromnego materiału Mickiewiczowskich koncepcji *sacrum* słowiańskiego zinterpretować w formie szkicu. To temat na księgę. Proponuję serię – subiektywnie wybranych – dotknięć tematu, przeprowadzonych na materiale obejmującym pisaną w latach 1834–1836, a nieukończoną *Historię polską* oraz cztery kursy prelekcji paryskich; też zresztą niedokończonych z powodu „skandalicznej” treści, jak uznały władze francuskie, wykładów III i IV kursu, w istocie będących głosem proroczym towianistycznych.

²⁵ Paisij Chilendarski (*Słowianobułgarska historia*, opr., przeł. F. Korwin-Szymanowski, Warszawa 1981) w kronice z 1765 r. tak opisuje genezę Słowian: „Trzeciemu synowi, Jafetowi, rozkazał osiedlić się w Europie. To jest zachodnia i północna ziemia; w niej znajdują się Carogród, Moskwa, Becz, Rzym, Brandibur i mieszka cały lud słowiański. Tak rozkazał swoim synom Noe i na trzy części podzielił pomiędzy nich całą ziemię” (s. 16).

²⁶ Znakomicie wyobrażenia o tym Bogu wszechujmującym w sobie cały byt wyrażają *Słowa Chrystusa* i *Słowa Panny* Mickiewicza.

Ukazując sferę wyobrażeń o *sacrum* słowiańskim Mickiewicza z lat 1834–1844, należy pamiętać o tym, że:

– Jest on dziedzicem duchowym kresowego, szlachecko-ludowego katolicyzmu, kształtującego się w wieloetnicznym i multikonfesyjnym środowisku (unicy, prawosławni, Żydzi, Tatarzy). Katolicyzm ów utrwała dominikańska szkoła poety w Nowogródku. Jego cechą znaną jest silny kult maryjny, lecz współtworzą go także ludowo-obrzędowe, pierwotne, archaiczne i magiczne elementy (wiara w doświadczenie, obecność duchów przodków...) ²⁷.

– Mickiewicz przeżywa w okresie studiów fascynację wolterianizmem. Uwalnia się od prowincjonalnego dziedzictwa domu i ludowej religijności. Sceptycyzm lub fascynacja libertynizmem nie wychodzą u filomatów – mimo wszystko – poza kult wolności, liberalizmu, poza prześmiewczy stosunek do ludowej wiary ²⁸. Lecz to dotknięcie styku postaw rozciągających się między deizmem oraz ateizmem a nawet libertyńskim antyteizmem silnie kształtuje później postawę Mickiewicza jako wroga ateizmu, bezbożnictwa i liberalizmu w teologii. Równie nie cierpi on teologii sklerotycznej i skostniałej, tamującej ruch wolnej myśli. Wyjściem z tej sprzeczności okażą się własne propozycje teologii dziejów i mistycznej, heterodoksyjnej antropologii.

– W okresie wileńsko-kowieńskim następuje niemal równocześnie powrót do kosmogonicznych wyobrażeń pierwotnych i archaicznych, do obrzędu dziadów, sięgającego korzeniami „uczty kozła” w misteriach dionizyjskich. Wyobrażenie żywego współistnienia sensualno-materialnej i duchowo-irracjonalnej strony bytu, żywych i umarłych, a także symboliczna wizja świata, który jest „Boży” – są odtąd stałą cechą konstytutywną imagacji poety. Ulega ona przeobrażeniu w wizję kosmosu panenteistycznego, zarazem symbolicznie i realnie zanurzonego w sferze Boskości. Jest to obraz takiego bytu, który w swym wnętrzu chroni i prowadzi ku zbawieniu Bóg Ojciec. Bóg od młodości postrzegany jest w kategoriach *z a d a n i a*, które opisuje mistyczna książka Tomasza á Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, ale też znajdziemy u poety wzór antropologiczny, który wol-

²⁷ O utrzymywaniu się elementów pogańskich, magicznych w pobożności ludu diecezji wileńskiej zobacz pracę: ks. T. Kasabuła, *Misje parafialne a „diabolica fraus” w diecezji wileńskiej w drugiej połowie XVIII wieku*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

²⁸ Nie był to nigdy immoralistyczny libertynizm sadyczny, gotycko-perwersyjny. Filomatyzm wydał kapłanów: zob. ks. T. Krahel, *Księża filomaci i filareci*, w: *Wilno i ziemia Mickiewiczowskiej pamięci. Materiały III Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 9-12 IX 1998*, t. I, *W kręgu spraw historycznych*, red. E. Feliksiak, E. Konończuk, Białystok 2000, s. 85-94.

no określić jako *imitatio Mariae*, naśladowaniem *Christotokos* i *Theotokos*, wyrażające się rodzeniem Boga w Duchu człowieka.

– Antropologia Mickiewiczowska ma charakter triadyczny. *Homo religiosus* poety stale budowany jest przez ciało (rozumiane jako „rusztowanie” ducha), duszę (umysł) i Ducha (Boskość, obraz i podobieństwo Boże w człowieku, właściwa „budowla” i cel życia człowieka). Istotne jest od początku personalne, synergistyczne (z Bogiem współdziałające), perfekcjonistyczne pojmowanie człowieczeństwa, które należy w sobie w bólach stworzyć, zbliżając się do archetypu, „arcytypu” Zbawiciela i Jego Matki. Silny wpływ – o dziwo²⁹ – na te koncepcje mają myśliciele i mistycy heterodoksyjni, wyłaniający się z protestantyzmu (Böhme, Anioł Ślżak, Saint-Martin, Emerson, Swedenborg).

– Sprzeczność między zindywidualizowaną wiarą poety a wiarą ludu, zbiorowości, Kościoła rozwiązuje mesjanizm – powierzając jednostce misję w łonie soterycznej wspólnoty narodu. Nie jest to jednak u Mickiewicza droga łatwa i bezkonfliktowa, co poświadcza wystąpienie poety z Koła Sprawy Bożej. Pozostając mesjanistą i *de facto* towiańczykiem, Mickiewicz wolał zachować zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną niezależność: wobec Koła, ale i wobec Kościoła. Można tu nawet mówić o trudnej do opisanego samotności proroka.

Co więc, w tym kontekście, mógł i chciał zaoferować światu XIX-wiecznej kultury nie „głupi Słowianin”, a Słowianin wierzący?

Historia polska

W inicjacyjnym momencie swych dziejów Polski formułuje Mickiewicz kapitalny zestaw myśli, który potem – w całych prelekcjach paryskich – poddaje już tylko umiastyczniającym je rozwinięciom, wariacjom: a) los Słowian rozpatruje w poetyce Księgi, Biblii, ukazuje go w skali biblijnej genezy i biblijnej teologii; b) etnogenezę, genezę plemienną wywodzi z mitu indoeuropejskiego³⁰; c) formą myślenia o wstąpieniu Słowian na arenę dziejów czyli mityczną, wyobrażoną migrację ludów z Indii, która ma oczywiście Boski cel: stworzenie Europy narodów; ów mit migracji staje się prefigurą, praformą mitycznej misji mesjańskiej Słowian, jakiej dokonują oni w XIX

²⁹ Por. A. Mickiewicza *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślżaka (Angelus Sile-sius) i Sę-Martena*.

³⁰ Zob. koncepcję „rozdzielenia pankosmicznego praandrogyna, zapoczątkowującego istnienie empirycznego Świata” w: A. M. Kempieński, *Androgyne w wierzeniach Indoeuropejczyków*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1991, z. 2.

stuleciu; d) w nazwie, samookreśleniu Słowian odkrywa ich powołanie i przeznaczenie: to *Sławianie*, synowie Sławy; e) przekonuje, że ich pierwotna organizacja fizyczna i duchowa – już na początku niejednorodna: istnieje pośród nich „białe” i „ciemne” pokolenie – zdradzała powołanie rolnicze i (lub) łowieckie; myśl tę rozwinie poeta w antagonizm wewnątrzsłowiański, polsko-rosyjski, łacińsko-bizantyjski.

Zwróćmy jednak uwagę na totalizm, całościowy sposób wyobrażania dziejów plemienia. Dzieło historiograficzne – jak w bizantyjskich czy staroruskich kronikach – zaczyna się od przywołania *Księgi Genezis*, od przypomnienia ojca, patriarchy, czyli Noego i jego syna Jafeta, od którego pochodzą Słowianie:

*KSIĘGA PIERWSZA SŁAWIAŃSZCZYNA OD WYJŚCIA JEJ Z AZJI
DO CZSÓW LECHA,
CZECHA I RUSA, CZYLI RURYKA*

Z głębi Azji przed czasami Abrahama wyszło z pokolenia Jafeta plemię, które później nazwało się Sławianami. Był to lud biały, czoła wysokiego, czaszki zaokrąglonej, nosa prostego miernej długości, oczu błękitnych, włosów płowego. Na długich nogach osadzony i barczysty, do rolnictwa i łowiectwa powołany. Jak w innych głównych plemionach, tak i w sławiańskim było obok białego drugie pokolenie, ciemnych oczu i włosów, mniej liczne, mniej rosłe, od reszty pobratymców rolniczych dziksze i bardziej łowieckie. Sławianie, udając się w strony dla siebie przeznaczone, wynieśli spod namiotu patriarchów odwieczne podania religijne: o Bogu stworzycielu świata, o duchu, który stawszy się złym wojnę z Bogiem toczy, o dawnym szczęściu i potędze człowieka, o jego upadku, a stąd o potrzebie błagania bóstwa ofiarą, na koniec nadzieje o lepszej przyszłości. [HP, s. 9]

W tę konstrukcję wyobraźniową – obejmującą dzieje od *Genezis* aż po przeznaczenie, apokalipsę, cele ostateczne Słowian – wpisany zostaje opis *sacrum* słowiańskiego. Słowiańska percepcja *sacrum* – jeszcze przed Chrystusem – ma cechy iście Mickiewiczowskiego światobrazu, łączącego chrześcijaństwo z wiarą obrzędowo-magiczną (Dziady). To swego rodzaju słowiańskie proto-chrześcijaństwo, które najpierw zaszczepta Duch Boży, które potem spełnia Jezus, ale którego Słowianie Mickiewiczowscy nigdy nie zagubią także w epokach szalejącego antropo- i racjocentryzmu, ateizmu, materializmu, despotyzmu oraz sekciarstwa.

Ów depozyt *sacrum* słowiańskiego to: **poczucie misji** (= migracja do Europy), którą wypełniają oni zgodnie z Wolą Bożą; symboliczne **namaszczenie przez samych patriarchów ludzkości**, patriarchalny rodowód; wiara, iż **Bóg jest Stwórcą świata**; przekonanie o **rozpadzie przedkosmicznej Całości**

Ducha, gdy duch zbuntowany wybiera Zło i walkę ze Stwórcą²⁷; myślenie w kategoriach **etycznego dualizmu**, w **symbolice sanctum** (= Bóg, dobro); **wyobrażenia archetypicznego szczęścia** (raj, Eden), na wzór których Słowianie przeprowadzą misję odnowy oblicza Ziemi (nowy Eden); **mit upadku** – pojmowanie człowieczeństwa w dramatycznych kategoriach rozdarcia, rozbicia pierwotnej Boskiej Pełni (Bóg ↔ Zły Duch), a potem ziemskiej pełni (człowiek ↔ zło); rytualne, misteryjne **sposoby transgresji**, przekraczania granicy oddzielającej stworzenie od stwórcy: człowiek jest tu błagającym ofiarnikiem – bóstwo przyjmującym lub odrzucającym dary; wyobrażenia **eschatologiczne** o „lepszej przyszłości”, w istocie o restrykcji pierwotnej Boskiej Harmonii.

Słowianie są więc, jak z tego wynika, predestynowani zarówno *ante Christum natum*, jak też *post Christum natum* do wykonania niezwykłego dzieła: przechowania żywej, niesceptycznej wiary aż po czasy najpierw Jezusa, a potem, po stuleciach cichego żywota, w XVIII i XIX stuleciu do włączenia się w główny, wiodący ku odbudowie Boskiej Harmonii nurt życia duchowego świata. Żyjąc w zgodzie z naturą, daleko od siejących wątplenie centrów cywilizacji (nie ustrzegły się tego elity Słowiańszczyzny), przechowali oni owo *sacrum* słowiańskie, utrzymali wiarę w Boga, wiarę spontaniczną. Nazywa ją Mickiewicz „czystszy pojęciem o Bogu”, „głębszą znajomością wielkich tajemnic”, „mocną wiarą w nieśmiertelność duszy”, „dogmatami religijnymi”, oddziałującymi też na „obrzędy wspólne wszystkim najdawniejszym ludom” (HP, s. 16-17).

Ten czysty „pierwiastek słowiański” uległ potem zgubnej lub zbawiennej przemianie pod wpływem kaukaskich Lazów, Lachów (HP, s. 29), opornych religijnie, ale walecznych; pod działaniem Skandynawów, Mongołów, Greków, Gotów oraz Turków. Tak więc od początku przygotowani do mesjańskiej misji Słowianie kształtowali siebie i swój byt w stałej relacji z *sacrum*, albowiem zostali wpisani w mesjańską logikę dziejów. Posiadając swoją wiarę, przedchrześcijański system wierzeń, nie byli więc Słowianie poganami o tyle, o ile przestrzegali praw moralnych. Zostali od początku wpisani w metalogikę owego „*sacrum* ze względu na...”, ze względu na nich, ich dalszą misję odślaniającego się w wierzeniach jeszcze przed erą Chrystusa. Otrzymali nie byle jakie miejsce w Boskiej ekonomii oddziaływania na kulturę i cywilizację tego krnąbrnego dziecka Bożego, jakim jest ludzkość. Tym samym zostało im wyznaczone miejsce w ogólnoludzkim Planie Zbawienia.

Mickiewicz ujrzał dzieje Słowian jako część dziejów biblijnych: „Kiedy Słowianie roznieżdżali się z wolna po obu stronach Karpatów, tymczasem

w Azji, stolicy rodzaju ludzkiego, zaszło wielkie zdarzenie moralne” (HP, s. 14). Jakże? Bóg zawarł przymierze z ludem wybranym, z Abrahamem. XX-wieczny antropolog widział początki człowieka w środkowej Afryce; XIX-wieczny myśliciel religijny widzi je w Azji, ale bardziej jako *genesis* moralną, duchową niż jako narodziny fizyczne oraz społeczne. Dla Mickiewicza centrum i celem ludzkości pozostaje Europa.

Kurs I, wykłady II-IX

Oczywiście, przystępując do wykładów w Collège de France, Mickiewicz miał już wypracowane wyobrażenia o owej świętości słowiańskiej. Musiał też na samym początku przejść od rozpatrywania *sacrum* Słowian przedchrześcijańskich do ukazania różnic między zantagonizowanymi politycznie i religijnie ludami XIX-wiecznej Słowiańszczyzny. Dokonał tego już na wstępie, jeszcze przed omówieniem pradziejów Słowian. Wybory religijne Słowian wpisał w kontekst historyczno-polityczny; temu ostatniemu zaś od razu nadał mesjanistyczny sens, rozmach, kształt: „Ludy słowiańskie – obwieszczały – rozdzieliły między siebie wielkie posłannictwo obrony chrześcijaństwa”. Jako *antemurale christianitatis*: „Ruś zmagająca się z Mongołami, Polska z Turkami, a jednak wśród tego równoczesnego oporu nie nawiązała się żadna łączność między Rusinami a Polakami” (VIII, s. 31)³¹. Trudno przecenić rolę tej tezy. Mickiewicz bowiem dokonuje – w polemice z panslawistami – karkołomnej wolty myślowej. Broni duchowej, religijnej, sakralnej jedności ludów słowiańskich, które dłużej niż Zachód przechowały depozyt nieskażonej wiary, a jednocześnie wprost wyjaskrawia tezę o odmienności historycznych dróg, losów poszczególnych ludów słowiańskich, nie stanowiących nigdy politycznej, ani nawet kulturowo-historycznej jedności. Chodzi o to, by Słowiańszczyźnię jako całości przypisać p r z y s z ł o ś c i o w ą misję odnowy moralnej Europy i świata, a jednocześnie wykazać, że jako narody (Polacy, Rosjanie, Serbowie) Słowianie w p r z e s z ł o ś c i i w t e r a ź n i e j s z o ś c i idą drogą odrębnych misji. Że każdy z tych narodów ma powierzony własny szaniec obrony i rozprzestrzeniania wiary Chrystusa. W konsekwencji punkt ciężkości przechyla się na *futurum*, na przyszłość, kiedy Słowianie przestaną wilczym prawem zwalczać jedni drugich, lecz w aliansie z innymi narodami, takimi jak Francja, przeobrażą obli-

³¹ Por. o rosyjskich wyobrażeniach „przedmurza”, chroniącego Europę przed Azją: W. W. Sierbienio, *Obraz kultury dalekowschodniej w rosyjskiej filozofii historii*, przeł. K. Stark, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, z. 11/12, s. 196-207.

cze Ziemi, cokolwiek miałoby to znaczyć. Słowianie nie odnaleźli wciąż jeszcze ducha jedności, lecz zachowali przecież tę kryniczną wiarę.

Owa czysta wiara Słowian ma wzmocnić, uwierzytelnić mesjanistyczne tezy Mickiewicza, który upatruje ich misję w odnowie oblicza duchowo zaskorupiałej Europy, ale w I i II kursie prelekcji przewyciężenie różnic między Rosją a Polską nadal nie wydaje się możliwe. Narodowość, ojczyznę i patriotyzm – w wyrażnie polonocentrycznym wywodzie – określa poeta jako zespół wartości stanowiących „państwo p l e m i e n i a w y b r a n e g o , jako Jeruzalem z jej arką, kościołem i stolicą, z jej świętą przeszłością, której obrona i zachowanie jest życiem narodu” (VIII, s. 35)³². Ma się wrażenie, iż w inicjacyjnych wykładach pierwszego kursu mesjanizm narodowy, polski tryumfuje nad plemiennie-słowiańskim; że opisanie różnic między Słowianami jest istotniejsze, niż akcentowanie wspólnoty. Dopiero dokonawszy mitycznej deskrypcji i dysocjacji (opisu i podziału) plemion słowiańskich, określwszy ich rolę w wizji mesjanistycznej, przystępuje profesor do powtórzenia – w wykładach V–IX – tez o *sacrum* słowiańskim, w p r o s t p r z e j ę t y c h z introdukcji do o wiele wcześniejszej *Historii polskiej*.

Dowodzi więc, iż są Słowianie ludem indoeuropejskim (VIII, s. 57), opisuje ich konstytucję fizyczną w słowach czasem zadziwiających („Głowa Słowianina, według Edwardsa, zbliża się kształtem raczej do kwadratu niż do owalu” – VIII, s. 58). Ujmuje ich charakter w Herderowskich kategoriach: łagodności, uległości, dobroci i, rzecz jasna, irracjonalnego umiłowania ziemi. Opisując wierzenia Słowian, stosuje już Mickiewicz wyrażnie styl myślenia, który wolno by określić jako projekcję tez oraz presupozycji mesjanistycznych. Niewiedzę własną i skąpe wiadomości o wierzeniach dawnych Słowian kreuje tak, by dowieść myśli głównej: że zbawiennym dla ich rozwoju wydarzeniem było przyjęcie chrześcijaństwa i to wersji rzymskiej, a nie z Bizancjum. *Sacrum* słowiańskie przed chrześcijaństwem cechuje teraz:

Primo. Monoteizm: bowiem Słowianie „przyjmowali istnienie Boga jedynego”; religię tę znamionuje ponadto jakiś rodzaj dualizmu (ale nie manicheizmu)³³, który ma wskazywać na z natury wrażliwy moralnie, etycznie ich charakter: „wierzyli też w istnienie złego ducha, Czarnego Boga, który wiodł walkę z Białym Bogiem, najwyższym Panem, wymierzającym nagrody i kary”; wyróżnia ich również wiara w życie pośmiertne: „wierzyli wreszcie w nieśmiertelność duszy” (VIII, s. 64). Te „naczelne dogmaty” zbli-

³² Mickiewicz powołuje się na „natchnionego mówcę” – Piotra Skargę.

³³ Białły Bóg bowiem jest bogiem naczelnym, silniejszym niż Bóg Czarny; o manichejskiej równoważności bogów nie ma tu mowy – podważałoby to całą historiozofię poety.

żają Słowian do grupy innych „starożytnych religii”. Są też mocnym fundamentem, na którym wzrośnie chrystianizm.

Secundo. Cecha wyróżniająca *sacrum* słowiańskie, stanowiąca do XIX-go wieku mocny atut duchowości Słowian, to: brak objawienia („nigdy Bóg nie przemówił do nikogo ze Słowian”) oraz wynikający z tego brak proroków i wcieleń Boga („nigdy im nie zesłał swego Syna ani proroka”)³⁴. Pozytywną konsekwencją tego stanu jest również to, że Słowianie nie wytworzyli mitologii, „ponieważ mitologia jest z wszelką pewnością niczym innym jak tylko skażeniem objawienia” [podkr. – moje]. Charakterystyczna dla myślenia mitycznego logika tego wywodu jest następująca: to, co zostało objawione wcześniej innym ludom, ulegało u nich przez wieki skażeniu, wyradzało się w politeistyczne, idolatryczne kultury. Słowianie zaś ów skarb trzech „naczelnych dogmatów” zachowali nieskażony aż do chwili, gdy narodziło się chrześcijaństwo³⁵. Są oni czystym naczyniem oczekującym na zstąpienie Ducha Świętego; są glebą, na której wzrośnie ziarno odnowicielskiej dla duchowości europejskiej myśli mesjanistycznej.

To wszystko więc, co zazwyczaj młode kultury uznają za swą słabość, gdy osiągną fazę dojrzałego rozwoju, otóż to przedstawia Mickiewicz jako siłę Słowian. Nie mieli proroków, nie objawił im się Stwórca w jakiejś wcielonej formie, nawet nie wytworzyli systemu wyobrażeń mitologicznych – to świetnie, powiada Profesor. To świetnie, bo tym samym gotowi są na przyjęcie żywej wiary, którą na ziemi u b e c n i Jezus.

Tertio. Z mesjanistycznej tezy rządzącej całym wywodem profesora – profety wynika także swoista rewaloryzacja i resemantyzacja tych cech ludów słowiańskich, które powszechnie uznawano (Herder, Hegel, Heine) za ich nieszczęście: braku organizacji, prowizoryczności ustroju i konstrukcji państwowych (te rozpadały się), żywiołu anarchicznego. Nawet brak sztuki, literatury i wyższej cywilizacji, które mogłyby znieprawić Ducha, stawały się zaletami, skarbem duchowej niewinności Słowian. Otóż źródło takiego, pozbawionego historycznych i kulturalnych sukcesów, losu historycznego Słowian leży w ich rozumieniu *sacrum*, w ich religii pierwotnej, patriarchalnej, w której nie było – to teza Mickiewicza – kapłaństwa. Ponieważ zaś prymarnie nie istniała hierarchia bogów, w konsekwencji nie było

³⁴ Myśl to zaiste niezwykła: że Przedwieczny Bóg miałby wcielić się przed Chrystusem w jakimś innym „Synu” specjalnie dla Słowian. Czego, na szczęście, nie uczynił.

³⁵ Kurs I, wykład VI: „Religia ich pozostała w stanie wierzeń jedynie. Posiadali wierzenia religijne, nie mieli słowa religijnego, słowa, które głosi prawdy wyższego rzędu, a które wywodzone bywa z natchnienia sił nadprzyrodzonych.” (VIII, s. 68). Brak integrującego słowa uchronił Słowian przed wyprawami wojennymi, ale też zatrzymał w rozwoju, z którego wyrwało ich „słowo” Chrześcijaństwa.

powielającej, naśladowącej ją hierarchii kapłańskiej. Stąd nie wytworzyła się również społeczna drabina: „u Słowian była nie do pomyślenia arystokracja” (VIII, s. 65). Wniosek ostateczny: „Lud słowiański żył przeto bez kapłanów, bez panów, bez królów” (tamże). Kto wie, być może w ten sposób Mickiewicz zapisał też – skrywaną – wizję wyobrazonego ideału społecznego przyszłości? Byłaby to jednak utopia bliska najśmielszym rojeniom komunizmu w jakiejś wczesnej jego wersji. Trudno więc taki domysł – zważywszy na kształt rzeczywistości, w której wychowywał się poeta, na jego projekty reform społecznych w przyszłej Polsce – uznać za sensowny. Choć zadziwia afirmatywny ton, w jakim opisuje to społeczeństwo bez różnic stanowych u pierwotnych Słowian.

W myśleniu Mickiewiczowskim najwcześniejsze, prymitywne struktury społeczne imitują pierwotną hierarchię genealogii bogów i bohaterów. Tam, gdzie brak wiary w hierarchicznie uporządkowany panteon bóstw lub mitologicznych herosów, tam nie ma też naśladowącej go hierarchii społecznej i kapłańskiej. Brak objawienia staje się atutem: wytwarza społeczność równych ludzi, związanych z ziemią, dobrych: „Wieś – oto pierwotny typ społeczności słowiańskiej” (VIII, s. 70). Z tego „typu” rozwinię się idealny ustrój Polski szlacheckiej – jakże odmienny od bizantyjsko-rusko-mongolskiej despotii, będącej wciąż nawet w Rosji – zniszczoną jednak przez wpływy obce – częścią pierwotnej Słowiańszczyzny³⁶. Oczywiście finalnym akcentem już dramatycznego różnicowania się praspoleczności słowiańskiej staje się przyjęcie chrześcijaństwa, mające w wizji Mickiewiczowskiej jednak stronnictwo wymiar: dziejowego i duchowego sukcesu u Słowian Zachodnich (promieniowanie Rzymu) i klęski duchowej Wschodu (dziedziczenie nietwórczej kultury Bizancjum). Dramat Słowian jest zresztą u Mickiewicza następstwem dramatu podziału Kościoła (Focjusz), dokonującego się już! – w IX wieku:

Na koniec dosyć w tej mierze porównać daty. Św. Cyryl i św. Metodey – dowodzi Mickiewicz – przybyli między rokiem 860 a 867, podczas gdy schizma wschodnia poczęła się w roku 880. Ci dwaj doktorowie nie mieli w czasie swego apostołstwa żadnych stosunków z duchowieństwem greckim. Ale Kościół uległ rozłamowi i w chrześcijaństwie słowiańskim ujawniła się dwojaka działalność. (VIII, s. 108).

Bez wątpienia – wywód ów, akcentujący zachodnią „katolickość” misji Cyryla i Metodego, ich związki z Rzymem papieskim – skonstruowany został w celu polemicznym wobec prawosławia, wobec bizantyjskiej orientacji Słowian Wschodnich i Południowych³⁴. Pierwotne, przedchrześcijańskie

³⁶ Zob. wykład VII kursu I: o „czystej słowiańskości” (VIII, s. 79-81).

sacrum słowiańskie o indoeuropejskiej genezie zachowało bowiem, w mniemaniu Mickiewicza, swą najwyższą moc oddziaływania tylko w stymulującym duchowo, inspirującym intelektualnie środowisku, jakie stworzyło wczesne chrześcijaństwo rzymskie i łacińskie, asymilujące dobre doświadczenia Grecji oraz Rzymu, odnowione przez potop germańskich barbarzyńców z Północy, pobudzających do życia stare kultury Śródziemnomorza. Ta zaś gałąź Słowiańszczyzny, która wybrała dycha Bizancjum, uległa – w jego przekonaniu – zgubnemu wpływowi złego dziedzictwa Grecji: przerwianemu rozumowi, skłonnościom do cezarpapizmu i despotyzmu; wyjałowiła się intelektualnie, odrzucając język kultury i teologii: łacine.

Czy to rozdzielenie jest ostateczne? Nie. Duch słowiański – zachowujący żywe czucie Boskości, ale w różnej skali u Rosjan, Czechów, Polaków – zawiera w sobie ową promieniającą siłę pierwotnego związku z Bogiem, stłumioną w rozwoju dziejowym przez obce wpływy, ale i wewnętrzną słabość. Słowiańszczyzna trwa jednak w dziejach – na przekór wszelkim fatalizmom – jako naczynie przygotowane przez Stwórcę, w które, w odpowiednim czasie (*kairos*), Bóg wleje nie złudną, panslawistyczną „ideę wspólnej krwi”, „obietnicę takiej czy innej formy rządu”, lecz – oczywiście wiemy, że mesjanistyczną – „ideę powszechną, ideę rozległą, zdolną objąć całą przeszłość tego ludu i całą przyszłość” (VIII, s. 111).

3. Mesjanistyczny „filosłowianizm”

Myślenie Mickiewicza w prelekcjach hojnie wykorzystało dorobek słowianofilów i panslawistów, lecz całkowicie odrzucało wszelkie konsekwencje ideologiczno-polityczne, jakie z tych inspiracji mogłyby wyrastać. Potępienie panslawizmu oczywiście skutkowało anatemą rzuconą na tych uczonych-Słowian, którzy, jak Adam Gurowski czy Wacław Aleksander Maciejowski, wyciągali wniosek, że, jak to ujął Paskiewicz, „ludy słowiańskie, od wieków cieszyły się pomyślnością pod władzą rządu monarchicznego i wyznawały religię prawosławną, nie wyłączając Słowian zachodnich”³⁷. Myślenie Mickiewicza daleko przekraczało wszelki doraźny, polityczny horyzont.

W refleksji poety-profesora – to także echo *Dziadów* – relacja z *sacrum* była fundamentem całej kultury ludzkiej, naśladującej wprost w swych archaicznych formach przekaz Objawienia. Taki a nie inny – ale z „woli Bo-

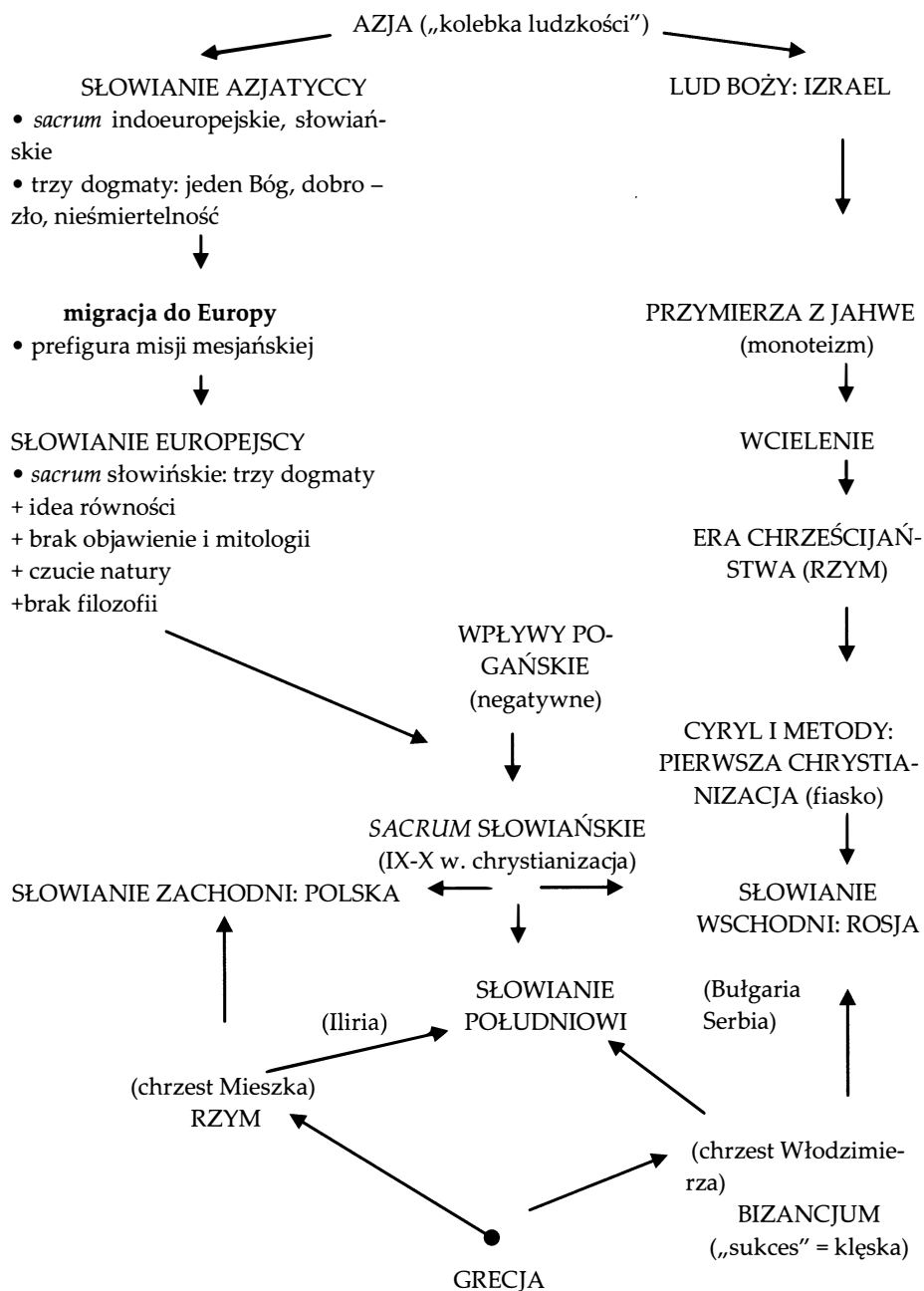
³⁷ Opinia Iwana Paskiewicza o tendencjach ideowych dzieł Maciejowskiego. Cyt. za: Z. Klamerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa MDXXVI, s. 137. Por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 94-99, 312-330, 366-405.

żej” pochodzący – kształt kultury indoeuropejskich Słowian, w którym żywe, pierwotne odczucie świętości, rozróżnianie dobra i zła, związek z „boską naturą”, wiara monoteistyczna i nadzieje życia wiecznego spletały się w jedno, stanowił duchowy skarbiec Słowiańszczyzny. W XIX wieku wznieść go ona miała, przeobraziwszy się najpierw wewnętrznie, pojednawszy samą ze sobą, w życie Europy. W III i IV kursach prelekcji – całkowicie już towinistycznych – Mickiewicz wprost rozwinął całą mistyczną teologię misji mesjańskiej Słowian, zbudowaną na teozofii mistrza Andrzeja, integrującą przekonanie, że dorobek duchowy Słowiańszczyzny wyraża się w ich wciąż żywej: wierze w cuda, we wpływ świata niewidzialnego na widzialny, w prostocie (nie są filozofami, tym bardziej materialistycznymi!), w ich niezwykłym uduchowieniu, w egzaltacji politycznej (IX, s. 312), poczuciu misji zbawczej, rozumieniu dziejowej „powinności” (XI, s. 282).

W wydarzeniach konfederacji barskiej (kurs II) szukał Mickiewicz wspólnej zasady, idei budzącej we wrogich sobie Rosjanach i Polakach „skłonność wzajemną”, dochodząc do konkluzji, iż „jakkolwiek będzie ta zasada, może ona wypływać jedynie z idei Boga wspólnego im wszystkim” (X, s. 488). W relacji z tym Bogiem zachowali bowiem naturalną świeżość, głębię, ale też rozumienie mesjańskiej misji, którą powierzono im w pracach, jeszcze w Azji:



Kościół projektu J. K. Glaubitza z 1770 roku w Kalwarii Wileńskiej



Dzieje Słowian biegły więc równolegle z dziejami zbawienia. Nieskażony depozyt „trzech dogmatów”, jaki wprost z Indii, z Azji wnieść mieli Słowianie w życie duchowe Europy, uległ jednak częściowemu zagubieniu. Przeinaczenie misji Cyryla i Metodego przez grecko-bizantyjski Kościół Cesarstwa Wschodniego spowodowało bolesny rozdźwięk, którego – mimo usilnych starań, by być obiektywnym – i sam Mickiewicz nie potrafił zrozumieć i pokonać w I i II kursie prelekcji. Dopiero myśl mistyczno-mesjanistyczna – z elementami metempsychozy – myśl Towiańskiego znalazła ten irracjonalny fundament, na którym mogła się ujawnić wizja przekroczenia wewnątrzsłowiańskiego antagonizmu. By tego dokonać, pisarz musiał raz jeszcze powrócić do tematu genezy Słowian i ich relacji z *sacrum*, ale było to już spojrzenie przez szkła myśli Towiańskiego z *Biesiady*. Jeśli jednak odrzucić cały naddatek teologiczny, to również w wywodach z III i IV kursu prelekcji znajdziemy też same myśli, które „pierwiastkowo” wyłożył był Mickiewicz już w *Historii polskiej*:

Owóz Słowianie jedyni mają tę wyższość, że zachowali w całej czystości pierwotną tradycję, przyrodzone uczucie Bóstwa. Tylko u tych ludów przechowały się nietknięte i czyste wszystkie te pierwiastki, które składają się na tak zwaną religię patriarchalną i których nie znajdziesz nigdzie indziej na świecie. Słowianie mają tę wyższość, że nie roztrwonili świętego skarbu zdrożną pracą imaginacji i nauki, a wreszcie że nie nadużyli swych zdolności. Stanowią więc rzeczywiście plemię odrębne; dlatego to powiedziałem, że nie mają właściwej mitologii; mają tylko szczątki religii patriarchalnej; nie mają rodowodów bogów, ich historij i przygód, a stąd brak w ich społeczności (jak to wyłożyłem przed dwoma laty) pierwiastków arystokratycznych; dlatego też ludy owe z taką łatwością przyjęły chrześcijaństwo, nie uwięzły bowiem w żadnym fałszywym systemacie, nie były skażone przez sofistów ani przez sztukę. Lud ten posiada szczególne znamię, znamię **oczekiwania**: jest to lud, który jeszcze nie rozwinął w pełni swego życia (XI, s. 279).

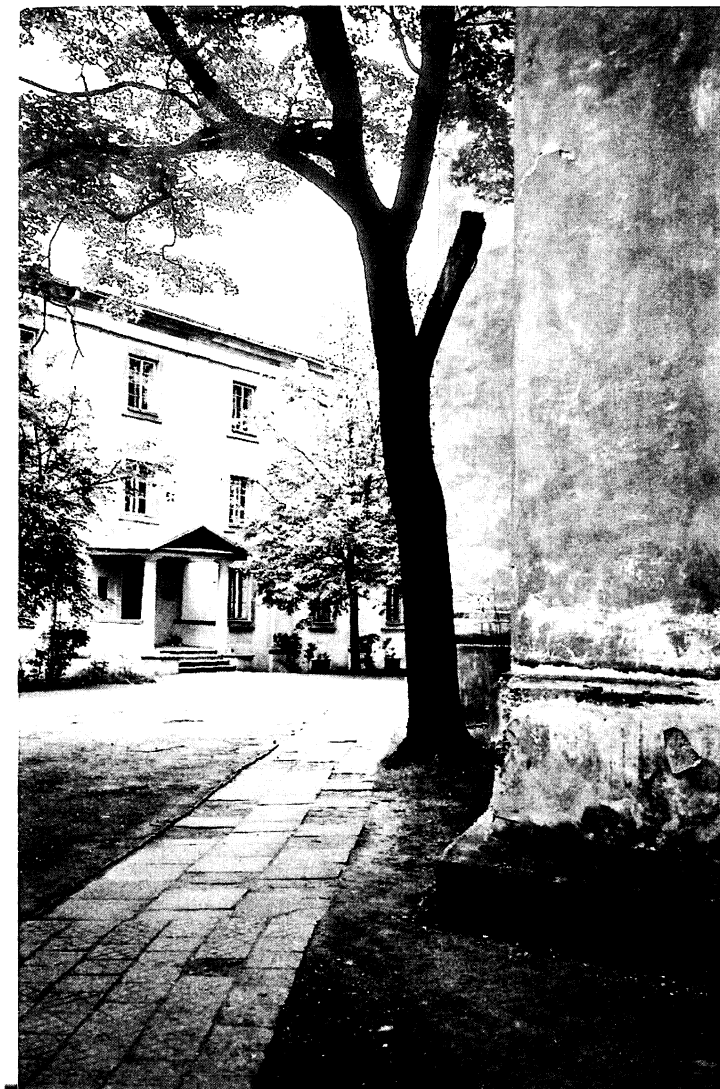
Myśl Mickiewicza była niejako monotematyczna. Na kształt spirali wspinała się wciąż wyżej, ku precyzyjniejszym, pełniejszym rozpoznaniom Objawienia, momentu źródłowego, pierwszej formy bytu wspólnotowego Słowian. Owa *archè*, słowiańska zasada u providencjalisty i mesjanisty oznaczała w istocie słowiańskie *sacrum*, w którego przedchrześcijańskich „trzech dogmatach” wyczytać można całą późniejszą – już chrześcijańską – misję Słowian: obudzić Ducha, odnowić ideę chrześcijańskiej jedności dzięki ludom, które mają misję Słowa i Sławy (Sł[o/a]wianom).

Ostatni powrót Mickiewicza do początków Słowiańszczyzny zapowiadał jednak formę myśli mesjanistycznej, która nie gloryfikowała już samych Słowian, ale przekraczała tę perspektywę mesjańsko-plemienną dzięki szer-

szej wizji misji mesjańskiej francusko-polsko-słowiańskiej, także rosyjskiej. Kreował Mickiewicz tę myśl w opozycji do ideologii panslawistycznej i słowianofilskiej. Jego własną próbę ujęcia dziejów Słowian w całych prelekcjach paryskich nazywam w tej książce słowiańską mitopeją, złożoną opowieścią mityczną inspirowaną przez różne formy mesjanizmu. Rodzi się ona z takiego podejścia do kultury i dziejów Słowian, które nazwałbym filoSłowianizmem, zbudowanym na tym pierwszorzędnym, prymarnym wyobrażeniu *sacrum* słowiańskiego, rozwijającego się najpierw w epoce indoeuropejskiej jedności, potem w czasach chrześcijaństwa, a następnie i w tej najbardziej żywej XIX-wiecznej teraźniejszości politycznej, historycznej, którą, jak wierzył Mickiewicz, kreuje lub stwarza Bóg – wypowiadający słowo o przyszłej sławie Słowiańszczyzny. Tej, która doczekała się mesjańskiego *kairos*, czasu mesjańskiej misji.

Konkludując: jeszcze przed prelekcjami sformułował Mickiewicz w *Historii polskiej* wizję, koncepcję słowiańskiego *sacrum*, starożytnego, sięgającego przedchrześcijańskich czasów proindoeuropejskiej wspólnoty ludów. Stała się ona po latach podstawą opisu wierzeń Słowian w prelekcjach. Temat ów – wraz z intensyfikowaniem się mistyczno-towianistycznej wymowy wykładów – powracał kilkakrotnie. Wracając do *archè*, do momentu źródłowego Słowiańszczyzny, mówca niezmiennie upatruje istotę, specyfikę ich doświadczenia historycznego, kulturalnego, cywilizacyjnego w żywej, nieśłumionej relacji ze świętością, z *sacrum*. To zaś cechuje – zbawienny! – brak Objawień, przy równoczesnym poczuciu mesjańskiej misji Słowian. Owej misji przeczucia zyskują pełnię wraz z przyjęciem chrystianizmu. Wtedy też zaczyna się dramat podziału Słowiańszczyzny na tę łacińską, prawosławną i protestancką.

Po stuleciach pracy nad obroną Europy przed barbarzyństwem, po wiekach cichej pracy na roli – Mickiewiczowska Słowiańszczyzna dojrzuje do tego, by wszczepić w obumierający pień zachodnioeuropejskiej duchowości gałązkę swej ożywczej wiary: w Jednego Boga, dobro i zło oraz nadciągające Królestwo Boże na Ziemi. W ten sposób ginące w pomroce dziejów, wyrosłe z Azji jeszcze, w tej kolebce rodu ludzkiego słowiańskie *sacrum*, to spontaniczne czucie odwiecznych prawd Bożych, zyskuje spełnienie w chrześcijańskiej, mesjańskiej – a w istocie towianistycznej, heterodoksyjnej – misji XIX-wiecznych Słowian, którą w stolicy świata, w Paryżu, z katedry Collège de France ogłasza polski emigrant, pielgrzym, Słowianin, profesor-prorok: Mickiewicz.



Dziedziniec klasztorny przy
Cerkwi Bazylianów pod wezwaniem Św. Trójcy (1514);
stan z 2003 roku

III.

INTERPRETACJA,

TOPOS,

SŁOWO



Cela Konrada, gdzie więziony był Adam Mickiewicz
w klasztorze Bazylianów; tablica pamiątkowa; stan z 2003 roku

EIDOS WYOBRAŹNI. BOHATER *DZIADÓW* MIĘDZY EPOPEICZNYM A TRAGICZNYM DOŚWIADCZENIEM ŚWIATA

Sztukę jako przedstawienie określonego ideału piękna trzeba odróżniać od sztuki jako szyfru metafizycznego. Stają się one jednością tylko wtedy, gdy piękno jest transcendentnym bytem; ten byt, piękno, właściwie wszystko jest piękne dlatego, że jest. „Wielką” nazywamy sztukę metafizyczną, która w tym, co uwidacznia, objawia sam byt.

Karl Jaspers, *O tragiczności*¹

1. Prolog. Symboliczne wyobrażenia kosmosu

Arcydzieła takie jak *Dziady* przypominają skonkretyzowane w artefakcie przestrzenie czy płaszczyzny kultury ludzkiej o szczególnym zgęszczeniu symbolicznych dróg, szlaków, kontaminujących się i przenikających wzajemnie motywów, realiów, toposów, archetypów. Pośród nich jest też – manifestujący się aktywnie – ciąg wyobrażeń związanych z domem, matką, rodziną. W kontekście miejsc, wobec których realizowała się i ta wypowiedź o *Dziadach* (Białoruś, Litwa...), wydaje się to szczególnie znaczące. Każdy bowiem egzegeta dramatu powraca, ponawiając wysiłek interpretacji, znów ku Mickiewiczowskiej sferze matek: rodzinnego domu, matki poety, ku matce-ziemi, na której wyrósł, ku uniwersum estetycznemu wyobrażeń Marii-Matki Boga, poznawanemu przez poetę na świętych obrazach, unickich i prawosławnych ikonach. Powraca wreszcie ku sferze wspólnot (rodziny, narodu, Kościoła), pośród których poeta wyrastał, noszących takie a nie inne rysy kulturowe, bo przecież literacki wzór świata przedstawionego *Dziadów* ma zawsze ten wschodnio- i środkowoeuropejski, posiada nie zachodnioeuropejski, lecz regionalny, polsko-litewsko-białoruski kształt przestrzeni:

¹ K. Jaspers, *O tragiczności*, przeł. A. Wołkowicz, w: tegoż, *Filozofia egzystencji*, wybór S. Tyrowicz, wstęp H. Samer, posłowie D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 321.

Przyjmij moje Christos woskres – pisał poeta do Franciszka Szemiotha w 1851 roku – jak się u nas winszuje w naszym powiecie².

I ja sięgam dziś po temat symbolicznych wyobrażeń matek nie po to, by raz jeszcze powtórzyć twierdzenia o szczególnym przywiązaniu poety do Barbary Mickiewiczowej, o „kompleksie matki”, jak chce kanadyjski psychoanalitik Jean-Charles Gille-Maisani³, czy też, ażeby wskrzesić archaiczną i wyznawczą tezę Józefa Tretiaka o „szczególnej czci dla Bogurodzicy, jaka się z poezji Mickiewicza przebija”⁴. Pragnę spojrzeć na cały kompleks wyobrażeń zarówno szczegółowo, jak i syntetycznie, ażeby finalnie pokusić się o odpowiedź na nurtujące mnie kwestie...

Jak frekwencyjnie i typologicznie przedstawia się w *Dziadach* obecność szeregu wyobrażeń powiązanych z matką, maryjnością, matkami zbiorowymi (wspólnotami)? Jakie jest ich miejsce w ramach Mickiewiczowskiej wizji natury, kultury, historii, etyki i estetyki – słowem: w całości światooobrazu?

W jaki sposób w dziele takim, jak *Dziady*, które nie bez słuszności w kontekście Wielkiej Improwizacji podejrzewano o obecność żywiołu tragicznego, współistnieją ze sobą: nietragiczny przecież *ethos* mesjanistycznego posłannictwa i jeszcze radykalniej nietragiczny *ethos* eposu, epopei? Na obecność żywiołu epopeicznego wskazuje właśnie występowanie przedstawień domu, matki, ojczyznej natury oraz kultury.

Dlaczego arcydzieło immanentnie zawierające pierwiastki tragiczne powstaje „w sąsiedztwie” *Ksiąg narodu polskiego* oraz, co z pozoru jeszcze niezwyklejsze, *Pana Tadeusza*, tej epopeicznej ostoji ładu i nadziei? Stąd kwestia kolejna: ku jakim perspektywom – tragicznym? epickim? apokaliptycznym? eschatologicznym? – otwierają się losy Konrada w *Ustępie* III części *Dziadów*?

Na końcu pytam, jak z punktu widzenia badacza wyobraźni, imagino-loga, jawi się zagadnienie tak zwanego „konfliktu arcydzieł”: III cz. *Dziadów* i *Pana Tadeusza*?

² Cytuję za tomem M. Czapskiej, *Szkice Mickiewiczowskie*, Londyn 1963, s. 195. Pięknym świadectwem nostalgicznego powrotu do korzeni polsko-litewskich jest – pisany w obliczu historycznego wstrząsu roku 1981 – esej-powieść J. M. Rymkiewicza, *Rozmowy polskie latem roku 1983*, Paryż 1983. Powieść – dodajmy – poszukująca w kulturowej mozaice Suwalszczyzny śladów wielonarodowej ojczyzny Mickiewicza.

³ J. Ch. Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz człowiek. Studium psychologiczne*, Warszawa 1987, s. 16-32.

⁴ J. Tretiak, *Cześć Mickiewicza dla Najświętszej Panny*, w: tegoż, *Kto jest Mickiewicz. Sześć szkiców*, Kraków 1924, s. 36.

Przecież furie teodyceicznej rozpacz i improwizującego, bluźniącego Konrada i łagodny, wstawienniczy spokój jego Matki czuwającej nad synem, jak dowiadujemy się w *Prologu*, w niebiańskiej nadrzeczywistości, czy dziecięcą, ekspiacyjną, zastępczą modlitwa Ewy zanoszącej gorące prośby za Konradem do Matki Chrystusa – wszystko to, podkreślmy, stoi ze sobą w niejakiej sprzeczności. Stąd przewrotna myśl, że dynamikę Konradowych bluźnierstw – okiełznaną przecież w końcu przez egzorcyzmy i mesjaniistyczne wizje Ks. Piotra – oraz epopeiczny, nieco eskapistyczny spokój sfer matek można by pogodzić w pewnej integrującej perspektywie. Innymi słowy: że *Dziady* (1832), *Księgi narodu polskiego* (1832) i *Pan Tadeusz* (1834) to części – jak temat i modyfikator – wielkiej, złożonej metafory losu, egzystencji, bytu, wyjaśniającej także wcześniejsze i późniejsze epifenomeny twórczości i życia poety.

Ileż u Mickiewicza symbolicznych matek od II przez IV do III części *Dziadów*. Pojawiają się one w rozmaitych wyobrażeniach i funkcjach. Spośród tych dosłownych przywołań wyakcentujemy następujące:

- Dzieci z II części, Józia i Rózię – jak to poeta z prawdziwie dziecięcą naiwnością wyraził – podążające do nieba: „Do mamy lecim, do mamy...”⁵.

- Narcystyczna kokietka, Zosia, ta anielica, którą poeta w słowach Guślarza przeciwstawia Bogarodzicy: „A toż czy obraz Bogarodzicy? / Czyli anielska postać?”

- Matka z dzieckiem, którą odtrąca w wigilijną noc okrutny Pan z II części *Dziadów*, skazując tym samym na śmierć.

- Wstrząsający, nostalgiczny obraz zrujnowanego domu dzieciństwa Pustelnika-Gustawa w IV części *Dziadów*, którego centrum jest wspomnienie matki.

- Matka dzieci, tych najmniejszych bohaterów IV części dramatu, to żona unickiego parocha, obecna tylko pośrednio jako dowód rzeczywistej tragedii Księdza, którą przeciwstawia on książkowemu, imaginacyjnemu przeżyciom Gustawa.

- Wyobrażenia Maryi, Matki Boskiej – w II i IV części uwikłane jeszcze w nieco blasfemiczną grę ideału miłości świętej z ideałem świeckim: piękno Maryi – uroda kochanki. Do tej dziedziny wyobrażeń należy także obraz (ikona?)

⁵ A. Mickiewicz, *Dziady*, postłowie Z. Stefanowska, przypisy i uwagi S. Pigoń, Katowice 1989, s. 16, w. 62.

⁶ Tamże, s. 28, w. 372.

Najświętszej Panny Maryi, przed którym rozgrywa się cała IV część *Dziadów* oraz obraz Maryi z Dzieciątkiem Jezus ze sceny Widzenia Ewy w III części⁷.

– Ponadziemski i ponadsceniczny obraz obecności czuwającej matki Konrada w *Prologu*.

– Maryja, Matka Chrystusa – w momencie, gdy Jankowski bluźnierczo przywoła Jej imię święte, Konrad zainicjuje swe wypowiedzi, Kapral zaś zacznie opowieść o swoim cudownym ocaleniu, prefigurując ocalenie duszy improwizującego bluźniercy Konrada, który ponadto w argumentacji niebiańskiego posłannika (Archanioł Drugi) także stanie się obrońcą Maryi. Rzec o nim wolno, iż był to drugi w dziele *defensor Mariae et Patrie*.

– Widzenie Ewy – tej „zastępczej matki” Konrada, wznoszącej modły za niego i pokolenie prześladowane przez cara wystylizowanego na Heroda z bożonarodzeniowej opowieści.

– Tragiczny portret Rollisonowej, ucieleśniającej Mickiewiczowską wersję wyobrażenia świeckiej matki cierpiącej (*mater dolorosa*).

– Konrad pokazany jako pieśniarz porównujący się w furorze improwizowania do „matki”, co „czuje w łonie bole swego płodu”⁸.

A przecież poema Mickiewicza rozgrywa się w świecie obecności, tak zwanych przez antropologię i badaczy wyobraźni, matek zbiorowych, w których żywej, choć nie zawsze zmaterializowanej przestrzeni, jak w symbolicznym wirydarzu kosmosu, poruszają się bohaterowie. Najważniejsze z nich to:

– Przestrzeń n a t u r y, ziemi-matki nosząca w *Dziadach* i *Panu Tadeuszu* kształt pierwotnej – w sensie ontologicznego i imaginacyjnego zakorzenienia

⁷ Piszę o tym obszerniej w pracy: *Symbolika maryjna w „Dziadach” Adama Mickiewicza*, w: *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie. Materiały II Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 14-17 DC 1994 r.*, t. 4, pod red. E. Feliksiak i A. Kieźuń, Białystok 1996. Odmienne interpretuje IV część *Dziadów* M. Śliwiński: *Polemika z chrześcijaństwem w „Dziadach” kowieńsko-wileńskich*, w: tegoż, *Czytając romantyków*, Zielona Góra 1997, s. 50-51: „Romantyczną wizję neoplatonickiej tułaczki człowieka przeciwstawił Mickiewicz chrześcijaństwu. Ukazał chrześcijaństwo jako skrajną antytezę neoplatonicko-romantycznej koncepcji ludzkiego losu”.

⁸ Interpretację tego szczególnego obrazu poetyckiego prowadzi w innym kierunku esej D. Siwickiej, *Ojczyzna intymna*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, pod red. D. Siwickiej i M. Bieńczyka, Warszawa 1995, s. 161-168. Jest to zapewne motyw biblijny. Por. *Praktyczny słownik biblijny*, oprac. A. Grabner-Haider, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 191-192: „Wyobrażenia o boleściach mesjańskich zakłada się w Nowym Testamencie, zwłaszcza u synoptyków (Mk 13, Mt 24, Łk 21); utożsamia się jednak przy tym Mesjasza i Syna Człowieczego z Jezusem. Przez to boleści mesjańskich doświadczają się też w czasie pokus i prześladowania chrześcijan z powodu ich wyznania, a także głosząc chrześcijańską nowinę [...]”.

bohaterów – przestrzeni litewskiej przyrody, odślaniającej wymiar także groźnej i zarazem fascynującej sfery chtonicznej⁹.

– Przestrzeń Ojczyzny oraz narodowej wspólnoty, dzięki której „człowiek, gdziekolwiek się znajduje, skoro myśli, czuje, działa, może być pewny, że w tejże chwili tysiące jego spółrodaków myśli, czują i działają tak jak on. Ta spójnia niewidoma łączy narodowość”¹⁰. Ta idealna Ojczyzna, a także ludzka wspólnota wyraźnie utożsamiane są przez Mickiewicza z historyczną rzeczywistością dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

– Kosmos kultury (łac. *colere* – uprawiać, pielęgnować, zamieszkiwać), oznaczający dla Mickiewicza świat wartości, norm, obyczajów, rytuałów, a także hierarchii społecznej, stanowej, rodzinnej, rodowej i związanej z nimi języka¹¹. To sfera wyrastająca, ukształtowana w sumie jednak pod wpływem polsko-litewskich dziejów i kresowego chrześcijaństwa. Litwa jawi mu się jako specyficzny *intermundus*, międzyświat, w którym nakładają się na siebie doświadczenia łacińskiego Zachodu i prawosławnego Wschodu. Dla Mickiewicza jest to również w oczywisty sposób sfera zachowująca i wchłaniająca bogate doświadczenia innych społeczności: żydowskiej, ruskiej, tatarskiej, niemieckiej, rosyjskiej, karaimejskiej, frankistów, ruchów ezoterycznych... I rzecz jasna – kultury ludu, jego języków i religii.

– Świat wspólnoty religijnej jako matki duchowej, będący u poety w dzieciństwie doświadczeniem Kościoła w jego specyficznym kształcie. Budują owo doświadczenie polska religijność prowincji, kult obrazów, dominikańska szkoła, obecność przyjaciół grekokatolików, wizyty w cerkwiach unickich i zapewne też prawosławnych.

Ileż „matek” miał Mickiewicz i jego bohater... Stąd przekonanie, że tak ostentacyjna ekspozycja tego ciągu symbolicznego w *Dziadach*, *Panu Tadeuszu* (*Inwokacja!*) czy w *Księgach narodu polskiego* (tu: szczególna rola wspólnot: narodowej i religijnej) świadczy o wyjątkowym wręcz wpisaniu, a wreszcie – wrośnięciu poety i jego bohatera literackiego w świat archetypów, rudymenarnych wartości (w podwójnym sensie: podstawowych, ale i zanikających), w kosmiczny porządek, w „swojskość, ład, stabilność” i ową „małą ojczyznę, prywatną ojczyznę Mickiewicza”. Zauważył to w XIX wieku Hugo Zathę:

⁹ M. Janion, *Kuźnia natury*, w: tejsze, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975; W. Gutowski, *Otchłań i nieskończone koło. (O symbolice przestrzeni w poezji Adama Mickiewicza)*, w: tegoż, *Pasje wyobraźni*, Toruń 1991.

¹⁰ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, przeł. L. Płoszewski, Kraków 1952, s. 281.

¹¹ Myślę choćby o ciekawym studium: J. Trypućko, *Źródła języka Mickiewicza*, w: *Adam Mickiewicz. Księga w stulecie zgonu*, Londyn 1955.

A co jeszcze należy podziwiać ze stanowiska estetyki, to ów epiczny związek ziemi, nieba, zwierząt, roślin i kwiatów, słowem całej przyrody z człowiekiem [...]. Ani słońce, ani księżyc, ani lasy ni góry nie są właściwym przedmiotem poezji zajmującej się przede wszystkim sprawami ducha – i dlatego maluje poeta przyrodę nie tyle w jej zewnętrznej postaci, ile że tak powiem, w jej treści i głębi: o ile wpływ wywiera na umysł, na serce, na uczucie człowieka, i o ile jest w związku ze stroną jego duchową¹².

Uniwersum ontologicznych, aksjologicznych, estetycznych, metafizycznych i egzystencjalnych ojczyzn poety – owa opisywana tu Sfera Matek, Epos Dzieciństwa, Hieroglif Pełni – to przecież także dziedzina rządzona przez logikę straty, wygnania. Dziedzina pod władzą wyobraźni nostalgicznej i tragicznej, administrowana przez pamięć, która przywołując obrazy raju utraconego – ożywia zarazem natychmiast wyobraźnię poszukującą dróg, traktów, figur powrotu ku pełni natury, spełnieniu historycznemu, łaadowi wartości.

Dlatego – sądę – z pozoru konfliktowa współobecność na drodze twórczej Mickiewicza *Dziadów*, *Pana Tadeusza* i *Ksiąg narodu polskiego* nabiera nowych znaczeń, gdy potraktować ją jako wyraz świadomości tragicznej (*Dziady*), obraz-ikonę utraconej pełni (*Pan Tadeusz*) i figuralny znak przyszłości ujętej w symbolu drogi (*Księgi narodu* – ich mesjanizm!). W tym sensie Mickiewiczowski Konrad to bohater-summa, bohater-symbol, którego losy poimpro wizacyjne, pobлуźniercze, po egzorcyzmach dopełni już sam poeta własną, rzeczywistą biografią.

Konrad-Pielgrzym oraz Mickiewicz-Pielgrzym będą się jednak poruszać w dramatycznej rzeczywistości, której dynamizm wyrasta z bolesnego rozszczepienia wyobraźni, myśli i pamięci na to, co utracone (epos), i to, co dane (tragiczna historia), ale także z budzącego nadzieję podziału na to, co przeżywane (pielgrzymka – tułaczka) i to, co pożądane, wymarzone, namiętne poszukiwane (sfera nowego eposu, kraj odzyskiwany, choć jeszcze nie odzyskany). Gdyby nie sfera nowego eposu, i Konrad, i Mickiewicz osunąć by się musieli na krańce już nawet nie tragizmu, bo ten wymaga dynamicznej i narastającej świadomości, lecz apatycznej abnegacji lub nihilizmu.

¹² H. Zathey, *Uwagi nad „Panem Tadeuszem”*, Poznań 1872, s. 87. Piszac o swojskości i prywatnej ojczyźnie, odwoływałem się do pracy H. Krukowskiej, *Mickiewiczowskie „miejsca ostatnie”*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. Materiały I Międzynarodowej Konferencji Białystok 21-24 IX 1989*, pod red. E. Feliksiak, t. 4, *Literatura i język*, Białystok 1992, s. 94.

2. *Epejsodion*. Narodziny tragika

Wyobraźnię Mickiewicza poddawano często rozmaitym, skomplikowanym strukturyzacji, wyodrębniając z niej na przykład przekraczające proste dystynkcje *sacrum* i *profanum* – jak uczynił to w erudycyjnej pracy Bogusław Dopart – sfery czy kręgi: porządku kosmicznego, czasu, wizji antropologicznej, związku egzystencji i epistemologii, etyki, symboliki¹³. Ta systematyzacja – jakże prawomocna w odniesieniu do przedlistopadowej twórczości poety – może być w moim przekonaniu dopełniona w kontekście rozpatrywanej tu problematyki dzieł powstałych po 1830 roku przez spojrzenie inne, akcentujące dynamikę, starcie, przenikanie się wyobraźni epopeicznej i tragicznej. Byłby to układ dualistyczny, w którym egzystencja i ład kosmiczny są sprzęgnięte oraz nieustannie dynamizowane przez zespół symbolicznych wyobrażeń porządku (dom, dzieciństwo = epos) i chaosu (historia, cierpienie = tragedia), uzewnętrznianych przez imaginację Mickiewicza w III części *Dziadów*, *Panu Tadeuszu* i *Księgach narodu*.

Na czym polega starcie *ethosu* epopeicznego i *ethosu* tragicznego? Konflikt pamięci o sferze matek, arkadyjskich doznań i doświadczenia tyranii historii? Filary tej dystynkcji – epos i tragedia – najśmielej objawiają swą niekoherencję i sprzeczność właśnie jako znaki tego, co uniwersalne („klasyczne”) i tego, co dziejowe, zmienne, żywiołowe („romantyczne”):

Wielkie przejawy wiedzy tragicznej – pisze Karl Jaspers – mają dziejową postać. Ich styl, tworzywo ich treści, materia tendencji nosi cechy epoki. Wiedza w konkretnej postaci nie jest ponadczasowo uniwersalna. Zawartą w niej prawdę człowiek za każdym razem musi zdobywać od nowa. Przejawy wiedzy tragicznej w swym zróżnicowaniu to dla nas historyczne dane¹⁴.

Pulsująca rytmem epok, jak też danych realiów historii, zmienna w sposobie ujawnienia się wiedza tragiczna przeciwstawia się w filozoficznej de-skrypcji wiedzy nietragicznej, właściwej światoo obrazowi wszelkich realizacji homeryckich eposów. Cechy wiedzy przed- i nietragicznej to przeciwieństwo: kompletność, całościowość światoo obrazu; świadomość głębokiego smutku przemijania równoważona przez radość święta, statykę kosmicznego ładu i niezmienną eschatologiczną obietnicę; dalej retusz dramatu umierania dzięki: „wiedzy o wiecznym kręgu życia i umierania, śmierci i odrodzenia, o wiecznej przemianie. Bóg, który umiera i powraca, świętowanie pór roku jako przejawów jego śmierci i zmartwychwstania stanowią tu

¹³ B. Dopart, *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Kraków 1992, s. 97-113.

¹⁴ K. Jaspers, *O tragiczności*, dz. cyt., s. 322.

podstawową rzeczywistość”¹⁵; w końcu: totalna ahistoryczność tego ziemskiego Elizjum, Arkadii uśpionych, ukojonych w kołysce rytmów natury.

Integralnym, konstytutywnym dla tej epopeicznej świadomości są ambiwalentne w swej istocie wyobrażenia matek. Przywołajmy filozofa ponownie:

Niemal wszędzie na Ziemi natrafiamy na mistyczne wyobrażenie bogini-matki, dawczyni życia i śmierci, która wszystko rodzi, chroni i pielęgnuje, miłując doprowadza do dojrzałości, aż w końcu wszystko przywraca swemu łonu, bezliśnie wydaje na śmierć, niszczy w potwornych katastrofach¹⁶.

Ani Mickiewicz, ani jego bohater nie wyrastają jednak z archaicznej, przedtragicznej, ahistorycznej, żyjącej li tylko cyklem natury społeczności. Przeciwnie: rodzą się w kraju smaganym przez historię konwulsyjnymi, traumatycznymi doświadczeniami (od XVII wieku coraz częściej przegrywane wojny), w państwie ironicznie przez los potraktowanym najpierw świadomością potęgi, a potem niepojętym następstwem kolejnych upokorzeń ze strony Szwecji, Rosji, Prus, Austrii... Dramat Konrada narodzi się przecież tylko dlatego, że w Historii, w tej materii tragedii, kultura staropolska na przekór kapryśnym odmianom losów, na przekór kolejnym kataklizmom wykształca oazy sarmackich arkadii¹⁷. Wytwarza te centra spokoju, kształtujące – przynajmniej: nieraz archaiczne i niepraktyczne – fundamenty aksjologii, ontologii, eschatologii, które sprawiają, iż literacki Konrad nie stanie wobec dziejowych doświadczeń cierpienia ze świadomością zaopatrzoną już tylko w kanon reakcji, wartości i przeżyć Heloizy, Wertera, Manfreda czy Kaina lub Renégo. Mickiewiczowski dramat wyrasta przecież z historycznej rzeczywistości, w której słowo poety, człowieka XIX wieku, chwycić musiało – dopowiedzmy metaforycznie – czerwień krwi ofiar, czern żałoby i pustą biel furii buntujących się przeciwko cierpieniu.

Stawić czoło perspektywie wyzutej z wszelkiego sensu śmierci, która nawet nie jest „ofiara”, lecz demonicznym aktem samowoli silniejszych – to chyba początek myślenia Mickiewicza osnutego wokół pytań: skąd zło, skąd cierpienie? Załączki tego myślenia widać już wyraźnie w poezji filomackiej. Niemniej, nie można go było ufundować na pustce encyklopedycznej, emocjonalnie niezinterioryzowanej wiedzy, na relatywistycznej, książkowej etyce, zaszczeplonej nie w domu, lecz w filozoficznej akademii, na targowisku myślowych próżności, jakim bywa uniwersytet. Bowiem wyobraźnię epope-

¹⁵ Tamże, s. 325.

¹⁶ Tamże. Por. inspirujące ten szkic rozważania: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, przeł. Z. Danielewicz, wstęp J. Bolewski, dodatek: *Symbole świata*, s. 488-522.

¹⁷ Odwołuję się do studium A. Waśki, *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*, Kraków 1995.

iczną drażył i podkopywał jeszcze nowożytny sceptycyzm, nadwątlący ją laicyzujące Oświecenie, błyskotliwy i wcale nie pozbawiony racji krytycznych w wielu wymiarach wolterianizm¹⁸. Epicki patos narodzin, życia i śmierci zastąpić mogła pokusa hedonizmu, żonglerki metafizycznymi innowacjami, faustycznego dążenia (*das Streben*). W tym przypadku tragiczność dziejów stanowiła już tylko parawan, za którym kryje się chaos metafizycznie nieugruntowanej egzystencji człowieka nowożytnego:

(...) *ratio* odpędza śmierć – pisze Theodor Adorno – równie gorliwie, jak niegdyś czyniły to rytuały. Na stopniu ostatnim, w rozpacz, sama śmierć staje się własnością. Jej metafizyczne uwznioślenie zwalnia nas od jej doświadczenia. Obiegowa metafizyka śmierci nie jest niczym innym, jak tylko bezsilnym pocieszaniem społeczeństwa w obliczu tego, że w rezultacie przemian społecznych zagubiło się coś, co niegdyś miało ludziom śmierć czynić znośną: uczucie jej epickiej jedności z pełnią przeżytego życia¹⁹.

W sceptycznych wiekach: XVIII i XIX, w epoce *Götterdämmerung*, gdy dopiero co powołani do życia filozoficzni bogowie idealizmu (na przykład u Hegla) prześcigają się w grze herosami i ich klęską (*vide*: Napoleon) – w tej epoce kultura, z której wyrasta Konrad, oferowała jasny paradygmat wartości osnutych jeszcze wokół szlacheckiego etosu, wartości połączonych irracjonalną więzią z miejscem narodzin i przyswojenia własnej kultury²⁰, skupionych wokół – dopowiedzmy – kończącej się, szlacheckiej idylli. Właśnie w sferze wyobraźni epopeicznej poruszał się Mickiewiczowi doskonale znany Kazimierz Brodziński: apologeta „socjologicznej” idylli (radość życia) i elegii (smutek *vanitas*), lecz także człowiek, który ujmując rzecz w kategoriach Jaspersowskich, zdobył w swojej epoce wiedzę tragiczną jako uczestnik wyprawy Napoleona na Moskwę i autor przerażającego wiersza *Żołnierz nad rzeką Moskwą w roku 1812*²¹.

¹⁸ Mickiewicz przecież inicjował swą drogę duchową i twórczą fascynacją Wolterem. Dobrze to świadczy o gustach estetycznych poety. Por. na ten temat prace: M. Smolarski, *Studia nad Wolterem w Polsce*, Lwów 1918. Por. także: E. Biełkowska, *Oświecenie – pomiędzy świętym i świeckim*, „Znak” 1992, nr 12, s. 4-26. W Oświeceniu też tkwiły źródła idei mesjanistycznej – wiary w rychłą wielką przemianę, w nagły, zdecydowany przewrót, w wybuch Królestwa Bożego na Ziemi, spowodowany czynem wielkiej jednostki: wybranego człowieka czy narodu. Por. S. Pigoń, *Historiozofia młodego Mickiewicza na tle literatury wieku Oświecenia*, w: tegoż, *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*, Lwów 1922, s. 88.

¹⁹ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, przy współpracy S. Krzemienia-Ojaka, Warszawa 1986, s. 521.

²⁰ Myśl o tej specjalnej więzi z ziemią („tellurycznej”) rozwija S. Chwin, *Literatura a zdrada. Od „Komrada Wallenroda” do „Małej Apokalipsy”*, Kraków 1993.

²¹ Por. wstęp A. Witkowskiej do: K. Brodziński, *Wybór pism*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966.

Problematyczność, niepełność osiągnięć literatury staropolskiej w dziedzinie eposu narodowego (raczej spełniałby tę rolę utwór Tassa w tłumaczeniu Piotra Kochanowskiego jako wzór, niż epos Wacława Potockiego czy *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*)²² nie przekreśla faktu, iż Mickiewicz w obrazie domowej ruiny w IV cz. *Dziadów* daje przecież świadectwo fascynacji rodzinnym domem jako figurą kosmicznej harmonii, hierarchią domową (rodzice – dzieci), wartościami wszczepionymi przez rodzinne środowisko, przestrzenią natury okalającej domowe gniazdo, wreszcie epopeją:

Tam do gaju chodziłem w wieczór lub przed dniem,
By odwiedzić Homera, rozmówić się z Tassem
Albo oglądać Jana zwycięstwo pod Wiedniem²³.

Heroiczne reminiscencje dziecka w IV cz. *Dziadów* kończą się upadkiem w romantyczną miłość, a potem w druzgocący marzenia świat historii. A jednak bohater Mickiewicza zamieni strategię egzystencjalną rozjątrzonego kochanka w strategię egzystencjalną uczestnika i kreatora dziejów. To ostatnie zaś doświadczenie nie kończy się, powtórzę, nihilistycznym gestem, lecz figurą Pielgrzyma w *Ustępie* III części *Dziadów*. Dlaczego? Wydaje się, iż dynamika ta bierze się z zasadniczej dwoistości Mickiewiczowskiego światobrazu, w którym poeta odkrywa fundamentalny dualizm: powierzchniowej, fenomenalnej, bezpośrednio percypowanej, danej zmysłowo warstwy świata objawiającego się jako chaos oraz tego, co określam, idąc śladami Greków: Platona i Arystotelesa – jako *eidos* świata i bytu, czyli ideę, harmonijną sferę ideału, ładu, punkt wyjściowy poszukiwania i zarazem cel, punkt dojścia człowieka²⁴.

Strona fenomenalna – to materia tragedii; sfera *eidosu* – to archetypowy świat epopeicznej harmonii. Między tragedią a eposem mediuje symboliczna imaginacja, przynosząc znękaną świadomości historycznej Konrada prawdę o idealnej sferze (utraconej-poszukiwanej równocześnie). Ta sama wyobraźnia ujawniająca sferę idealną (*eidos*) kompromituje tym samym dziedzinę egzystencjalnej nędzy i rozbicia, a także dziejowego chaosu. *Eidos* obnaża i obdiera ze złudzeń chaotyczną dziedzinę ludzką

²² Myślę w tym kontekście o pracach pomieszczonych w tomie „Miscellanea Łódzkie” 1(13) 1995: Z. Sudolski, *Kraśniński – Tasso*; jak też rozprawę: J. Weinberg, „*Pan Tadeusz*” i „*Beniowski*” wobec „*Gofreda*” Tassa-Kochanowskiego. *Odmiany i wybrane wątki recepcji romantycznej*.

²³ A Mickiewicz, *Dziady*, dz. cyt., s. 77, w. 824-826.

²⁴ Można *eidos* rozumieć rozmaicie: w sensie platońskim jako transcendentny wzór rzeczy, w znaczeniu biblijnym jako wyobrażenie rzeczywistości przed Upadkiem, czy też – sceptycznie – jako utopiiny kształt rzeczywistości pożądanej. (Samo pojęcie ‘*eidos*’ odmieniam niezgodnie z jego greckim statusem gramatycznym.)

codziennosci, w której pogrążone są jednostki, oraz cyniczną i wypełnioną okrucieństwami przestrzeń historii, w której po omacku brną przed siebie narody, zbiorowości i pojedynczy ludzie. Bohater Mickiewicza żyje i przeobraża się nie w przestrzeni tak lubianego przez Słowackiego i Krasińskiego „szpitala wariatów”, lecz w dwupoziomowym świecie posiadającym tragiczną powierzchnię dziejów i idealną głębię eposu, groźny fenomen i upragniony wymiar noumenalny. Te sfery idealne stanowiące *eidos* świata u Mickiewicza określiłbym następująco²⁵:

Natura – Mickiewiczowska ambiwalencja w ukazywaniu natury jako stwarzającej i zarazem groźnej, pożerającej sfery chtonicznej obecna w *Balladach i romansach* ulega wyraźnej dysocjacji na wizje: natury-*eidosu*, kojarzonego ze swojską, fascynującą, tajemniczą przestrzenią dzieciństwa, czyli Litwy; natury-antyprzestrzeni, łączonej z interiolem carskiego imperium, którego hasłami wywoławczymi staną się w III części *Dziadów* słowa *Sybir* i *kibitka*. *Eidos* Mickiewiczowskiej natury wolno łączyć w *Panu Tadeuszu* z pojęciem „litewskiej księgi”, która okazuje się podług Haliny Krukowskiej „ekstатыcznym wprost wyniesieniem piękności bytu i w ogóle poezji życia”²⁶. Dodajmy: natura-*eidos* nie jest jedynie naturą bukoliczną, posiada także swój wymiar numiotyczny, budząc ekstатыczną fascynację, lecz także lęk swym wszechgromem.

Historia – jej namacalny kształt to: tragedia ofiar Heroda z Północy, pokoleń Polaków, następnie barbarzyństwo i cynizm zwycięzców oraz niedoszłych wyzwolicieli (Napoleon), a także pojawiające się nieustannie szanse walki oraz działania. Idea, *eidos* dziejów to rdzeń metahistorycznych obietnic Boga wobec człowieka: wiara w Opatrzność, w niewidzialny porządek wydarzeń, skonkretyzowana w myśli mesjanistycznej, wyjaśniającej, że istnieje tu i teraz, w wieku XIX coś takiego jak czas, *kairos* doświadczenia przez cierpienie, które finalnie przyniesie zbawienie światu i Polsce. Pod chaotycznym, bezsensownym rozlewiskiem rewolucji, wydarzeń, aktów okrucieństwa, odkryć, klęsk i tryumfów płynie gdzieś, rwie naprzód nurt kierujący się ku opatrnościowo zaprojektowanemu finałowi dziejów.

²⁵ W kontekście myśli o tragicznej warstwie dziejów zobacz interpretację Wielkiej Improwizacji: K. Świegocki, *Metafizyczne cierpienie Konrada w „Improwizacji”*, w: tegoż, *Człowiek wobec Boga i świata w poezji. Antropologiczne motywy w twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida, Wisławy Szymborskiej*, Warszawa 2006, s. 69-78.

²⁶ H. Krukowska, „*Pan Tadeusz*” jako poezja czysta, w: *Mickiewicz. W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej, Białystok, 2-4 grudnia 1988*, pod red. H. Krukowskiej, Białystok 1993, s. 236.

Kultura – Mickiewicz tropi i kontestuje ślady pozy, fałszu, pseudowartości, jak też nowożytnych modernizacji etyki, przeciwstawiając im: „szlachecki *demos*”²⁷; wielokulturową wspólnotę Polaków, Litwinów, Rusinów, Żydów; pierwiastki kultury ludowej rewitalizujące skostniałą kulturę salonu i miasta²⁸. Warstwa *eidosu*, sam rdzeń kultury to chyba podług Mickiewicza wyobrażenie doskonałej wspólnoty: rodzina → społeczność okolicy → społeczność dzielnicy: *natione Polonus, gente (np.) Ruthenus...* → naród → krąg wspólnoty europejskiej → ludzkość. Wspólnoty kultywującej taką kulturę, która – jak podpowiada znana Mickiewiczowi, niedoszłemu tłumaczowi pism Dionizego Pseudo-Areopagity, tradycja wschodniochrześcijańska – powinna być *pneumo-fanią*, uprawą wartości, objawiającą w międzyludzkiej przestrzeni to, co Boskie w człowieku²⁹.

Estetyka – poeta odrzuca sztukę rozumianą jako klasycystyczna gra konwencji oraz norm, także sztukę rozumianą w ten sposób, że staje się ona naśladowaniem folkloru, czy też na przeciwnym biegunie – czystą i samą tylko grą formalną, ewoluując z wolna ku wizji sztuki nie jako logosu wypowiedzianego, lecz logosu urzeczywistnianego (harmonia egzystencji i estetyki w etyce). *Eidos* estetyki Mickiewicza to przejście od realizacji historycznie zmiennych poetyk (barokowej, klasycystycznej, romantycznej itd.) ku nieziennej prawdzie metafizycznego słowa, któremu najpełniej daje świadectwo nie słowo pisane – lecz *c z y n*³⁰.

Wszystkie dostrzeżone tu oblicza Mickiewiczowskiego światooobrazu swą jedność zawdzięczają tej podstawowej jedności: egzystencjalnej, *e i d o - s o w i e g z y s t e n c j i*. Znów: powierzchnia doświadczeń ludzkich to biografia, to szereg faktów odniesionych do obiektywnego wzorca czasu i nieracjonalnego zbiorowiska wydarzeń zewnętrznych wobec podmiotu. *Eidos* egzystencji nie realizuje się zaś w odniesieniu do obiektywnych wyjaśnień

²⁷ Posługuje się tym pojęciem J. Kleiner w monografii: *Mickiewicz*, t. I, *Dzieje Gustawa*, Lublin 1948.

²⁸ Por. pracę B. Doparta, *Adam Mickiewicz – „Dziady”*, w: *Lektury polonistyczne. Oświecenie – Romantyzm*, t. 1, pod red. A. Borowskiego i J. S. Gruchały, Kraków 1996, s. 170.

²⁹ O projektowanym tłumaczeniu Dionizego Areopagity por. M. Czapska, *Szkice Mickiewiczowskie*, s. 213; o wizji kultury jako pneumofanii por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 147-148: „Jeżeli każdy człowiek stworzony na obraz Boży jest żywą ikoną Boga, to kultura jest ikoną Królestwa Niebieskiego. [...] Ale już tu i teraz każdy człowiek należący do chrześcijańskiej wspólnoty, uczony, artysta, członek kapłaństwa powszechnego, celebrytuje swoją własną liturgię, w której urzeczywistnia się obecność Chrystusa na miarę miejsca tego uobecnienia”.

³⁰ Myślę o głównej tezie książki A. Witkowskiej, *Adam Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1983.

(choćby religijnych) jej punktów granicznych: śmierci, miłości, cierpienia, winy, bycia – lecz w żywym, dramatycznym, wewnętrznym wysiłku nadawania tym fundamentom egzystencji „wymiaru-wobec-Transcendencji”, a także, jak wyraziła to Kwiryna Ziemia, w „demiurgii polegającej na przekształceniu orientacji immanentnej w transcendentną”³¹.

Do połowy tej trudnej drogi towarzyszem Konrada jest słowo (słowo-krzyk jak w Improwizacji), później zaś myśl, która teraz >mówi już czy-nem<. Etycznie ambiwalentne, skłamate słowo sztuki winno więc zostać zastąpione. Czym? Przynajmniej poszukiwaniem takiej strategii kreatywnej, która asymilowałaby, przyswajała w świecie poety niepojętą ekonomię ładu zapisanego w *Dekalogu*. Która czyniłaby owo przyswojenie możliwym w tragicznym świecie.

Ta nowa, wypierająca słowo romantycznej poezji strategia będzie sumą: aktywności historycznej, poświęcenia się głoszeniu idei mesjańskiej oraz zgody na opatrnościowe rozświetlenie tajemnicy cierpienia wybitnej jednostki, Polaków i ludzkości. Ksiądz Piotr staje przed Konradem jako lustrowyzwanie. Etyczny narcyz, Konrad, ledwie zaczyna jednak drogę z biograficznej beznadziei uwięzienia w celi więzienia-klasztoru bazylianów ku afirmacji sensu, który jego egzystencji nadaje transcendentna sankcja cierpienia.

Dynamizm, nawet pewna paradoksalność Mickiewiczowskiego ujęcia tematu „polskiego bohatera nowożytnego” to rozdarcie między tragizmem dziejącego się świata a nietragicznym, idylliczno-elegijno-konsolacyjnym tonem eposu. Zrujnowany dom w IV części i potem skandal zła w III części dramatu obłaskawia przecież w końcu myśl mesjanistyczna, ten trzeci konstytutywny element wyobraźni Mickiewicza. Jak to możliwe? Epos dzieciństwa został wprawdzie utracony, ale nie zaginął zupełnie. Sfera mattek – powleczone, a raczej: opatrzone jak rana egzystencji, werniksem pamięci i wyobraźni, trwa: jako może mgliste, ale niezniszczalne światło wspomnienia, dalej – jest zawsze (nie tylko u Mickiewicza) budulcem wszelkich wymarzonych krain, arkadii, utopii; w końcu – okazuje się ona w świecie wyobraźni kodem (wyobrażeniem) rzeczywistości najtrwalszej, bo Boskiej, tej sprzed narodzin i tej pośmiertnej.

Rodzimy się, mówi imaginacja wierzących, z niepojętej krainy dzieciństwa preegzystencji i podążamy ku równie niepojmowalnej dziedzinie ontologicznego domostwa, ku Bogu, którego ledwie marnym cieniem był ziemski, kosmiczny dom.

³¹ K. Ziemia, *Skażony i natchniony. W kręgu Mickiewiczowskich tematów samotności*, „Ogród” 1991, nr 3/7, s. 135-145.

Lecz Mickiewicz zdaje się mówić jeszcze więcej: epos, jako suma wzorcowych wymiarów rzeczywistości, *eidosów*, tkwi u samych źródeł rzeczywistości – natury, kultury, historii, estetyki – jako ich idealny, poszukiwany kształt. Dlatego poeta każe wykrzyczeć Konradowi bunt, jakże pięknie wykrzyczeć, by sprzecznosc epopeicznych pragnień i tragicznych doznań rozwikłać, a także zniwelować w mesjanistycznej figurze czasu i drogi, w figurze pielgrzymki. Dokąd? „Tak nas powrócisz cudem na Ojczyzny łono”. Dokąd? – do sfery matek, „ojczyzny łona”, lecz już nie tego z dzieciństwa, jak w *Panu Tadeuszu*, ale tego wykutego w przyszłości przez bohatera, odnalezionego przez Pielgrzyma, a nie Wertera, Emila czy Don Kichota. Będzie to kraj tych samych archetypów, ten sam – ale nie taki sam, ponieważ bogatszy o doświadczenie Pielgrzyma, który wypełnił swój czas wędrówką przez tragiczny czyściec historii.

Między eposem dzieciństwa a eposem kraju odnalezionego, światem nowej kultury i duchowości etc. nieodzowne są jednak konwulsje krzyku, buntu, chaos języka, który zagubił przedtragiczną klarowność. Pierwotny epos oferuje językową oraz mityczną jedność w objaśnianiu świata. Tragedia – to strefa synkretycznego logosu, języka w ogóle:

Ten świat mityczny jest tworzywem tragedii greckiej. Nowość polega na tym, że wiedzy tragicznej nie cechuje już spokój, pytanie zaś sięga coraz dalej. Pytania i odpowiedzi urzeczywistniają się w adaptacjach mitów. Dopiero teraz mity osiągną pełną dojrzałość i głębię, ale żadna ich postać nie jest już trwała. Kolejny myślący dramaturg wprowadza nowe zmiany, aż do zupełnego strawienia mitów we wzniosłym procesie spalania, w namiętnej walce o prawdę, jaką toczy poeta w dialogu z bóstwem. Zostaje tylko popiół – wciąż jeszcze fascynujące obrazy poetyckie bez żadnej mocy wiążącej³².

Nie zawsze popiół – dopowiedziałbym. Mickiewicz i ‘-izmy’ – takie studia wciąż trzeba ponawiać: Konrad a tytанизm, kainizm, mit adamicki, Hiob, *imitatio Christi*, saintsimonizm, kabalizm... i tak do wyczerpania... Wszakże nie popiół zostaje z synkretycznej, barwnej struktury mityczno-antropologicznej dramatu, lecz bohater-pielgrzym, który wprawdzie upadł, lecz znalazł też intuicyjne oparcie w sobie (to „coś”, co kazało mu bronić imienia Maryi, ale i wołać w Improwizacji przeciwko złu) oraz w duchowej wspólnotcie, w pobożnej „matce” Ewie.

Nim Konrad-buntownik skończy mówić, świat *Dziadów* zaludni się postaciami magicznych pomocników, hierofantów, jak Ks. Piotr wykuwających w nadprzyrodzonej sferze, niby misterny rytownik, Boskie słowa: „Tak, uła-

³² K. Jaspers, *O tragiczności*, dz. cyt., s. 327.

skawiam..." dla strapionej duszy Konrada. Wśród nich – widząca Ewa, komunikująca się z Transcendencją. W *Widzeniu Ewy* obrazowane są niebiańsko-ziemskie zaślubiny, kontaminacja czasu (historyczności) i wieczności, dokonuje się mistyczna eksplikacja niepojętego patronatu Opatrzności nad cierpiącym człowiekiem historii³³. W ikonie Matki Maryi i Syna groźny *Deus absconditus* okazuje się Bogiem Cierpiącym – tak cierpiącym, jak cierpi człowiek. Dzięki Ewie to, co zakryte dla rozumu, przybiera postać mistycznie, symbolicznie pojmowalnego. Ksiądz Lwowicz, Ksiądz Piotr i Ewa nie przybywają w świat *Dziadów* ze świata salonów, lecz z krainy eposu, a więc również domowej Arkadii kultuwującej ewangeliczną prostotę i ufność do świata, gdzie *eidos* egzystencji niejako naturalnie znajduje oparcie w Bogu. Konrad jednak to nie Ewa, to nie Ks. Piotr. To, co tym postaciom jest dane, on musi zdobyć, wykuć, odnaleźć, pokonując aporie rozumu i pychy. Konrad jako figura człowieka i Polaka to typ przywódcy. Przywódca – na razie – zagubionego.

Czy odnajdzie on już nie tylko mały epos rodzinnego domu, lecz ten wielki – epos Ojczyzny?

3. Exodus. Pielgrzym

Mickiewiczowski epos ledwie prześwituje, przebija się w całych *Dziadach*, ale jest to obecność arcyznacząca. Ten sam konflikt eposu i tragedii interpretator dostrzegł przecież w *Konradzie Wallenrodzie*, tym poemacie, gdzie tragiczni bohaterowie „doliny piękne” zostawia „szczęśliwym”³⁴. Ta sama logika rządzi, jak sądzę: egzystencjalnym (*Polały się łyzy me czyste...*), ontologicznym (*Nad wodą wielką i czystą...*), aksjologicznym (*Snuć miłość*) i sumującym może te wszystkie tematy epopeiczno-tragicznym (*Gdy tu mój trup...*) – wymiarem cyklu liryków lozańskich. Między biegunami opozycji epos/tragedia tkwi w wyobraźni Mickiewicza jeszcze pewna symptomatyczna dla romantycznej imaginacji skłonność. Jego wyobrażenia dokonuje stale wejrzenia w sferę Tajemnicy: natury (jak w *Sonetach krymskich*)³⁵, ducha (*Widzenie*) i myśli Boskiej (*Zdania i uwagi...*), psyche oraz wyobraźni symbolicznej (Pustelnik-Gustaw, także improwizujący Konrad), wreszcie eschatologii (II część *Dziadów*).

³³ Odwołuję się do pracy Z. Kępińskiego, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

³⁴ Patrz: H. Krukowska, „Doliny piękne zostawmy szczęśliwym” (*O „Konradzie Wallenrodzie” Adama Mickiewicza*), „Ruch Literacki” 1983, z. 6.

³⁵ Por. J. Brzozowski, „Jedno z miejsc najrozkoszniejszych Krymu”. *Uwagi o „Ałuszcie w dzień i krymskim cyklu”*, w: *Mickiewicz. W 190-lecie...*, s. 103-118, 119-130.

Odnieść mogliśmy wszelako wrażenie, iż te dotknięcia sfery Tajemnicy nie są tylko dygresjami, przypadkowymi odejściami od głównego nurtu twórczości. Przeciwnie: to niejako inicjacyjne – jak w starogreckich rytach – wstąpienia do mrocznych jaskiń, w których adept ezoterycznej, głębokiej wiedzy poszukuje światła, przedzierając się przez budzące fascynację i bojaźń szlaki chtonicznego labiryntu. Dlatego droga Mickiewiczowskiego bohatera jawi się jako niezwykle pełna treści, bogata, dramatyczna, pełna wewnętrznych rozterek, ale i zmierzająca do jasnego celu. Tym bardziej, że Mickiewicz pisze w momencie, gdy cywilizacji przydarzyć się musiało to, co ostatni romantyk dwudziestowiecznej filozofii, Martin Heidegger, nazywa detronizacją (*Entmachtung*) ducha:

Świat – pisze filozof – jest zawsze światem ducha. Zwierzę nie ma świata, tym bardziej świata otaczającego (*Umwelt*). Zaćmienie zaś tego świata ma być widoczne w ucieczce Bogów, w niszczeniu ziemi, w stadnych dążeniach ludzi i w panowaniu mierności³⁶.

Pomimo tego, Mickiewicz unika też, stawiając pytanie, które „popadło dziś w zapomnienie”, pytanie o samo „bycie” – unika meandrów *quasi*-filozofowania, języka opuszczającego granice pojmowalności; nie przekracza też po Konradzie Wallenrodzie granic hiper- czy amoralizmu. Może dlatego, że jest poetą? Przy tym wszystkim, przy tej totalności, wszechstronności Mickiewiczowskiego doświadczenia świata okazuje się on poetą kosmosu, który ma swój wielki i mały wymiar, czasem przyziemny, wstydlivy, śmieszny, po prostu niesalonowy. Mickiewiczowski kosmos, a także jego świat przedstawiony w dziełach nie są zlepkiem samych tylko wielkich kreacji bohaterskich i katedr, bitew, imperiów, wielkoświatowych traktów, lecz składa się również z tego, co najbliższe dziecku, odkrywającemu okolicę rodzinnego domu: kamieni, lasu, jezior, ruin historii, dźwięków w całej ich gamie, ludowych legend strasznych i pięknych, odróżniającego się brzmieniem i leksyką swojskiego języka, z pozoru nic nie znaczących zdarzeń, a w końcu osobliwych ludzi. Wszystkie te fenomeny świata wyobraźnia osadzi w uniwersalnej strukturze znaczeniowej trzech interpretowanych tu arcydzieł, choć ta domowa tradycja stawiana była przez poetę, rzecz jasna, od czasu do czasu w bardzo krytycznym świetle³⁷.

³⁶ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 34. Cyt. za: B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 40.

³⁷ Z. Trojanowiczowa, *Dylematy romantycznego patriotyzmu. Uwagi na marginesie „Konfederatów barskich” Mickiewicza*, w: *Nasze pojedynki...*, dz. cyt., s. 151-160.

Jeśli więc pisałem o eposie, to nie bez świadomości, że jako suma *eidosów* jest on także zbudowany z materii domowych okolic, z kruszcu dziecięcych rozpoznawień świata, z atomów zachwyty, lęku i zdziwień, przerażeń i wzruszeń narodową lub obcą tradycją³⁸.

Dualizm epeicznych i tragicznych struktur wyobraźniowych ma zresztą też inne odniesienia. *Dziady* to przecież genologiczny system labiryntowych dróg, łączący elementy greckiej tragedii, chrześcijańskiego misterium i obrzędowego, ludowego „etnograficznego apokryfu”³⁹. Czy z innej strony: te trzy analizowane utwory rozgrywają się między światem zromantyzowanym w kategoriach Novalisa a światem strywalizowanym. Między stanem natury a immoralną epoką umów społecznych, gdzie rządzi nie logika *Umowy społecznej* Jeana Jacques’a Rousseau, lecz oparta na egoizmie etyka Księcia Niccolò Machiavellego czy *Lewiatana* Thomasa Hobbesa. Między rajem eposu a tragedią wygnanych „na wschód od Edenu” Mickiewicz pisze całą swą twórczością Schillerowski traktat *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Epos kończy się w Elizjum, tragedię wieńczy przeżycie *katharsis*⁴⁰.

Wprawdzie Mickiewiczowska świadomość realizuje się w myśli, jak to ujął XX-wieczny filozof, że „[...] tragiczność nie istnieje absolutnie, lecz na powierzchni. Nie ma jej w transcendencji ani w podstawie bytu – jest tylko w zjawiskach w czasie”⁴¹ – jednakowoż Konrad nie jest bohaterem ani wyłącznie tragicznym, ani tym bardziej tylko epeicznym. Czym kończą się jego losy – rozpatrywane w kontekście przygód wyobraźni poety w *Księgach narodu* i w *Panu Tadeuszu*? Czy takie spojrzenie na perspektywy samorealizacji, duchowej *metanoi* postaci z punktu widzenia nieistniejącej trylogii jest zasadne?

Choć z drugiej strony wyobraźnia nie zna przecież takich prostych reguł kreacji, które pozwalałyby na izolację jednego dzieła z kontekstu innych w duchowej przestrzeni tego samego poety...

Najłatwiej zabrzmi odpowiedź analityka-futurologa. Dysonansowe spięcie eposu i tragedii – pobudzające, a potem napędzające przemiany Konrada – konkretyzuje się w jedność *f i g u r y d r o g i*, w mesjanistycznym

³⁸ Myślę w tym kontekście o wnikliwych pracach S. Makowskiego, ukazujących, jak Juliusz Słowacki pisał na nowo i parodiował dzieła litewskiego wieszczka. Zob. S. Makowski: „*Pan Tadeusz*” – *J. Słowackiego*, „*Poezja*” 1984, z. 11/12, s. 72-86.

³⁹ Wyrażenie R. Przybylskiego z książki: *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 19.

⁴⁰ Por. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 193-194.

⁴¹ K. Jaspers, *O tragiczności*, dz. cyt., s. 377.

nakazie kroczenia w wyznaczonym czasie i miejscu do celu. Jakiego? Odpowiedź może być złożona.

Po pierwsze: do celu wewnątrz historycznego, jakiejs przemiany czy rewolucji, zaprowadzającej nowy ład dziejowy lub choćby europejski, niszczącej carską tyranię oraz restytuującej Polskę.

Po drugie: do celu eschatologicznego. W tym drugim przypadku finał historii to: albo chiliastyczne Królestwo Boże na Ziemi; albo paroksyzmy Sądu Ostatecznego, wymierzania ostatecznej sprawiedliwości, co wszakże, jak się zdaje, dzieje się już za życia i poprzez życie każdego bohatera⁴²; być może też w ostatniej kolejności pojawiają się jakieś wyobrażenia odnowy wszechrzeczy, może apokatastazy...

Po trzecie: do celu ontologicznego, do ponowienia eposu początku, epopei jedni, powrotu „słowa w Słowo”, ludzkiego ducha w głębie Ducha Stwórcy. Sądzę, że myślenie poety było właśnie w taki sposób wielostopniowe. Lecz nie mówmy tylko o ludzkości, mówmy także o Konradzie...

Cóż tedy dzieje się z Konradem, skoro, by powtórzyć metaforę, dziewi czy rytownik-mistrz, czyli Ewa, wykuł już w niebie zbawcze „tak” dla niemal Hiobowo doświadczonego Konrada? Mickiewicz urywa dzieje swego bohatera tam, gdzie zaczęłyby je zły poeta. Kończy je nad urwiskiem tułaczki, wygnania. Nie urodził się jeszcze Książę Niezłomny Opatrzności, bohater nie odnalazł utraconego eposu dzieciństwa. Przeciwnie, rusza w ciemną przestrzeń imperium carów. Co będzie „po” zesłaniu? Dlaczego Mickiewiczowska *Nachgeschichte* nie istnieje? My wiemy – Mickiewicz wskrzesi utracone *eidosa* dzieciństwa księgą *Pana Tadeusza*, by zaraz się jej wyprzeć i ruszyć w świat spełniania „czynu”. Ale jednak – i jest w tym wielka logika – nie napisze poeta II części *Pana Tadeusza*, bo *eidos*, epos utracony może być powtórnie napisany nie słowem, lecz już tylko życiem poety. Będzie tę Księgę, tego *Pana Tadeusza II* pisał teraz sobą, by jeszcze w październiku 1855 roku, tuż przed śmiercią, mówić emigrantom o tęsknocie do „moich borów litewskich”, gdzie chciałby „być sam, nikogo nie widzieć [...] i tylko z Panem Bogiem, ptaszkami i drzewami rozmawiać”⁴³.

⁴² Pisze o tym w pracy pod tytułem *Motywy Sądu Ostatecznego w III cz. „Dziadów”* O. Kryowski, w: *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Grodno – Nowogródek 12-17 maja 1997 r. w 5 księgach*, księga I, red. S. Makowski, E. Szymanis, Warszawa 1999, s. 165-182.

⁴³ Cyt. za: K. Kostenicz, *Ostatnie lata Mickiewicza*, Warszawa 1978, s. 430. Ma rację K. Ziembka, podkreślając: „Jednakże Mickiewicz nie był eksploratorem idylli. Był eksploratorem cierpienia, który w *Panu Tadeuszu* opuścił je na jakiś czas, by powiedzieć, że nie tylko ono jest prawdą. (...) I że człowiek – nawet wierny ranom, ranie egzystencji i ranom ojczyzny – musi

Brzmi to tak, jakby w znostalgizowanej wyobraźni Mickiewicza całkowicie zanikło przeciwieństwo *sacrum* i *profanum*, nieba i ziemi. Albo, inaczej to ujmując, jakby w obrazie stron rodzinnych ów *eidos*, mający sakralne cechy, całkowicie wydobył się na powierzchnię, „przeanielał” rzeczywistość, jakby zamarła historia oraz zniknęła XIX-wieczna kultura hipokrytów i mędrków.

A Konrad? Choć wyposaży go poeta w solidną wyprawkę mesjaniistycznych profecji, rusza w świat, który wciąż ma swą eidetyczną głębię, ale i ponurą powierzchnię. Zostawi za sobą epos przeszłości, by, jak Mickiewicz, zmierzać do eposu pełni, eposu przywróconego. A jednak także, by nigdy tam chyba za życia nie dotrzeć! Między profecją Ks. Piotra i prorocstwem Oleszkiewicza dostrzegano od dawna uskok, wzmocnienie apokaliptycznego tonu: jak między rokiem 1823 – a rokiem 1832. Pięknie piała o tym Zofia Stefanowska:

Co z tymi ośmiu latami? To przecież osiem lat klęski. Owszem, te lata klęski Mickiewicz funkcjonalizował, włączając je we właściwą prorocztwu dialektykę upadku i podniesienia, ofiary i zwycięstwa. Ale znaki, którymi Opatrzność miała przywrócić zburzone poczucie ładu, sprawiedliwości, te znaki: śmierć Doktora, śmierć Bajkowa, pozostają w rażącej dysharmonii z łaknieniem sprawiedliwości i pewnością, że będzie ono zaspokojone zgodnie z proroczą zapowiedzią. Żeby zachować wiarygodność tej zapowiedzi, trzeba było wyciszyć tryumfalne trąby, osłabić napięte oczekiwanie na bliskie zwycięstwo. Zamaskować kłopoty z datą zwycięstwa, skoro wszystkie daty były datami klęski. I oto Rosja. Takie miejsce, gdzie można przechować bohatera i jego misję. Rosja nadaje się do czekania⁴⁴.

W tym znaczeniu jest Rosja istotnie skarbcem kryjącym bohaterów oczekujących dnia niepodległości. Czy jednak Mickiewicz nie zdawał sobie spra-

uwzględniać również prawdę swojej potrzeby wyborów idyllicznych” – K. Ziemia, „*Pan Tadeusz*” jako idylla zraniona, w: *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich, J. Ławski, D. Zawadzka, Białystok 2007, s. 110.

⁴⁴ Z. Stefanowska, *Mickiewicz jako czytelnik „Marii” Malczewskiego*, w: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1993, s. 254. Wynika z tego, że moje czytanie Mickiewicza, choć czasem wobec niego krytyczne lub ironiczne, leży jednak na antypodach naukowego lub beletrystycznego demistyfikatorstwa, jakie uprawiają ponoć „racjonalnie” usposobieni autorzy. Zob. jako przykład owej racjonalności powieść György Spiró *Mesjasz* (Warszawa 2009). Zob. także kuriozalną i zarazem entuzjastyczną recenzję tej powieści: A. Krzeźmiński, *Wieszcz w chaszczach*, „Polityka” 2009, nr 30; recenzję ilustrują wizerunki Mickiewicza i Towiańskiego z następującymi podpisami: „Adam Mickiewicz. Wieszcz jurny, a może i dumny, skoro dał się oмотać Towiańskiemu”, „Andrzej Towiański. Samozwańczy, wymoczkowaty mesjasz, który plół androny – tak go pokazuje Spiró” (s. 51).

wy z tego, jakim miejscem jest Rosja? Jeśli rzucał swego bohatera w tę dziką przestrzeń, to tylko dlatego, że dobrze wiedział już, że on sam, Mickiewicz, z kraju carów wyjechał, uciekł z bagażem radosnych i tragicznych doświadczeń, ale nie wyjechali wszyscy. Nie wyjechał pochodzący z Białegostoku student wileńskiej *Alma Mater*, zmarły w 1829 roku w Archangielsku Jan Sobolewski. Nie uciekł pochodzący z Podlasia filareta, absolwent szkół białostockich i uniwersytetu wileńskiego Cyprian Daszkiewicz, zmarły w 1829 roku w Moskwie. W Petersburgu w 1831 roku zmarł pochodzący z Mozyrza filolog, też student-wilnianin Feliks Kółakowski. To im, „narodowej sprawy męczennikom”, dzieciom polskiego Wschodu dawnej Rzeczypospolitej, wszystkim już niestety „świętej pamięci” – poświęca Mickiewicz swe poema *Dziady*. Gdy, pamiętajmy, I tom *Poezycji* dedykował jeszcze Czeczotowi, Zanowi, Jeżowskiemu oraz Malewskiemu na „pamiętkę szczęśliwych chwil młodości”. Utraconej – trzeba dodać.

Dlatego, myślę, Konrad nie mógł czekać: w Rosji, gdziekolwiek... Między generującymi tragizm dziejami a statycznym łaodem eposu mediuje wprawdzie mesjanistyczny topos drogi jako pielgrzymki wybrańców, lecz jest to topos dynamiczny, oznaczający nieustanne starcia – jak w *Ustępie* III części *Dziadów* – z barbarią historii. Więc zdążając do „sfery matek”, do rodzinnej ziemi świętej trzeba się jeszcze pobrudzić historyczną rzeczywistością, bo mesjanistyczny raj, utulenie to daleka przyszłość, *futurum*. Czas próby narodu, ów *kairos*, to może 200 lat, czas pojedynczej egzystencji – ledwie kilkadziesiąt. A wiemy – „święta próba” Polaków trwała lat tych 123. Nie wiedział tego Mickiewicz, nie wie i Konrad.

Epos jest przed Konradem, lecz tragedia już na zawsze z nim, póki trwa on jako człowiek zanurzony w dziejowości. Między obrazem domowej ruiny w *Dziadach*, obrazem utraconej przez ludzkość wolności w *Księgach* a gorzką melancholią *Epilogu* istnieje jasna współzależność ujawniająca się w tej, jak ją nazwałem, wszechobecnej logice straty. Lecz przecież istnieje też między tymi trzema dziełami współzależność ufundowana na metalogice nadziei i wiary, wyrażona w mesjańskiej topice. Określają ów związek: błogosławione zesłanie Konrada, apokaliptyczne proroctwa Oleszkiewicza, psalmiczne wołanie *Litanii pielgrzymskiej* i w końcu wizja świata „Gdy wróg ostami wyda krzyk boleści...” z *Epilogu* do *Pana Tadeusza*. Grozę przepowiedni Oleszkiewicza najsilniej określa słowo już. W *Panu Tadeuszu* to optymistyczne już zastąpił Mickiewicz słowem innym: *Kiedyś* – *gdy...* Pomędzy już a *kiedyś* rozciąga się tajemnicza przestrzeń pielgrzymki, tego mostu przerzuconego między wiarą, że koniec próby już bliski, a smutną pewnie proklamacją, iż

nastąpi on w dalekiej przyszłości. Że ani bohater, ani tym bardziej autor tych wszystkich dzieł nie dożyją owej chwili wolności.

W takim sensie odpowiedź badacza wyobraźni na pytanie historyka literatury o „antagonizm arcydzieł” – sielskiego *Tadeusza* i buntowniczych *Dziadów* – brzmi tak: jest to zagadnienie dostrzegalne i istotne tylko z horyzontu idei oraz genologii. W perspektywie wyobraźni nie dwa, ale trzy dzieła (bo i *Księgi*) stanowią integralną, „logiczną” Całość. Trzy współoświeclające się arcydzieła – a nie sprzeczność...

Poeta powiązał ze sobą antyczną topikę eposu i dynamikę tragedii, natomiast sprzeczności obu rozwiązał, podejmując wywodzący się z tradycji judeochrześcijańskiej *ethos* mesjanistyczny. Spór grecko-rzymskiej wyobraźni rozstrzygnął za pomocą chrześcijańskiej topiki. Nie byłoby to możliwe, gdyby tradycja europejska nie rozwinęła i nie przekształciła (ale też nie podważyła) klasycznych, starożytnych wyobrażeń o eposie, idylli oraz tragedii. Gdyby nie zdobyła się – także! – na samodzielne, ocierające się o granice bluźnierstwa wyobrażenia i przemiany biblijnej tradycji mesjańskiej⁴⁵.

I to jest, moim zdaniem, największe zwycięstwo, najwyższy – by użyć przekornie cudzej formuły – tryumf metafory⁴⁶. Poeta stworzył oto pozornie paradoksalny świat, będący nietragiczną tragedią, tragicznym, a więc... nietragicznym eposem... Świat, który jest pełną sumą pragnień wyobraźni i klarowną świadomością demoniczności historii. Tak postrzegam ideę, *eidos* wyobraźni Mickiewicza. Tragiczny epik oraz epicki tragic – oto Mickiewicz podążający ku swej idealnej zarazem i konkretnej Ojczyźnie, do Grodna i Nowogródka, gdzie trwa ojczyzna Mickiewiczowskich idei, jego epos wyobraźni, ale też zmierzający tam, gdzie były, są i będą tak zwane realia historii. Tragicznej – zawsze?

⁴⁵ Mickiewicz zdawał sobie sprawę z bezperspektywiczności klasycznie greckiego wyobrażenia kultury. Por. M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 52-53: „Gdy więc »uczucia, charakter i energia narodu [greckiego] słabnąć poczęły« [...] ta harmonijna kultura, ten doskonały, samowystarczalny świat, nie znajdując niczego poza sobą, pozbawiony przyczyny sprawczej i celu – musiał zginąć, lub też – w wyobraźni romantycznej narodzić się na nowo jako lud bez przeszłości, rozpoczynający nowe, romantyczne istnienie od pytania o transcendencję i o śmierć”.

⁴⁶ R. Fieguth, *Zwycięstwo metafory. O „Dziadach” wileńskich*, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 1. Do tytułowej formuły „zwycięstwo metafory” nawiązuję w nieco przewrotny sposób.

MICKIEWICZOWSKIE WILNO: MIASTO, SYMBOL, MIT

Zmiennej fortuny nieszczęsna ofiara,
Smutny wygnaniec do Wilna powraca...

J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*¹

1. Wileńskie stereotypy: „miasto cudowne”

Nie sposób nazwać czymś niezwykłym to, że postacie narodowych poetów, szerzej: twórców kultury, ulegają w powszechnej świadomości petryfikacji, zastygają w pomnikowych formułach, ulegają metamorfozie, która z pełnych sprzeczności i dramatów, czasem zaś z afirmujących życie osobowości czyni bohaterów mitu. Jeśli więc myślimy Renesans – to narzuca się Kochanowski i jego nieszczęsna Orszulka; jeśli Przybyszewski – to wyobrażamy „meteora Młodej Polski”, przelatującego w otoczeniu cyganerii artystycznej po niebie literatury. A jeśli Lechoń na przykład – przywołujemy *Karmazynowy poemat* i samobójczy lot znękanego wygnańca z nowojorskiego wieżowca.

Myśląc Mickiewicz – myślimy Wilno, filomaci...

Klisze zbiorowej pamięci nie są czymś złym z założenia. Pożytek z nich i taki, że tym, którzy „z natury” dzieł sztuki nie percypują i poznawać nawet nie chcą, pozwalają w jakiś – prawda, że ubogi – sposób zachować związek ze wspólnotą wartości, do której przynależą. Żle, gdy lektura dzieł zostaje zdeformowana przez te „powszechniki” wyobraźni, gdy na przykład poeci, korzystający z imaginarium Mickiewicza, a już rzadziej z jego aksjologii, powielają stereotypowe wyobrażenia oraz rocznicowe zaklęcia.² Taki też, niestety, los spotykał często Wilno, przez samego autora *Dziadów* wykreowane na miasto święte, maryjne sanktuarium, ziemię utraconą i obiecaną, filomacką arka-dię, a także wszechnicę nauk, przeobrażającą, dzięki Grodkom i Borowskim, nieokrzesanych prowincjuszy w europejskiej miary zjadaczy chleba kultury i sztuki. To wprowadzie piękna wizja, ale czy głęboka i prawdziwa? Także lite-

¹ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, przygotował do druku W. Bruchnański, Warszawa [b.r.], s. 62. Cytowany fragment pochodzi z utworu *Król Aleksander. Śpiew historyczny*.

² Na przełomie XX i XXI wieku polską świadomość formowała prawdziwa „plaga” rocznic: Mickiewicza (200. rocznica urodzin, 1897–1997), Słowackiego (150. śmierci, 1849–1999), Krasińskiego (140. śmierci, 1859–1999), Szopena (150. śmierci, 1849–1999), Norwida (180. urodzin, 1821–2001), Krasińskiego (200. śmierci, 1801–2001), Malczewskiego (1826–1996, 170. rocznica wydania *Marii*), Słowackiego (200. urodzin i 160. śmierci, 1809–2009), Krasińskiego (140. śmierci, 1859–2009).

raturonawcy konstatują, nie bez zakłopotania, iż obraz miasta ulegał z wolna w XIX i XX wieku nieuchronnej konwencjonalizacji.

Wilno jako temat – pisze Tadeusz Bujnicki – otacza szczególna aura emocjonalna. W modelowych konstrukcjach obrazu miasta powtarzają się podobne motywy przestrzenne i literackie, wątki legendowe i konwencje stylistyczne. Na ich podstawie kształtował się stereotyp obrazowy, którego przełamanie jest dla wielu twórców niezwykle trudne...³

Wilno XX-lecia międzywojennego było miastem dopiero odzyskanym, religijno-narodowym sanktuarium, do czego w wielkim stopniu także Mickiewicz się przyczynił. To miasto ostrobramskich suplikacji, które zostały wysłuchane... i naród „powrócił cudem na Ojczyzny łono”. Pamiętajmy także: to miasto zapalnego sporu z Litwinami, wyprawy Żeligowskiego, potem przygranicznych manifestacji siły, dramatycznych wyborów narodowościowych, gdy, wobec ugruntowującego się poczucia narodowego Litwinów, podziały przebiegały czasem przez środek rodzin. Tak Czesław Miłosz został polskim poetą, a Oskar Miłosz – francusko-litewskim; tak Grażyna Bacewicz stawiała się kompozytorką polską, a jej brat kompozytor, Vytautas Bacevičius, stał się Litwinem. Dwoje kolejnych z czworga rodzeństwa: pianista Kiejstut Bacewicz i poetka Wanda Bacewicz – także wybrało kulturę polską.

I jeszcze jeden, ważny w przypadku Mickiewiczowskich wątków, temat: Wilno – jako żydowska Jerozolima litewska, *Jerusalem of Lithuania*⁴. Miasto żydowskiej młodzieży, realizującej aspiracje w gimnazjach i na uniwersytecie, lecz także miasto żydowskich nędzarzy, „nędzy gnieźdzącej się” w klitkach, „w grubych murach kamienic”. I w końcu świat natchnionych proroków, mistyków codzienności:

Czasem wśród młodych Żydów spotykało się twarze tak oderwane od świata, tak pełne uduchowienia i głębokiej zadumy, że się człowiek mimo woli odwracał i długo dążył wzrokiem z jakimś poczuciem żalu i niemal zazdrości, że to są ludzie, którzy w tym ciasnym, zgiełkliwym świecie odnaleźli swą samotną drogę⁵.

³ T. Bujnicki, *Obraz Wilna w międzywojennej poezji wileńskiej*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. Materiały I Międzynarodowej Konferencji Białystok 21-24.IX.1989 w czterech tomach*, pod red. E. Feliksiak, Białystok 1992, t. IV, s. 322.

⁴ Zob. S. Kaganowicz, *Wilno jako żydowskie centrum kulturalne*, w: *Wilno-Wileńszczyzna ...*, t. I, s. 219-242.

⁵ Z. Znamierowska-Prüfferowa, *Wilno – miasto sercu najbliższe*, wstęp i red. K. Jakowska, Białystok 1997, s. 52. Autorka pokazuje jednak także we wspomnieniach wzajemną obcość obu wileńskich społeczności: polskiej i żydowskiej (zob. s. 57).

Wilno po II wojnie światowej nabierze oczywiście rysów miasta straconego, miasta po katastrofie dwóch okupacji, po Szoah. Zatrzymuje więc skrycie romantyczna topika, tylko czasem wzbogacana jeszcze przez źle widziany w PRL-u mit Józefa Piłsudskiego, czy pełne nadziei, optymistyczne przesłanie poetów mówiące, iż: „Wilno jest. /Wypalone w tyglu /wojennych okupacji. /Wołające do nieba ruinami życia /tych, którzy musieli odejść /na zachód z raną w sercu i z konieczności /ocalając sobą ojczystą pamięć”⁶.

Jak ten zromantyzowany wizerunek „Giedymina grodu” ma się do Wilna Mickiewiczowskiego – zapytajmy? Czy nie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem przejścia od interpretacji – nieskończonej, otwartej, ponawialnej i ponawiania się domagającej – do mitograficznego opisu, gdzie topografia historycznego Wilna zawiera sojusz z biograficzną folklorystyką, tworząc ów trwały szlak pielgrzymkowy po Wilnie śladami Mickiewicza. Mickiewicz-filomata jest tu nieodstępującym książek i swych przyjaciół, a także marzeń o Maryli pięknoduchem, którego w końcu posadzi na katusze w celi klasztoru bazylianów Herod Północy – niecy Nowosilcow. To obraz równie nieprawdziwy, jak dwie legendy biografii poety: biała, czyli legenda kochanka Maryli (w jednej z popularnych prac spotkałem rozdział zatytułowany *W jakim celu Maryla obdarzyła Mickiewicza wierchowcem?*)⁷, i czarna, a więc legenda towiańczyka, sekciarza, a może, kto wie, nawet frankisty z pochodzenia i masona⁸.

Na te wątpliwości nakładają się – niczym presupozycje determinujące odbiór tematu – tezy badaczy dotyczące imaginacji poety:

– Mickiewicz to poeta wyobraźni antyurbanistycznej, niemal wyznający za Horacym *beatus ille qui procul negotiis*; to poeta ethosu ziemiańskiego czy nawet fizjokrata, a nie nowoczesny wielkomieszczanin⁹. A przecież – jakże tego nie pamiętać! – dojrzałe życie spędził autor *Grażyny* w miastach: Wilnie,

⁶ E. Feliksiak, *Wilno jest*, w: *Tobie Wilno. Antologia poetycka*, wybór i red. E. Feliksiak, M. Skorko, P. Waszak, Białystok 1992, s. 228. Wiersz pochodzi z 1989 roku.

⁷ Zob. popularną pracę: D. Wawrzykowska-Wierciochowska, *Adam i Maryla. Dzieje romantycznej miłości Adama Mickiewicza i Maryli Wereszczakówny*, Warszawa 1990. Jest to właśnie obszerna próba biograficznej folklorystyki, mitobiografii.

⁸ Por. dociekania o ezoteryzmie w poezji Mickiewicza, jego pochodzeniu: Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980; I. Grudzińska-Gross, *Niechciane matki wieszczów*, „Gazeta Wyborcza” 20-21.X.2001, s. 15-16.

⁹ Za preferowaniem etosu ziemiańskiego, wzoru obywatelskiego Cyncynata, fizjokratycznej pochwały dobrobytu, jaki rodzi się z uprawy ziemi, z rolnictwa, miałyby przemawiać obrazy *Pana Tadeusza*. Jest to uproszczony wizerunek świadomości poety, który bez względu na to, czy lubił, czy nie lubił industrialne, miejskie społeczeństwo – przede wszystkim dobrane je poznał na Zachodzie.

Moskwie, Petersburgu, Odessie, Dreźnie, Paryżu, Lozannie, Rzymie, Konstantynopolu. Szczególna jest tu, trudno ukryć, rola wielkiego Paryża, uważanego podówczas za stolicę świata, a i przez samego poetę tak właśnie ocenianego.

– Autor *Reduty Ordona* to twórca z natury antywarszawski i ogarnięty nostalgią wileńską, prowileński. Tymczasem, jak tu pokażemy, poeta drażył ślady zdrad i zła także wśród rodaków, wśród wilnian. Mickiewicz Warszawy po prostu nie znał, a to, co z niej do niego docierało i co jego samego dotyczyło – to jest pisma krytyków warszawskich – nie mogło być mu miłe. Natomiast nie był to „materiał” na antywarszawski uraz.

– Mickiewicz jawi się jako myśliciel i poeta całkowicie lituanocentryczny, Litwin prawie, nie interesujący się resztą kraju. To prawda: eschatonem intymnej wyobraźni Mickiewicza jest Litwa. Lecz druga strona tej prawdy to fakt, że poeta do końca życia przywoływał Rzeczpospolitą w jej kształcie jagiellońskim: Litwę, Ruś, Koronę, Podole, a nawet, co ciekawe, wiedział o Polakach w Prusach Wschodnich i oni też go tam czytali¹⁰.

– Przekonanie, że obraz Wilna miał u Mickiewicza – także aksjologiczne – statyczny wymiar. Że było to zawsze Wilno dobre, to z Ostrą Bramą, z kościołami, Uniwersytetem, podmiejskimi lasami, gdzie buszowali filomaci, ale i z całą Konradą. Wpłynęła na tę wizję i późniejsza szkolna pedagogia, natarczywość i nuda zadawanych do opracowania szkolnych tematów typu: *martyrologia narodu polskiego w III cz. „Dziadów”*, i nowoczesne zwyczaje krajoznawcze, bo lubimy dziś oglądać Warszawę oczami bohaterów *Lalki* Prusa, tak jak turyści zwiedzają irlandzki Dublin szlakiem Feliksa Blooma z *Uliksa* Jamesa Joyce’a.

– Mickiewicz nie cenił rzekomo swej twórczości młodzieńczej, a zatem nie tylko filomackich żartów jambicznych, ale i takiej na przykład konwencjonalnej *Zimy miejskiej*. A jednak – powiedzmy już tu! – coś jest ważniejszego dla młodego poety z prowincji niż debiut i to jeszcze opisujący – niechby w poetyce klasyków – miasto, wielkie naówczas dla Mickiewicza miasto Wilno.

– I sugestia ostatnia: że niejako samo Wilno trwa w pismach poety trochę oddzielone od Litwy, jej losów, ziemi i krajobrazów. Tymczasem, im późniejsze czyta się dzieła poety, tym mocniejsze rodzi się przekonanie, że wspominając Wilno – myśli on o całej Litwie, a mówiąc „Litwa” – myśli także „Wilno”. Więcej nawet: przywołując pojedyncze postaci, epizody oraz

¹⁰ Zob. T. Zienkiewicz, *Z problematyki recepcji twórczości romantyków polskich na Warmii i Mazurach*, „Ruch Literacki” 1980, z. 6, s. 451-461. W 1852 roku, Mickiewicz zaangażowany był – przypomnijmy – w sprawę uhonorowania medalem Towarzystwa Historycznego obrońcy polskości na Warmii i Mazurach Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza.

wspomnienia, Mickiewiczowska wyobraźnia otwiera za każdym razem horyzont spojrzenia na cały kraj rodzinny.

Jak opisać to miasto Mickiewicza? Niestety, postulatem historyka pozostanie zamiar opisu – dokładnego, panoramicznego – miasta i ludzi w latach, gdy przybył tam Mickiewicz. Sam poeta – nie wiemy, dobrze to czy źle? – nie pozostawił tekstu, w którym notowałby, jak Stefan Żeromski w *Dziennikach*, kolejne dni, spotkania lub lektury. Nie zostawił opisanego Wilna, stąd niemożliwa jest Mickiewiczowska:

... historia miasta ukazana przez pryzmat ludzkich doznań cielesnych: tego, jak kobiety i mężczyźni się poruszali, co widzieli i słyszeli, jakie czuli zapachy, gdzie jedli, jak się ubierali, kiedy się myli, jak się kochali w miastach, od starożytnych Aten aż po współczesny Nowy Jork¹¹.

Pewnie też i niektórych aspektów codzienności wielu z nas w odniesieniu do Mickiewicza nie chciałoby poznać. Czy Mickiewicz i jego przyjaciele filomaci zostawili nam dużo – w pismach – by o Wilnie myśleć w kategoriach interpretacji jego obrazu, a nie tylko „topicznych” wyobrażeń? Dość. Jest to także obraz, ten wyłaniający się z twórczości, Wilna rozdartego, także Wilna jako bolesnej rany pamięci. Wiele razy stacjonowały w Wilnie obce wojska przed rozbiorami. Lecz nigdy nie wiązało się to z całkowitą katastrofą państwa. Kiedy więc poeta pisze III cz. *Dziadów* – gdy nie powiodła się insurekcja kościuszkowska, przegrał Napoleon, upadło powstanie listopadowe – Wilno staje się w jego wyobraźni przestrzenią żywą, okupującą jego pamięć, do tego przestrzenią z jakże niepewną przyszłością.

Litwa Mickiewicza to wieloraki fenomen. Zauważano ten fakt już w XIX wieku. Autor *Amerykanki w Polsce*, dzieląc poezję polską na szkoły, pisał w 1837 roku:

Dziwna, że owa Litwa tak długo obojętna, milcząca, przez cały ciąg połączenia się swego z Polską nie wydająca żadnego prawie znakomitego poezji ni prozy pisarza, w przeznaczeniu swym miała w ciągu lat kilku nową utworzyć poetyczną szkołę, a szkoła ta stać się miała w poezji naczelną.

W ogólności, uczucia słodkie są panujące w tej szkole. Uniesienie miłości platońskiej, uczucie przyjaźni bratniej, widzenie poetyczne każdego powszedniego obrazu, każdego powszedniego uczucia, rozbieranie, drobnienie owych obrazów i uczuć – oto główne znamiona poetów szkoły litewskiej¹².

¹¹ R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Gdańsk 1996, s. 11.

¹² A. Tyszyński, *Amerykanka w Polsce. Romans*, Petersburg 1837, cyt. za: *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku*, Seria trzecia, *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–*

Jej – dodać trzeba – „naczelny i znakomity” poeta, Mickiewicz, dał opis Litwy i Wilna złożony i dynamiczny, dał nie tylko słodki, lecz także gorzki wizerunek, który przedstawimy tu w wielu obrazach: mitycznego przyjazdu „wieśniaka” do Wilna, opisu miasta w debiutanckim wierszu, filomackiego wizerunku studenckiego żywota, Wilna symbolicznego i mitycznego, Wilna zdrajców, miasta jako przedmiotu polityki i w końcu Wilna jako metafizycznego, eschatologicznego wyobrażenia.

U źródeł naszego myślenia o Mickiewiczowskim doświadczeniu Wilna leży pewna *struktura wyobraźniowej percepcji*. Jej bieguny to: wyobrażenie miasta u młodziutkiego Mickiewicza, gdy istnieje ono w jego imaginacji tylko bezcieleśnie → przyjazd i pobyt w Wilnie, zmysłowy i duchowy kontakt, kształtowanie się wyobrażenia przestrzeni → zesłanie, podczas którego aktywizują się trzy rodzaje pamięci, wspomnień miasta: nostalgia, pamięciowe powroty do dopiero co minionej przeszłości, po wtóre: pamięć etyczna, i po trzecie wspomnienie idealizujące, które przekształca się w idealny, eidetyczny obraz Wilna → wyobrażenie Wilna eschatonu, raju, duchowego centrum, ku któremu poeta i w myśli, i w wyobraźni, i realnie jako polityk zdąża¹³. Od opisanego przez Odyńca przyjazdu Mickiewicza do wielkiego miasta Wilna, aż do marzenia poety-emigranta o powrocie na Litwę – biegnie konsekwentnie szlak Mickiewiczowskich metamorfoz wizji Wilna.

2. Mityczne przybycie wieszczu – List XXVII A. E. Odyńca

Nim Mickiewicz rozgościł się w Wilnie, miał zapewne o tym mieście jakieś wyobrażenia, kształtowane w oparciu o wizję Nowogródka, opowieści rodziny, naturalną opozycję wsi i miasta. Przy tym, rzecz można, nie była to opozycja głuchej prowincji i cudownego świata miasta. Mickiewicz wyrastał w przestrzeni szczęśliwej, choć żyjącej bez dostatku, biednej¹⁴. Litewskie

1863, red. M. Janion, M. Dernałowicz, M. Maciejewski, Kraków 1988, t. II, s. 640 (hasło o Tyszyńskim opr. Maria Straszewska).

¹³ Chodzi więc o trzy aspekty pamięci: po pierwsze, pamięć o faktach, wspomnienie; po drugie, o pamięć jako etyczne zobowiązanie do czynu (słynne: „Jeśli zapomnę o nich, Ty Boże na niebie /Zapomnij o mnie!” z III cz. *Dziadów*); po trzecie, o pamięć, która przekształca wspomnienie w idealny cel, ku któremu dąży bohater, pisarz.

¹⁴ Zob. J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. I, *Dzieje Gustawa*, Lublin 1948, s. 16: „Idyllą było życie i w Zaosiu, i tak samo w Nowogródku, gdzie na stałe zamieszkali Mickiewiczowie w lat kilka po urodzeniu Adama”. Ten obraz sielanki burzy D. Danek. Por. także: *Obrazy wyjaskrawione i słabe światelko. Inne spojrzenie na romantyzm*, „Twórczość” 2000, nr 9.

wioski i zaścianki były, podobnie jak natura, przestrzenią jego pierwszych rozpoznań świata, kosmosem, który organizowała zabawa z rówieśnikami. Przy tym, zabawa taka, jaką znają tylko dzieci wychowane poza miastem, na wsi, a więc w bujnym, płodnym środowisku tajemniczej natury. Poeta przybędzie do Wilna jako absolwent dominikańskiej szkoły, nie najgorszej chyba, jak wszyscy podkreślają. Już tutaj wyakcentujmy: przybędzie z zaszczepionym w domu, ale i przez zakon dominikanów kultem maryjnym. To im, dominikanom, niestety także spadkobiercom inkwizycji, Matka Boska według legendy przekazać miała – różaniec¹⁵. Wolno więc domyślać się, że „maryjocentryzm” religijności dominikańskiej był silnie rozwinięty również w Nowogródku. Konkludując – trzeba przypuszczać, że u źródeł Mickiewiczowskiej legendy, mitu prowincjusza tuż po przyjeździe do miasta padającego w Ostrej Bramie na kolana przed Maryją leży także wychowanie domowe: maryjne, a więc związane z matką, opieką matki Barbary i matki ludu Maryi. Wreszcie propozycja druga: to, co Antoni E. Odyńiec opisuje w XXVII liście z podróży, a więc wizerunek poety, znajduje później potwierdzenie w obrazie maryjnej duchowości oraz religijności poety. Mickiewicz, istotnie, jakby to ujął Jarosław Marek Rymkiewicz, jest i był „sługą Maryi”¹⁶. To jedno z najważniejszych wyobrażeń poety – opieka nad nim samym, przewodnictwo Matki Boga, *Theotokos*. Ciepło domu, opiekuńczość matki poety znajdują kontynuację w wyobrażeniu Opiekunki Strapionych, gwiazdy ze *Słów Panny*, co świeci dobrym duchem, która w zimnej przestrzeni kosmosu, w lodowatej pustce historii wspiera i ogarnia opieką dzieci Boże.

Mickiewicz jechał do Wilna po ciągu fatalnych katastrof: po śmierci pięcioletniego brata Antoniego (1810); po pożarze Nowogródka, w którym omal nie zginął jego ojciec Mikołaj; po chorobie brata Franciszka, która uczyniła zeń „kalekę garbatego”¹⁷; po klęskach finansowych głowy rodziny, a zatem w atmosferze rodzinnego smutku, niedostatku. Jak też ostatecznie – po śmierci schorowanego 47-letniego ojca, która nastąpiła 16 marca 1812 roku. Celnie podkreśla Juliusza Kleiner, iż także klęska „napoleoniady” musiała formować nastrój tego już tylko pół-dziecka. Dodalibyśmy do tego,

¹⁵ Por. K. Zalewska, *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa*, Warszawa 1994, s. 7-15.

¹⁶ J. M. Rymkiewicz, *Sługa Maryi Adam Mickiewicz*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, pod red. D. Siwickiej i M. Bieńczyka, Warszawa 1995, s. 171-188. Zob. także: J. Ławski, *Funkcje i geneza symboli maryjnych w „Dziadach” Adama Mickiewicza*, w: *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie. Materiały II Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 14-17.IX.1994 r. w czterech tomach*, red. E. Feliksiak, A. Kieźuń, Białystok 1996, t. IV, *Literatura*, s. 51-73.

¹⁷ J. Kleiner, dz. cyt., s. 21.

jako sugestię nie poświadczoną pismami, zapewne pełen frasunku, zasmucenia oraz zabiegów o utrzymanie dzieci obraz matki poety, którą on tak kochał i ku której powracał zawsze pamięcią. Do Wilna – ukończywszy w czerwcu 1815 roku szkołę nowogrodzką – zmierzał mieszkaniec Arkadii zburzonej. Jej obraz będzie na tyle silny, by przez całe życie kształtować „panatadeuszowy” obraz pięknej, w istocie nierzeczywistej Litwy.

Podobną katastrofę opisywał czytany wówczas w Polsce pisarz angielski Olivier Goldsmith w *Plebanie z Wakefieldu*. Każdy tego typu upadek poprzedzony jednak iluzorycznym, chwilowym szczęściem:

Rok upływał nam na sielskich rozrywkach, na odwiedzaniu bogatych sąsiadów i wspomaganiu biednych. Nie obawialiśmy się żadnych przewrotów, nie ponosiliśmy żadnych trudów, wszystkie nasze przygody skupiały się dokoła domowego ogniska, a wszystkie nasze wędrówki nie przekraczały obrębu najbliższej okolicy¹⁸.

U Goldsmitha arkadię niszczy moralny trąd pańskiego życia wabiącego młodych; u Mickiewicza – jest to los, po prostu konieczność studiów. Zapewne matka poety dostrzegała również niebezpieczeństwa wyjazdu syna do zepsutego wielkiego miasta. Poeta opuszczał świat, w którym dziecięcy kosmos organizowały zabawa i praca, tego kosmosu pełny obraz tworzyła okolica domu, centrum stanowił dom, a historię – przekazywane z ust do ust opowieści¹⁹. Był to jednak świat zasklepiiony w sobie, którego powolny bieg i rytm – cóż byłoby, gdyby poeta tam został? – wyznaczał bezruch cyklicznych przemian, czyli cykl: narodzin – życia – śmierci – narodzin, wiosen i zim, siewów i żniw powtarzających się bez końca:

Wzór życia – pisał nie bez satyrycznych intencji Rosjanin Iwan Gonczarow – był gotowy, przekazany przez rodziców, którzy przyjęli go w formie równie skończonej od dziada, a dziad od pradziada wraz z przykazaniem, by strzec całości i nietykalności tego wzoru jak ognia Westy. [...] Nad czym mieli się zastanawiać i czym przejmować, czego się dowiadywać i do jakich celów dążyć? Niepotrzebne im to było wcale: życie jak spokojna rzeka płynęło obok nich, nie pozostawiało im nic innego, tylko siedzieć na brzegu tej rzeki i obserwować nieuniknione zjawiska, które kolejno, bez wezwania ukazywały się każdemu z nich²⁰.

¹⁸ O. Goldsmith, *Pleban z Wakefieldu*, przeł. Hajota, Poznań [b.r.], s. 2.

¹⁹ Zob. B. Doparta rozważania o „wieści” i „przestrodze”, w: tegoż, *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Kraków 1992, s. 69-77.

²⁰ I. Gonczarow, *Oblomow*, przeł. N. Drucka, Warszawa 1978, s. 142-143 (powieść napisana w latach 1857-1858).

Chłopskie życie, *vita rustica* – to prawie piekło wiejskiej nudy. Trudno zaprzeczyć, że – poruszane czasami przez koło młyńskie historii narodowej – takie było także często życie polskiej szlachty i zaścianka, a nawet ziemiaństwa.

Nie wiemy, jak wyglądał wyjazd poety do miasta, jak przekraczał linię dzielącą sielskie dzieciństwo oraz młodość górną i durną. Ponieważ, parafrazując Mickiewicza, zgodzimy się, że „Rosjanie też ludzie”, przywołajmy właśnie z literatury rosyjskiej opis pożegnania z matką szlacheckiego dziecka ruszającego w „otchłań” petersburskiej kariery:

– Żegnaj Jewsiejuszko, żegnaj, mój ukochany! – mówiła matka, obejmując go. Mam tu obrazek święty, to jest moje błogosławieństwo. Zachowaj wiarę, Jewsieju, nie rób się tam bisurmanem! Bo inaczej przeklnę Cię! Nie upijaj się, nie kradnij, służ panu wiernie i uczciwie²¹.

Zapewne podobnie wyposażony w rady, przestrogi i błogosławieństwa, z niewielką sumą pieniędzy, jaką wywiózł z domowej „ubożyzny”, jechał Mickiewicz w ów „inny” świat: „W tej sytuacji – sumuje monografistka – skazany był na szczególnie drastyczne przeżycie obcości, jakie stwarzały zetknięcie z miastem i samotność ubogiej samodzielności”²². Ale, dodam, choć się tam nieco zbisurmani i zwolterianizuje bynajmniej, nie czekała go w mieście klęska nieudacznika.

Opis przyjazdu i pierwszych chwil w Wilnie dał nam Odyniec w *Listach z podróży*. Trzeba w jego relacji rozdzielić: intencję opisującego od sensu, prawdy, od tego, co opowiada. List XXVII badacze dzielą bowiem najczęściej na potrzebne im w danej chwili całości znaczeniowe: badacz kultu maryjnego pamięta więc z tego listu, jak Mickiewicz idzie do Ostrej Bramy; zainteresowany światem żydowskim wie, z kim Mickiewicz jechał do Wilna, a badacz filomatyzmu odnotuje pierwsze spotkanie z Zanem. Spójrzmy na tę relację *sub specie* wileńskiego wątku – jako na c a ł o ś ć, którą tworzą:

– zabiegi Odyńca, mające wpisać przybycie poety do Wilna w kontekst całych dziejów poezji polskiej;

– mityczną, bo przecież nie w pełni wiemy, ile w niej faktów, narrację o Mickiewiczu;

– opowieść o prowincjuszu w mieście, o jego emocjach, które – niewykluczone – pomoże nam odtworzyć filomacka twórczość.

²¹ I. Gonczarow, *Zwykła historia*, przeł. W. Rogowicz, red. i przypisy Z. Fedeki, Warszawa 1955, s. 27. Nie traktuję w tej pracy Mickiewicza jako rusofoba, dopuszczam zatem analogie dotyczące takich ludzkich, niepolitycznych spraw, jak pożegnanie z matką. Oczywiście wersja Gonczarowa mówi głównie o emocjach, jakie temu towarzyszą.

²² A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975, s. 9.

List XXVII, oglądany z tego punktu widzenia, składa się z następujących warstw wspomnień autora:

Introdukcja. Odyniec zapowiada, że treści Mickiewiczowską „historię początku i rozwijania się w nim samym tego nowego kierunku, w którym on potem jak rudlem, poezję naszą zawrócił”.²³ Zawrócił – czyli zmienił jej kierunek z fałszywego na prawdziwy. W wizji Odyńca poeta staje się wyrazicielem „widomego kierunku Opatrzności”, prowadzącej wszystko, co dobre, „z miłości” (s. 252). Mickiewicz w gronie postaci takich, jak św. Franciszek, Michał Anioł, Dante i Rafael – „z natchnienia łaski Bożej” obraca w niwecz klasycystyczne rymotwórstwo, fundując Polakom tym samym narodową poezję. Wniosek: duchowe narodziny dojrzałego Mickiewicza w Wilnie to mit fundacyjny nowej ery poezji polskiej.

Duchowa ontogeneza Mickiewicza. Poeta w rozwoju swym musiał „przechorować”, przejść fazę niskiego, animalnego rymotwórstwa klasycystycznego, by je przekroczyć i odrzucić. „Fizjolog jakiś dowodzi (są to własne słowa Adama), że mózg dziecka w pierwotnym kształtowaniu się swoim podobny jest koleją do mózgu ryby, ptaka, zwierzęcia, nim się wreszcie na mózg ludzki wykształci. Otóż i w kształceniu się moralnym i artystycznym człowiek przez podobne fazy przechodzi. W obu razach, jeżeli się na którym z tych pośrednich szczebli zatrzyma, rodzą się monstra, półgłówki i poeci bazgracze” [podkr.– J. Ł.].²⁴ Potem następuje konkluzja wywodu: „W pierwszych latach pobytu w uniwersytecie był on (jak sam powiada) co do poezji w stanie zwierzęcia, to jest pisał takie wiersze i miał takie wyobrażenie o sztuce, jak tego wymagali ówcześni recenzenci warszawscy” (s. 256). Lecz zdaniem Odyńca – pamiętajmy – Opatrzność już wtedy pracuje w Wilnie nad urobieniem z gliny zwierzęcia geniuszu wieszczą. Wyjątkowo oryginalna wydaje się tu myśl, że dojrzałym i wielkim poetą można się stać dopiero po przejściu etapu praktykowania takiej poetyki, którą się wkrótce zaneguje. Nikt nie rodzi się romantykiem. Romantyzmu nie można wybrać lub wypracować; można go określić jako los, doświadczenie egzystencjalne lub odległy, a może nawet nieznaný cel, ku któremu się kroczy przez nieskończoność życiowych doświadczeń²⁵.

²³ E. A. Odyniec, *Listy z podróży*, opr. M. Toporowski, wstęp M. Demałowicz, Warszawa 1961, t. I, s. 252. Lokalizację wszystkich cytatów z dzieła Odyńca podaje tuż po nich w tekście głównym.

²⁴ A. E. Odyniec, dz. cyt., s. 256.

²⁵ Byłby to pogląd zgoła przeciwny niż myśl sformułowana przez Norwida. Zob. rekonstrukcję jego poglądów w rozprawie Kazimierza Świegockiego: *Norwid i poeci Powstania Warszawskiego*, Warszawa 2007, rozdział: *Cypriana Norwida koncepcja oryginalności*, s. 73-92.

N a p a ś ć. Odynieć przeprowadza – w imieniu Mickiewicza – pełen furii atak na Warszawę, krytyków warszawskich, klasycyzm. Wilno to kolebka, stajenka romantyki, gdzie w Mickiewiczu pomału, w mazole i bólach rodzi się „nowe”, romantyczne odczucie świata – Warszawa z kolei to zadżumione miasto, Herodowa stolica, „klasyczny sanhedryn” i siedziba „koterii lutnistów”. *Summa summarum* retorycznie zapytać trzeba razem z Odyńcem: „A wreszcie jest to już może jakaś miejscowa m a l a r i a na kształt rzymskiej, która epidemicznie z pokolenia na pokolenie przechodzi” (s. 250)? Odynieć ustawia więc, *ex post*, dwie stolice literatury przeciw sobie. I choć Wilno było wtedy bardziej jeszcze konserwatywne niż Warszawa, to ono dzierży chorągiew zwycięskiego miasta w walce klasyków z romantykami²⁶. Dlaczego? Bo tu „zwierzęcy” jeszcze geniusz poety wyrósł z klasycyzmu, znalazł audytorium przyjaciół i zdobył ich uznanie.

Narodziny wspólnoty filomackiej oznaczają narodziny romantyki, choć zrazu jeszcze „Homer i Goethe” są razem mistrzami młodego poety. Odynieć opisuje, a właściwie kreuje, „pierwsze poznanie się Adama z Tomaszem [Zanem]” (s. 266), przeinaczając znów fakty,²⁷ tak by wyglądało ono na „cherubinowe” zaślubiny bratnich dusz, które – choć jak na prowincjuszy przystało, ubrane były śmiesznie i niezgrabnie – połączy odtąd węzeł niezłomnej przyjaźni:

Adam był w czarnym fraku, w kamizelce i dalszym ubraniu nankinowym (żółtym), a kołnierzyk tak miał wysoki, że mu aż uszy podrzynał. Pan Tomasz, przypominając przy tym jego drobną, rumianą twarzyczkę, powiadał, że wyglądał jak różyczka w lilii (s. 267).

Finał spotkania okazał się obiecujący, bowiem po męczącym milczeniu...

współzawodnicy po krótkiej rozmowie rzucili się nawzajem w objęcia, a łzy i pocałowania gorące uswięciły ten pierwszy węzeł stosunku, który odtąd nie tylko ich serca, ale nawet ich losy w najważniejszych wypadkach życia nierozdzielnie wspólnością połączył (s. 268).

W tym momencie wszystko jest już gotowe: Opatrzność wlewa w Adama natchnienia, a ten z niemowlęctwa klasycyzmu dorasta do romantyki, filomaci zjeżdżają się do Wilna i, no właśnie, nie wiemy tylko, jak ów młody wieszcz romantyki do Wilna dotarł. Wiezie go z domu – objaśnia Odynieć –

²⁶ Por. J. Kleiner, dz. cyt., s. 44-45: „Poezja [w Wilnie – J. Ł.] szła tymi samymi torami co w ówczesnej Warszawie, tylko trochę niższa była co do formalnego wykończenia i jeszcze trochę bardziej konserwatywna w stosunku do literatury czasów stanisławowskich i pierwszego dwudziestolecia porozbiorowego.”

²⁷ Zob. J. Kleiner, dz. cyt., s. 27-29, przypis 3. Polemika badacza z relacją Odyńca.

„kupiecką bryką” stary „szene-morejna, Żyd, kupiec z Mira”, ośmieszając dziecięce strachy Mickiewicza, który z lęku o jedenaście dukatów w złocie jedzie z nabitym pistoletem, trzymając go ku przestrodze na kolanach:

Wtedy pan Jankiel (bo tak się nazywał) wyciągnął spod opończy ogromną kozicę [...] pełną srebra, asygnat i złota, i pokazując to wszystko Adamowi rzekł: „Nu, widzisz, panicz, że ja mam więcej. A gdybym ja panicza chciał zarznąć, to by mnie to wszystko zabrano i ja bym sam poszedł na Sybir” (s. 268).

Zawstydzony Adam „nawet proch zdmuchnął z panewki”, chowając broń. List Odyńca ma wszelkie cechy mityzującej relacji: łączy realizm z „życiowym” providencjalizmem. Mickiewicz jest tu biedny, śmieszny i wystraszony przed egzaminem, przy tym dziecinny, „z głową nabitą bajkami o zbójach” (s. 268). Zarazem jednak to już wtedy wybraniec, dziecię muz, sługa Opatrzności, prawie dorastający prorok, który rozpędzi klasyków kupczących regułami i dobrym gustem w świątyni poezji. On musiał pojechać do Wilna, ażeby >stała się romantyka<. Podkreślę jednak, iż taka stylizacja, taka kreacja wydarzeń wcale nie podważa prawdomówności Odyńca. Zbyt wiele z jego relacji zgadza mi się z tym, co i jak sobie wyobrażam, ile sam wiem o Mickiewiczu. Pomyślmy: kto z nas, *ex post* opisując Taką Osobistość, uniknąłby interpretacji, kto dałby czystą, relację-opis ze spotkań i rozmów z wieszczem. Mimo tego, iż mityzuje – wierzę Odyńcowi. Jego mito-biografię uznają za wiarygodną, gdy chodzi o oddanie istoty Mickiewiczowskiego doświadczenia świata, a bardzo często także drobne szczegóły znajdują potwierdzenie w pismach poety i relacjach o nim.

I tak tworzy się mit zaślubin poety i miasta, poety i Opatrzności. Wszystko jest gotowe, by przyszedł wieszcz stanął w Ostrej Bramie, by, z łaski niebios, to sam już Odyńiec opisał ów moment w słynnym passusie:

Stanąwszy w Wilnie w piątek przed wieczorem, ubrał się zaraz i poszedł do ks. dziekana. Przechodząc przez Ostrą Bramę trafił właśnie na nieszpory i na litanie z muzyką. Matka zaleciła mu przed wyjazdem, aby najprzód tam poszedł i dał na mszę świętą. Ukląkł więc pod filarami i zaczął się modlić, a przypomnienie matki i wrażenie **obcego miasta** tak go mocno wzruszyły, że się łzami rzewnymi rozpląkał. Ale właśnie te łzy i modlitwa taką go w końcu napełniły pociechą, jak gdyby w samym sobie posłyszał zapewnienie, że go Najświętsza Matka przyjmuje w opiekę (s. 269).

Bez wątpienia: Mickiewicz czuje się źle w Wilnie, w *obcym mieście*, tęskni. Właśnie wtedy w duchowym wymiarze – z rąk matki przejmując go w opiekę Matka Boska. Mickiewicz – jakież to potem charakterystyczne dla jego duchowości – zostaje tu *napełniony* pociechą, łaską, spokojem, jakby jego

duśa jak dolina otworzyła się na Ducha świętego, który wlał w nią pokój²⁸. I ta specyficzna sceneria: nieszpory, muzyka, litanijna modlitwa przechodząca w łkanie, płacz i... uspokojenie. Teraz, w tym kontekście, zupełnie już zrozumiałe będą relacje o cudownym przez Maryję ocaleniu Adama, gdy wypadł z okna, gdy tonął²⁹. Musiał żyć, by dotrzeć aż tu, do Ostrej Bramy. Nie wiemy, czy posłuchał matki i dał na mszę, ale wiemy, że w tej chwili cały mesjanistyczny, profetyczny, a później mistyczny Romantyzm *natus est*. Opatrzność miała już w swoich rękach narzędzie, którym posłuży się w starciu z carem, z Herodem Północy.

Odyniec – oczywiście – kreuje mit, ale czyni to niejako nadążając za wyobraźnią Mickiewicza, która w 1832 roku w III cz. *Dziadów* wileńskie przeżycia symbolizuje i mityzuje, tworząc autobiografię z naddanym opatrnościowo Sensem oraz sama się do tego Sensu, tak jak go pojmuje, próbuje dopasować.³⁰

A jak mogło być „naprawdę”? Nieważne o prozaicznej kondycji nowicjusza, żółtodzioba studenta na wileńskim bruku mówi ucieśzna *krotofila* Tomasza Zana *napisana na Wielkanoc w Wilnie* pod wielce niesymbolicznym tytułem *Gryczane pierożki*. Wśród bohaterów – bezcenny to portret – „niedawno przybyły student” Nowak. Tako rzecz Urwipięta do Nowaka:

Bodajby cię Nowaku, cha, cha, cha, cha, cha, cha!
Ja nie wiem, co się roi w twojej **pustej głowie**,
Z postaci **niewiniątka**, **głupi jakiś w mowie**:
Ni twe kroki ani ruch **na czas nie wygląda**.
Wilno coś wspanialszego po studencie żąda;
Trzeba mieć bystrość w oczach, a śmiałość na czele,
Zwinność w całej postawie, a ty tak, **jak cielę**.
Každy z nas stroić będzie po klasach chichoty
Z twej **oślowskiej postaci**, z **wieśniaczej prostoty**.³¹

Wilno żąda, wymaga. Czego? Tego, czego nie ma nieopierzony prostaczek, niewiniątka, cnotliwy prostoduch. Taki mógł i musiał być także Mickiewicz, gdy pierwszy raz – jak ów Nowak – „drżącym krokiem”, z wzro-

²⁸ Pisał potem w *Zdaniach i uwagach*, jak w dystychu *Veni Creator Spiritus* tak: „Niech się twa dusza, jako dolina położy, /A wnet po niej jak rzeka popłynie duch boży”.

²⁹ Por. E. A. Odyniec, dz. cyt., s. 341-342.

³⁰ Zob. E. Szymanisa poglądy o autokreacjonizmie Mickiewicza, w: tegoż, *Adam Mickiewicz. Kreacja autolegendy*, Wrocław 1992.

³¹ T. Zan, *Gryczane pierożki. Krotochwila*, w: *Poezya Filomatów*, wydał J. Czubek, Kraków 1922, t. I, s. 230. Wszystkie cytaty z poezji filomackiej z tego wydania. Lokalizacja cytatu tuż po tekście; cyfrą rzymską określam numer tomu, arabską zaś stronę.

kiem w ziemię wlepionym, „błady jak trup”, to znów zaczerwieniony „jak świętoszek” stał przed profesorem. Bo szkolna hierarchia zawsze wywyższa tych, co się „ocierają z akademikami”, jak pisze Zan, nad tych, o których można pogardliwie zawyrokować: „A ty wieśniak, ty prostak z gębą rozdziawioną” (I, 231). Nie wiemy, jak długo trwał ów przykry stan uniwersyteckiego niemowlęstwa Mickiewicza. Pewnie niezbyt długo, ale że był, to pewna. Możliwe, iż filomackie kółka były też formą ucieczki od tej samotności w tłumie dzieci dopiero co wyrwanych z szczęśliwych, prowincjonalnych domów; młodzieńców, którzy w Wilnie przeżywali swe powtórne, duchowe narodziny, ale wciąż, gdy zbliżały się wakacje, odczuwali tęsknotę za „łonem rodziny”. I tak czytamy w *Pożegnaniu* z 29 czerwca 1819 roku hałaśliwe wezwanie: „Przeto niech Towarzystwa każdy zdrowie pije: /Niech po wieki, po wieki Towarzystwo żyje!” (II, 154). Lecz ci wznoszący toasty młodzieńcy – zbyt często się o tym zapomina – będą jeszcze często zbiegami z Wilna do rodzinnych dworów, gdzie znów tęskniąc do przyjaciół, ponowią jednak na chwilę Arkadię domowego dzieciństwa. I nie wstydzą się wcale przyznać do tej odrobiny dziecka w sobie, której nie utracili w Wilnie:

[s. VI]	Tak i my w nauk przybytku Świącąc nasze siły, prace Swemu i drugich pożytku, Rzucamy Wilna Pałace.	[s. XI]	Tam dawne jemu zabawy Przypomną brzozy topole, Których cień krył mu łaskawy Przed srogim ojcem swawole.
[s. IX]	A miłe nas miejsce wzywa: Te niejeden zwiedzi chatki Gdzie życia począł przedziwa Gdzie u łona urósł matki;	[s. XII]	Może tam ujrzy te jodły, Gdzie na znak z miłą rozstania Ręce ich cyfrę wybodły W dowód wiecznego kochania.

(II, 155-56)

Mickiewicz, jakiego nie znamy, był pewnie takim chłopcem: zrazu wyłęcznionym i nieobytym, szukającym schronienia pośród podobnych sobie, tęskniącym do matki. Mickiewicz, jakiego upozował nam Odyniec, to pomnik dziecięcia, co puściło się w świat do Kanaan ostrobramskiego. To stworzony na użytek legendy narodowej mit samego Odyńca jako powiernika poety, który nadąza za mitem wieszcz, i wieszcz, który nadąza za swym własnym mitem. Na rogatek Wilna staje więc on i nie-on, prowincjusz, ale i od teraz dziecię Maryi³². Wilno to mityczna ziemia święta, gdzie

³² Poeta nie mógł wiedzieć, co go w Wilnie czeka, tym bardziej – wzięwszy pod uwagę pochodzenie, majątek – nie mógł od razu marzyć o świetnej karierze. Dopiero *ex post*, z zesłania i z emigracji, nada wileńskiemu doświadczeniu wymiar duchowych narodzin, a Odyniec stworzył mit narodzin nowej poezji polskiej w osobie jej prawodawcy i mesjasza Adama.

młody szlachcic z Nowogródka dojrzeje intelektualnie, poetycko (ballada!) i duchowo, by przyjąć misję wieszczą. Odyniec „stwarza” obraz Mickiewicza w Wilnie takiego, jakim on sam chciał się już później widzieć.

3. Swawole i pożegnania – Wilno filomatów

Co mogło Mickiewicza spotkać w Wilnie samym? Oczywiście – upadek. Kiedy znany dobrze filomatom pisarz-libertyn i prywatnie wróg libertynizmu Nicolas Restif de La Bretonne pisał powieści *Wieśniak zdeprawowany* (1775) i *Wieśniaczka zdeprawowana* (1784), nie omieszkiał swym bohaterom podrzucić bezbożnych lektur, w tym *Dziewicy Orleańskiej* Woltera. Naturalnie – po to, by ukazać zgubny ich wpływ na młode dusze. Jeszcze dalej poszedł Honoré de Balzac, ukazując w *Jaszczurze* (1831) Paryż jako gigantyczną szulernię, gdzie młodzi ludzie kończą świetnie zapowiadające się kariery samobójstwem, zgrani do cna, zniszczeni przez nałóg zmysłowości i hazardu:

Jeżeli krupier, a nawet służący zaдрżeli, to dlatego, że czar niewinności wykwił w tych wątych i delikatnych kształtach, w tych jasnych i rzadkich włosach, układających się w pukle. Ta twarz miała jeszcze dwadzieścia pięć lat, a występował się na niej czymś przygodnym. Młode życie walczyło ze spustoszeniami bezsilnej lubieżności. Mroki i światło, nicość i istnienie ścierały się na niej, rodząc równocześnie i wdzięk, i ohydę³³.

Ale i w literaturze polskiej znajdziemy mnóstwo opisów takich peregrinacji młodości do miasta po skarb życiowego doświadczenia. Ironicznie, nawet sarkastycznie swego prowincjonalnego bohatera zmierzył z urbanistycznym molochem Warszawy Fryderyk Skarbek, wydając tytułowego *Pana Antoniego* (1824) na wszelkie pokusy stolicy:

Stolica, ów gagatek krajowy, wszystkie ma wady zepsutego dziecięcia, wszystkiego się napiera, nie dziękując nawet za to, co się jej z łaski daje; lubi niesłuchanie łaskotki, błyszczycielka i cacka, ale nic z tego wszystkiego długo u niego nie trwa, wszystko trwoni i psuje; a szczególnie się niewdzięczną dla swoich okazuje rodziców, siebie samą nad nie ceni i z pogardą na krainę i naród pogląda³⁴.

Lecz – Wilno to nie Paryż, nawet nie Warszawa: w Wilnie gra się w żmurki, czyli w ciuciubabkę³⁵. Mickiewicz wprawdzie przekłada *Dziewicę*

³³ H. de Balzac, *Jaszczur*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, s. 14.

³⁴ F. Skarbek, *Pan Antoni*, Kraków 2003, s. 26.

³⁵ Rosyjskie „жмурки” – ślepa babka, ciuciubabka (*Słownik rosyjsko-polski*, pod red. J. Dworeckiego, Moskwa 1964, s. 192). Por. grę w żmurki na „stancyi studenkiej” (*Poezja Filomatów*, t. I, s. 240-241).

Orleańską, wprowadzie wszyscy wolterianizują, czytają libertyńskie *Noce paryskie* Restifa de La Bretonne, a może, kto wie, znają jakieś powieści de Sade'a. Jest pewne, że z uznaniem odkrywają *Wyznania* Rousseau, gdzie dość o skrywanej dotąd w literaturze zmysłowej, erotycznej naturze człowieka pisarz zdradził tak wiele. Wolterianizm jest dla nich przede wszystkim szkołą oświeconego, to znaczy liberalnego myślenia, promocją idei, ażeby „rozszerzyć, jak tylko można oświecenie w narodzie polskim”, „ugruntować niezachwianie narodowość”, „rozszerzać zasady liberalne, obudzać ducha działania publicznego”.³⁶ Liberalizm to specyficzny, zarówno niepodatny na kosmopolityczne wpływy, jak i na wdzięki libertyńskiego zatracania się w rozpuście. Ma on wydźwięk antyklerykalny, ale odzywa się w nim przede wszystkim pasja *Traktatu o tolerancji* Woltera oraz oświecona duchowość Jana i Jędrzeja Śniadeckich, atakowanych przez duchowieństwo filozofów³⁷.

Wilno jest przestrzenią wielorakich inicjacji: ideowych w wolterianizm, w filomatyzm, w irredentyzm, inicjacji religijnych (jeśli wierzyć Odyńcowi), lecz również uczuciowych i erotycznych;³⁸ staje się szkołą przyjaźni i braterstwa, których źródeł nie trzeba szukać w ruchach ezoterycznych, masonerii i bodaj u Greków, lecz w naówczas „zwykłych” lekturach, takich jak *Götz von Berlichingen* (1773) Goethego, ukazujący tragiczne starcie najbliższych przyjaciół:

Cóż może być miłszego jak wspominać po pracy o dniach, których już nie ma!
Wtedy przeżywam przeszłość, a z nią nasze wspólne dole i niedole (...). Jak to jeden był dla drugiego wszystkim i jak mi się wtedy marzyło, że tak już będzie na zawsze³⁹.

Przywołajmy dla przypomnienia, fragment wierszowanego manifestu braterstwa, głos tej kultury dojrzewających chłopców, a jeszcze nie „samotnych mężczyzn”, wkrótce już zesłańców i emigrantów; głos stawiający przyjaźń – jakże to utopijne – nad miłość:

³⁶ A. Mickiewicz, *O Towarzystwie Filomatów i jego stowarzyszeniach założyć się mających*, w: tegoż, *Dzieła prozą*, wydał T. Pini, Nowogródek 1934, t. I, s. 122.

³⁷ Zob. atak jezuita J. Morelowskiego na Jana Śniadeckiego w wierszu *Litera za literę panu śniadeckiemu* [nazwisko pisane minuskułą], w: *Wiersze Józefa Morelowskiego*, wydanie i wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław 1983, s. 261-262.

³⁸ J. Kleiner, dz. cyt., s. 80: „Ludzie to młodzi w pełnym znaczeniu, bawiący się, weselący, spragnieni radości życia, nierzadko dziecinni – i nawet z organizowania związku nieraz czyniący zabawę”.

³⁹ J. W. Goethe, *Götz von Berlichingen*, przeł. W. Lewik, Warszawa 1956, s. 51. Mickiewicz cenił to właśnie dzieło Weimarczyka.

Ach, i nam smutne rozstanie.
 Ale związki nasze pewne,
 Stalsze, niż kobiet kochanie,
 Nie leją się nam łzy rzewne. [Jarosław, II, 157]⁴⁰

Dalej jest o męstwie rzymskim (*virtus*), o tym, że my, filomaci „jak męże” (*vir*) zniesiemy wszystko, co zgotuje los. Niezwykłość doświadczenia filomackiego polega na tym, że nie ujmując nic ze zwykłego toku spraw młodych ludzi, którzy się przyjaźnią, zakochują i kochają w pierwszych wybrankach serca, poznają zakazane w ojcowskim domu owoce Bakchusa i Wenery, zarazem doświadczenie to jest zbudowane także ze szlachetnych idei, związków i utopijnych projektów. Wilno filomatów to nie tylko miasto głębokich kontemplacji, medytacji, nie samo miasto-muzeum, po którym chodzi się z bedekerem, ale przestrzeń uczniowskiego żywiołu, gdzie spełnia się *vita activa*. A ta aktywność to: zabawa najpierw.

Owszem, mleko zamienia im się w wino i miód: „Pijmy zdrowie Mickiewicza” – woła Odyniec w *Pieśni Filaretów* – „On nam słodkich chwil używa, / Ciężkie troski koi boski, / Jego lutni dźwięk” (I, 155). To znów słyszymy w innym miejscu: „Słuchajcie! Adam zaczyna, / Bo się dobrze napił wina, / I coś wam powie” (I, 44). W tych półtrzeźwych, półpijanych dionizyjskich wierszach przewija się jeden temat: A d a m i j e g o l u t n i a, pierwszeństwo poety – Adama, bo: „Co do lutni, ta jemu, gdzie jest, gdzie chce brzęczy” (II, 40). A d a m jest w centrum tego świata, wśród przyjaciół akolitów, których po bratersku kocha, którzy dają mu poczucie wartości, a gdy zaniemoże, „kropią” rymy takie, jak Czetota Wiersz *na ozdrowienie Adama*, złożony rymami i wersami Józefa Baki,⁴¹ lub tegoż Czetota Wiersz *białoruski na przyjazd Adama*: „Jedziesz, miłenki Adam, / Hładziecie, a oń, a oń; / Da jon charaszenki sam, / Pad niom waranienki koń, / Załatom pojas ziaja, / Aż od blasku snih taja” (II, 201). Wszyscy go lubią, nikt nie rozumie, więc na razie tę wspólnotę cementują wspólne idee i tajemnica „spisku”; spajają ich wino i przeczuwana świadomość przemijalności owej Arkadii: „Lata młode są, jak piwo młode. / Cóż w nich najdziem? – Szum równy, jak w spienionym warze” (II, 45)⁴².

⁴⁰ Nawiązuję do rozdziału *Kultura samotnych mężczyzn* ze studium Aliny Witkowskiej: *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997.

⁴¹ Zob. A. Nawarecki, *Czarny karnawał. „Uwagi śmierci niechybnej” księdza Baki – poetyka tekstu i paradoksy recepcji*, Wrocław 1991, R. III: „Baka osioł” – *pośmiewisko Wilna*, s. 176-206.

⁴² Sądzę, że zbyt często lekceważy się ten ludyczny, zabawowy aspekt filomatyizmu, który cementował wspólnotę, dawał młodym „oddech” od obowiązków, uczył bycia – w grupie

Wszystko to zaś dzieje się w Wilnie, nabierającym po „pucharze” wina na poły magicznego wymiaru, zaludnianym się przez twory fantazji na rauszu, ogołoconym z codziennych trosk i niedostatków. W Wilnie, z którego zaułków oraz lochów historii wychodzą zjawy przeszłości. W Wilnie metamorfoz, gdzie prozaiczne Felicie, Eweliny, Ewki zmieniają się w nimfy, danaidy, afrodyty... i tak zresztą niezdołne skłócić związanych węzłem braterstwa przyjaciół. Braterstwem wina, które udaje krew dzikich obrzędów zawierania pobratymstwa. Oto sceneria *Onufrowego*:

Celebrowane roku 1819 maja [30] d. n. s. w wieczór nad zmierzchem, w lasku za Rosą: *notabene* nie podczas święta Onufrego, a przed świętem, żebyśmy go łatwo i gracko zwieść mogli.

W lasku zrobionym był sałasz z gałęzi, prowadzący na górę po stopniach, wybitych z ziemi, oświeconych lampami, do cyfry Onufrego, z liści i kwiatów polnych uplecionej, zawieszanej na drzewach; naprzeciw sałasza na wzgórku między krzakami ukazywało się przy świetle lamp malowidło, wyobrażające Onufrego i Tomasza, skaczących do siebie znajomy nam Onufrejski taniec, jaki zwykli zwodzić, kiedy kielich wesołości głowie, a gibkości nogom doda. Od malowidła szła w stronę koła dolinki, wodą napełnionej, dróżka, umyślnie ubita, nazwana drogą Rzymską (II, 85)⁴³.

Wileńskie bachanalia wyobraźni mają w sobie istotnie coś z próby kosmicznej harmonii, którą ustanawiają radość, przyjaźń i napój, natomiast nie służą nigdy, jak XX-wieczne „spirytualia” literackie, ukazaniu rozpadu świata, ale jego re-harmonizacji. Toż samo miał na myśli Tycjan, malując własne *Bachanalia*:

Tak więc dzieło Tycjana jest dlań przedstawieniem „triumfu chwili”, kiedy to ludzie rozkoszują się życiem w jakiś uroczym zakątku wszechświata. Rozmawiają, tańczą, oddają się pieśszczotom. I nie ma dla nich funkcji biologicznych niskich i wysokich. Wszystkie mają równe prawa. Ludzie ci wyrwali się z prozy utartych ścieżek życia wiejskiego. W tym momencie nie idą od upadku do upadku. Napięcie ustępuje. Rodzi się fantazja. Piją. Chwila zdaje się trwać wiecznie. Jest przedmiotem o nieograniczonej elastyczności, który „rozciąga się,

(„spiskowania”), ćwiczył w sztuce rymowania (a „niektórzy” mieli talent), pozwalał znieść samotność. Tymczasem w niektórych pracach czyni się z tych młodych ludzi tylko polihistorów, erudyków, filozofów itp. Zob. M. Rudaś-Grodzka, „*Rozumni szale*”. „*Oda do młodości*” jako platoński lot ku idei, „Pamiętnik Literacki” 2001, z. 3, s. 5-29.

⁴³ Por. Adamowe i Tomaszowe, w: *Poezja Filomatów*, t. II, s. 213:

„O, ty wielki N. Adamie, o Adamie wielki,
Którego łba nie zbiją najtwardsze butelki,
Daj mi swego żaru i wdzięku i rymów,
A ujrzyśz nie jambików, lecz jambów olbrzymów! ...”

dotykając obu spowitych we mgle krańców czasu". Pijąc – dostrzegają najgłębsze tajemnice kosmosu, w którego rytmiczne misterium wprowadzeni zostali dzięki zewnętrznej erudycji. Wino zaś jest jakby mądrym bogiem dającym intuicję umożliwiającą uchwycenie najgłębszych tajemnic. I sprawia, że ciało nurza się w potoku racjonalności, w którym również pogrążony jest cały świat. Wino tedy nadaje materii organicznej moc duchową⁴⁴.

Gdy tak bawią się, świętują, choć są to pogańskie święta, gdy biesiadują, są filomatami w dwójnasób. Ich idee, myśli, braterstwo stają się udziałem całego kosmosu i zarazem kosmos ten użycza im, w maleńkim mieście Środkowej Europy, swego rytmu. Harmonia przeciw złej historii, braterstwo przeciw wyobcowaniu, wolność w grupie przyjaciół wobec tyranii, miłość przeciw samotności – to pewnie czują. Mickiewicz-filomata – jedyny to raz w jego życiu – *dotyka Wilna*, żyje namacalnie w Wilnie i Wilnem, łączy, sprzęga swe „czucie” świata, rytmu bytu z wileńską przestrzenią. Realia Wilna stapiają się w podwójnie wartościowe realia emocji, które zasilają pamięć. Ta zaś okaże się bezcenna na emigracji. Ale emocje mogą mieć różny wymiar, dlatego przypomnijmy również te bardziej niejednoznaczne doznania filomackiego życia:

Frustracja. Wilno Mickiewicza ma od czasu do czasu wymiar złego miasta. Gdy poeta źle się kocha, zostaje odtrącony, kiedy przeżywa jakieś niepowodzenia uniwersyteckie, wtedy zapewne pryska cudowna aura Arkadii i – jak to nie kto inny, tylko Kleiner wyakcentował – czuje niechęć do przestrzeni, w której przeżywa nieprzyjemne doznania. Tak miała się sprawa z fatalną miłością do Anieli z 1817 roku, gdy omal wprost z Wilna nie trafił do Żytomierza, a po rozstaniu, samotny, pisał do Czczota: „Zostając sam jeden w obrzydłym Wilnie, nie widząc jej i ciebie, nie dość, że jestem nieszczęśliwy – o, gdybyś wiedział o reszcie...!”⁴⁵. Komentarz Kleinera: „Z miastem niełatwo było się oswoić, nie pod samym tylko wpływem cierpień miłosnych młody student mienił piękne Wilno «obrzydłym». Czerpał z niego wszakże kulturę wysoką”⁴⁶. Że czerpał, to pewne. Istotne jest, sądzę, to, jak ocena i obraz Wilna uzależnione są od braterskiej wspólnoty. Przestrzeń miejska bez tych młodych ludzi, w chwili uczuciowego kryzysu staje się obca, wstrętna, a może nawet się monstrualizuje. Jest przestrzenią dysonansów. Wilno zostaje oskarżone, spada na nie cała zła moc pierwszych rozczarowań światem, a nade wszystko miłosnych zawodów.

⁴⁴ J. Kurowicki, *Normalność jako sen idioty*, Zielona Góra 1999, R. *Sprawa wina i opilstwa*, s. 18.

⁴⁵ Cyt. za: J. Kleiner, dz. cyt., s. 32.

⁴⁶ Tamże, s. 33.

Tajemnice. Wilno poety i jego przyjaciół ma też często niedoceniany aspekt miasta, które jest szkołą konspiracji, spisku, czy jakby powiedzieli Rosjanie „polskiej intrygi”. Matecznikiem konspiracji jest tu Uniwersytet, ale jej przestrzenią staje się całe Wilno. Niezbyt wiele z niego przenika do poezji filomackiej: Rossa, Ponary, kawiarnia „Sipkowej”, oczywiście Wilia, Wilenka, nad którą odbywają się majówki, jak ta z 6 maja 1820 roku na „Popławach i na Rosie”, „na przyjemnym wzgórku, oblany z jednej strony strumieniem, a z drugiej Wilenką” (II, 293). Dodajmy do tej listy Antokol, Góry Pacowskie, Hrybiszki, Łotoczek, Skopówkę, Subocz, Zarzecze. Niewiele tych nazw. Chcemy jednak podkreślić coś innego: tajne związki lęgną się na uczelni i na stancjach studenckich, ale rozpiezchają się potem ze spiskowcami po przedmieściach. Trzy cechy Wilna temu służą: po pierwsze, rustykalny charakter przedmieść, gdzie środkowoeuropejskie miasta z natury stają się półwsiami; po drugie, symbioza miasta z naturą (te lasy, strumienie, góry), w którą można uciec; po trzecie, wertykalno-panoramiczny charakter miasta położonego na pofałdowanej przestrzeni, tak, że grupa konspiratorów może się w lesie, na górze czy górze wzniesć ponad niziny, opanowane przez okupantów, władze, nadzorców. I jak ich tam wytropić? podsłuchać?

Historia zmurszała – historia żywa. Wilno atakuje młodych trzpiotów historią. Nieprawdą byłoby wyobrażenie, że żyją w ahistorycznej, birbanckiej, samokształceniowej wspólnotcie, pochłaniając setki książek. Oni czytają też księgę dziejów. W pisanym w stylu pseudogotyizmu bohaterskiego *Dumanu u rozwalin zamku Giedymina* to ruina – jako znak pożerającego czasu – przeciwstawia się wewnętrznej prawdzie uczuć autora, Onufrego Pietraszkiewicza: „Może te baszty w pył zmieni / Czas, gdy się gromem uzbroi, / Przetworzy góry w płaszczyzny: / Uczuć nie stłumi ojczyzny.” (II, 159-160). Historia to *thesaurus* tematów, skarbiec wyobraźni, ale dla młodych ma ona wyraźnie dwoisty wymiar: ruiny ożywia ich wyobraźnia, ale wywołane tak obrazy pogłębiają tylko posępną melancholię straty Ojczyzny. Tu, w Wilnie, rodzi się też dojrzały i m p u l s e p i c k i wyobraźni Mickiewicza, który, jak podkreśla też Odyniec, szczególnie cenił F. S. Dmochowskiego za przekład *Iliady i Odysei* oraz Piotra Kochanowskiego za *Jerozolimę wyzwoloną* Torquata Tassa⁴⁷. Pasję historii – jeszcze w rzymskim ko-

⁴⁷ Z. Sudolski, *Kraśiński–Tasso*, „Miscellanea Łódzkie” 1 (13) 1995, s. 24: „Nie przypadek też, iż w okresie preromantyzmu poemat Tassa-Kochanowskiego zostaje aż trzykrotnie wznowiony: w roku 1818 (Połock), 1820 (Wrocław) i 1826 (Wilno). Mimo to jednak Franciszek Malewski miał duże kłopoty w zdobyciu egzemplarza *Gofreda* dla Mickiewicza, który prosił o to wiosną 1820 roku; życzenie to spełnił dopiero w rok później”. Por. J. Rusz-

stiumie heroicznym – poświadczają *Żywila. Powiastka z dziejów litewskich*, potem *Grażyna*, nawet miłosna IV cz. *Dziadów*.

Wilno i wielkie tematy Mickiewicza. W poezji filomackiej odnajdujemy źródła najistotniejszych tematów dojrzałego Mickiewicza, które przenikały doń również z mniej lub bardziej udatnych pism kolegów: temat napoleoński – jak w Czeczota *Dumie nad mogiłami Francuzów*, roku 1813 za Wilnem przy drodze, do Nowogródka prowadzącej, pogrzebionych; tematy apokaliptyczne – w tym samym utworze znajdziemy godny prawie *Reduty Or-dona* passus: „Pomnij, rodzie morderczy, że Ten niepojęty, / Co skonął na Gulgocie, na krzyżu rozpięty, / Zstąpi na wielką ziemię, ogniami strawioną, / Którą połknie w rozprochach czczość w niezmierne łono, / Wśród wichrów, co ją zerwą z odwiecznej posady, / Waląc na nią gasnących planet miryady” (I, 18); temat etnogenezy Polaków – w *Śpiewie o Lechu* Pietraszkiewicza mamy oto wywód dziejów „Sławian” od epoki dzieci natury do ludu historycznego, podejmującego wędrówki (powróci to potem w *Pierwszych wiekach historii polskiej* Mickiewicza); temat profecji – w tymże utworze znajdujemy jeszcze dość nieporadną wieszczbę „przyszłości walecznych Sarmatów”, zakończoną optymistycznym zawołaniem, „że świetne błysną nadzieje” (I, 165); temat miłosny – tu dałoby się przywołać dziesiątki przykładów afektacji i miłostek; temat teodycei i historiozofii – wiersze historyczne filomatów pokazują, jak z wolna zainteresowania historyczne, rozbudzone przez profesorów (Lelewel), przeobrażają się w głębsze pytania historiozoficzne i pytania natury filozoficznej, a nawet teologicznej: *unde malum?*; temat poety i poezji – wybitnie uzdolniony Adam stanowi dla innych filomatów *sanctissimum*, gdy inni, jak Józef Jeżowski, widzą siebie i „niemym w śpiewaniu, i w darach ubogim” (I, 116); już wkrótce to dobre samopoczucie pierwszego liryka zgaszają pytania o pychę poety, zło oraz milczenie Boga.

Pożegnania. Nad Wilnem Mickiewicza kładzie się – naturalny w innych okolicznościach – cień nieuchronnego końca. Poeta zna już oścień śmierci; 26 maja 1820 roku umiera kolega filomatów Adam Dziewiątkowicz, pozostawiając pożegnalny wiersz-list z proklamacją nadziei: „A choć śmierć sił żywotnych ostatki już zrywa, / Wyraz «Przyjaźń» z ust skrzepłych jeszcze się dobywa” (I, 115). To ostateczne pożegnanie, lecz melancholia rozstania nie więzy tej «Przyjaźni» nieustannie. Gdy jadą do domów, gdy wyjeżdżają na dalsze studia, jak Malewski i Marian Piasecki w listopadzie 1821 roku. Ten ostatni zresztą, Krzemieńca mieszkaniec, da asumpt do sporu i porów-

kowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996, s. 9-66 [o recepcji Tassa].

nań „By Krzemieniec i Wilno stawić w równowadze” (II, 381). Żegnają się górnice: „Co znajdziesz użytecznem, a nasz grunt polubi, /Przysyłaj: niech i Polska dobrem się pochlubi” (II, 383), lecz na nich samych spadnie nagła i „durna” klęska końca utopii – śledztwo. Zarazem będzie to tej «Przyjaźni» próba i uświęcenie ostateczne, po którym zmartwychwstaną jako ludzie dorośli. Wilno będzie ich utopijnym Miastem Słońca, źródłem idei, ale i miastem więziennych katakumb klasztoru bazylianów, które urosną, a w końcu zmitologizują się do nadwileńskich wymiarów i znaczeń.

Mniej wzniośle niż w *Dziadach*, lecz boleśniej ton pożegnań zabrzmi w wierszu *Wspomnienie* Michała Rukiewicza, gimnazjalisty białostockiego pochodzącego z Hoźni, potem studenta uniwersytetu wileńskiego, szwoleżera napoleońskiego odznaczonego legią honorową, który po kampanii 1812 roku, podjąwszy znów przerwane studia, związawszy się z filomatami, został przez kogoś wydany, trafił do więzienia, skąd zwolniono go z braku dowodów. Potem raz jeszcze w Zawykach na Białostocczyźnie podejmuje działalność konspiracyjną. Wydany po raz drugi, został wcielony siłą jako szeregowiec do wojska po 1825 roku, po czym przepadł w interiorze rosyjskiego imperium⁴⁸. Jeszcze w epoce filomackiej żegnał i wspominał: „pełne projektów zabawy”, „Batora szkołę”, „zbiór na Jagiellońskim polu”, by – trochę jak Brodziński w słynnym wierszu *Żołnierz nad rzeką Moskwą w roku 1812* – dać proroczą wizję całkowitego wykorzenienia z rodzimej, podlaskiej i wileńskiej, przyjacielskiej wspólnoty:

Obcy mnie piasek zaślani,
Obcy kamień na wezłowie,
I nikt łezki nie uroni,
I „wieczny pokój” nie powie.
Jeszcze z zimnego sklepienia,
Gdy się ziemia w ziemi skończy,
Gdy się duch z duchem połączy,
Pójdą do was me westchnienia,
Ze mną tylko te wspomnienia. (I, 224)

⁴⁸ Według współczesnych ustaleń, Rukiewicz „zesłany na Sybir, osiadł we wsi Kotkino w okręgu irkuckim” (cyt. za: *Archiwum Filomatów. Listy z zesłania*, t. II, *Krąg Tomasza Zana, Jana Czczota i Adama Suzina*, zebrał, opr. i wstępami opatrzył Z. Sudolski, Warszawa 1999, s. 176. O losach filomatów zob. J. Borowczyk, *Rekonstrukcja procesu filomatów i filaretów 1823–1824. Historia śledztwa przeciw uczestnikom konspiracji studenckich i młodzieżowych w Wilnie oraz w Wileńskim Okręgu Naukowym*, Poznań 2003; M. Cwenk, *Onufry Pietraszkiewicz. Biografia zesłańca*, Lublin 2006; jako kontekst: W. Śliwowska, *Ucieczki z Sybiru*, Warszawa 2005.

I dlatego, by mieli co wspominać w godzinie próby, samotności i śmierci, trzeba im przyzwolić na tę wileńską Arkadię, na lata bez troski i trosk małych, emocji „konspiratorów”, roz pogodzone raz po raz przez ich małe dionizje, podczas których przynajmniej jeden z nich nauczył się pisać wiersze, jak nikt przed nim w polskiej poezji.

4. Zima miejska – zima wileńska

Miała Warszawa już w XVII wieku swój słynny *Gościniec abo krotkie opisanie Warszawy* Adama Jarzębskiego. W przeciwieństwie do „historycznego” Wilna posiadała jednak także złośliwy konterfekt miasta prowincjonalnego, o którym „mało można mieć wspomnienia w historii narodu polskiego”;⁴⁹ miasta „sfrancuziałego”, kosmopolitycznego, a także robiącego niemiłe wrażenie na cudzoziemcach⁵⁰. Dla Mickiewicza patrzącego z oddali mogła być więc przestrzenią stereotypów albo miejscem, którego obraz kształtują bieżące wydarzenia: powstania, manifestacje, ale i warszawskie echa jego poezji. Inaczej – Wilno. Po filomackich wierszach-żartach przyszła pora na, jak najbardziej poważny, debiut poetycki, na *Zimę miejską* opublikowaną w 1818 roku w „Tygodniku Wileńskim”.

Nie miał ten wiersz szczęścia u interpretatorów. Pominęto go w antologii poezji wileńskiej *Tobie Wilno*, choć nawiązywało do niego wielu późniejszych entuzjastów pamięci o mieście⁵¹. Podkreślających choćby, iż to rzadki przypadek Mickiewiczowskiej deskrypcji zimy. Utwór miał zresztą nosić pierwotnie tytuł *Powaby zimy. Opisanie*. Nie podobał się też krytykom. Kleiner widział w nim „wyczelowany płód chłodnej muzy”, „stanowisko amoralne względem używania życia” i skreślony „bez gniewu satyryka”

⁴⁹ F. S. Jezierski, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadla zebrane*, w: tegoż, *Wybór pism*, opr. Z. Skwarczyński, wstęp J. Ziomek, Kraków 1952, s. 293. Jeszcze w 1889 roku Maria Konopnicka w wierszu *Warszawa* pisała o stolicy tak: „Warszawo, Warszawo, ty czerwieny grodzie! / Obrano cię niegdyś królową w narodzie. / Nie obrano ciebie dla twojej urody, / Jeno dla tej Wisły, dla tej Białej Wody...” – cyt. za: tejże, *Poezje wybrane*, opr. A. Brodzka, Warszawa 1960, s. 132.

⁵⁰ Por. L. Dembowski, *Moje wspomnienia*, Petersburg 1898, t. I, cyt. za: *Dywan warszawski z dawnych kronik wątku Antoniego Uniechowskiego utkany*, Warszawa 1969: „Język francuski, tańce francuskie zapanowały [w Warszawie – J. Ł.] wszechwładnie. Obiady zaczęto jadać o piątej i zaprowadzono nieznane u nas *déjeuners à la fourchette*. Kuchnia nawet francuska rugowała polską i barszcze, kapuśniaki i bigosy w kąś się pochowywały.”

⁵¹ Por. np. w antologii *Tobie Wilno* (dz. cyt.) wiersze: W. Hulewicz *Zima wileńska* i M. Łotockiej *Wileńska ballada zimowa*.

obraz „próżniaczego żywota bogatej młodzieży, spijającej wielkomiejskie czary rozkoszy”⁵². Z kolei Jan Tański dostrzegł był tutaj „literacki policzek” wymierzony próżniaczemu życiu młodych. Stefania Skwarczyńska, dopatrzwszy się „heroikomiczności”, wypatrzyła w nim jeszcze „ośmieszenie sybaryckiego, beztreściowego życia”⁵³. Nie lepiej oceniono poetycką sztukę debiutanta: już Maria Konopnicka twierdziła, iż jest ona „cała na bazie stylu Trembeckiego toczona”, a Mieczysław Giergielewicz dodawał, że „uczeń starał się prześcignąć mistrza”⁵⁴. Apogeum tendencji krytycznych stanowi wszakże stosunkowo niedawna konstatacja badacza, przekonanego, że ten „zresztą bardzo udatnie wykonany poetycko” wiersz o zimie, a więc „o czymś bardzo ponurym dla Mickiewicza”, artykułuje „konceptję poezji jako kłamstwa”: „Poezja – mówi dziewiętnastoletni Mickiewicz [...] – jest kłamstwem, pięknym kłamstwem i powinna być pięknym kłamstwem”.⁵⁵ Którą to rzekomą „konceptję” poeta miał potem – dodaje uczony – odrzucać, uznając *Zimę miejską* „za wiersz nieważny i niebyły”? Sądy te muszą uznać za nieporozumienie.

Po pierwsze. Jest to wiersz o „zimie miejskiej” w Wilnie, o mieście wprawdzie w tytule nie wymienionym, ale wyraźnie przez wspomnienie o „Wiliji zwierciadłach” przywołanym. W żadnym innym takim mieście – dużym, ludnym – poeta jeszcze wtedy nie był. Przeto sam fenomen „miasta”, tego ruchliwego i gwarne go kosmosu narzucał mu się nieodparcie. I znalazł pokwitowanie w debiucie.

Po drugie. To wiersz debiutanta, kogoś z prowincji, aspirującego do wysokiej kultury literackiej stolicy, kultury klasycystycznej. Trudno więc oczekiwać, by starający się o obecność na Parnasie nastoletni poeta ulegał pokusom satyry środowiskowej lub „małego realizmu” w opisie miasta. Łatwo zrozumieć, iż opisując „modną młodzież”, rosomakowe i sobolowe futra, „koniaki i poncze”, rozrywki bogatej młodzieży, on sam imaginacyjnie

⁵² J. Kleiner, dz. cyt., s. 95-96.

⁵³ J. Tański, *Mickiewiczowska satyra na mieszczan*, „Odrodzenie” 1946, nr 16/17; S. Skwarczyńska, „*Zima miejska*” Mickiewicza jako heroikomiczne „opisanie”, „Zagadnienia Literackie”, 1946, z. 2, s. 53-58.

⁵⁴ M. Konopnicka, *Mickiewicz, jego życie i duch*, Kraków 1898, s. 29; M. Giergielewicz, *Drogi Mickiewicza*, Londyn 1945, s. 12.

⁵⁵ *Mickiewicz czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*, Warszawa 1994, s. 52-54. Zupełnie, na szczęście, inną sugestię formuluje A. Poprawa: „(...) czy w tekście Mickiewicza nie kryje się jakaś zaskakująca fascynacja zimą, ciemnością, jakaś ucieczka od światła”. Tak, kryje się!

stawiał się niejako pośród tych krezusów salonowego życia⁵⁶. Nie mógł przecież opisywać w debiucie domowych niedostatków, przekładających się na jego wileńskie życie. Dopiero upewniwszy się o swych zdolnościach, przybywszy – jak cytowaliśmy za Odyńcem – zwierzęcy etap rozwoju, czyli klasycyzm, będzie mógł publikować *Ballady i romanse*, które i tak wywołają milczenie krytyki lub skandal. Dopiero potem – zachwyty.

Po trzecie. Dla rozumienia wiersza, dla zrozumienia niezwykłości tego oficjalnego przeżycia Wilna ważna jest nie szata mitologiczna – owa Cerera, Pluto, Charytki, Dryjady i Fauny – lecz: doświadczenie uwięzienia i wolności; dalej wyobrażenia czasu i związane z nimi wyobrażenia cyklów życiowych wsi i miasta; potem symbolika luministyczna [ciemność – światło]; w końcu ostentacyjne przyswojenie „wysokiej kultury”.

Kluczowe jest tu doświadczenie wolności, które przynosi Wilno jako miasto, ta nowa przestrzeń egzystencjalna przybysza; i klasycyzm jako znak przynależności do nowej przestrzeni estetycznej, a ostatecznie także do ideowej przestrzeni Oświecenia. Inicjacja w nową rzeczywistość staje się zarazem – może naiwnym nieco, ale prawdziwym wewnątrz – doświadczeniem wolności, uwolnienia, swobody. W pełni realizuje się ono dzięki zmienności pór roku, cyklu natury. Mickiewicz odrzuca klasyczny topos metamorfoz, przemian pór roku z premedytacją: „Przeszły dżdże wiosny, zbiegło skwarne lato /I przykre miastu jesienne potopy”. Więc: i wiosna, i lato, i jesień to pory źle tu notowane, gdy tymczasem w klasycznych realizacjach to zima, niczym śmierć, wieńczy cykl natury. Skąd ta zmiana u poety? Posłuchajmy: „Wię z i e n i słotą w domowej katuszy, / Dziś na s w o b o d n e gdy wyjrzem powietrze”. Zima uwalnia z domu mieszczan, zamkniętych przez szalony ruch powozów, przez słoty jesieni, bo teraz, zimą: „Londyński pojazd tarkotem nie głuży /Ani nas kręgi zbrojnymi rozetrze”. Wilno więc jakby ogromnieje, hiperbolizuje się w tym wierszu, jest rzeczywistym i prawdziwym przeżyciem ruchu, nieustającego gwaru wielkiego świata, kalejdoskopicznej zmienności, miejskiej cyrkulacji ludzi i zaprzęgów, przypominającej wielu metaforę krwi krążącej w organizmie miasta, a więc krwiobiegu. Bowiem, jak zauważa antropolog, miejska przestrzeń podlega od XVIII wieku „wszechwładnemu ruchowi”.⁵⁷ Na to zaś

⁵⁶ Por. wyważony sąd W. Borowego, w: tegoż, *O poezji Mickiewicza*, Lublin 1958, t. I, s. 33: „Nie jest to także bynajmniej parodia Trembeckiego, o jakiejś satyrycznej intencji uwydatnienia jego manieryzmów. Nie! to jest tylko żartobliwe rozwinięcie tematu *à la* Trembecki w charakterze *à la* Trembecki i przy zgęszczonym zastosowaniu ulubionych środków stylistycznych Trembeckiego, przede wszystkim metonimii.”

⁵⁷ R. Sennett, dz. cyt., s. 13 oraz 205-226.

szczególnie czuły musiał być przybysz z sennej prowincji. Gdzie wielkim wydarzeniem był raz w tygodniu w Nowogródku... targ.

Zimowe uwolnienie oznacza także marzenie o wkroczeniu do owego świata salonu, konwenansu, flirtu i rozrywki. Jest uwolnieniem fizycznym, bo ginie bariera ruchliwej, lecz błotnistej ulicy jesiennej. I jest doznaniem duchowej swobody. Będzie to tym bardziej widoczne, że Mickiewicz w tym wierszu o wielkim mieście Wilnie aż w czterech strofach odniósł się do życia wiejskiego. A *vita rustica* zimą na wsi to z kolei – coś by innego? – „uwięzienie”: „Lecz kogo siło dzisiejsze uwięzi, /Zmuszony widzieć /tyse gór wiszary, /Grunť dziki, knieję nagimi gałęzi /Niesilną zimne podźwignąć ciężary”. Zalety miejskiej zimy nie mają wiejskich odpowiedników. Tu właśnie widać, jak ten poeta z Nowogródka, tęskniący potem całe życie do rustykalnej wizji Litwy, zarazem wytrwały mieszkanić miast – jak odrywa się od dziecięcej ziemi mlekiem i miodem płynącej, jak zmienia się jej obraz w ikoniczną ziemię obiecaną i jak z wolna wrasta w przestrzeń miejską.

Nie można już żyć żywotem człowieka pocziwego Reja, cyklem natury *Sielanek* Szymonowica, ethosem ziemiańskim. Koniec, finalność, „ostatniość” świata poetyckiego, szlacheckiego ukazana w *Panu Tadeuszu* ma swą antycypację, początek już w *Zimie miejskiej*.

Wiesz zimą to w wierszu świat splećany przez nieuchronność pór dnia, prac wiejskich, świat ograniczony przez noc. Poranek, gdy „czarna noc rozrzednie”, oznacza pracę („każe wraz Ceres wczesny witać ranek”), ale też monotonię, gdy „smutnie ciągnie się minuta”. Jest to także wiersz o ucieczce ze wsi do miasta; o rejęradzie z dominium natury w świat kultury: „Taki, gdy smutna ciągnie się minuta, /Wreszcie zmieniony kraj porzuca z żalem /I dając chętnie Cererę za Pluta, /Pędzi wóz ku nam ciężarny metalem”⁵⁸. Pędzi ku „gościnnym podwojom”, oferującym atrakcyjną strukturalizację czasu i przestrzeni miasta. Tu, sugeruje podmiot mówiący wiersza, gdy jeszcze „nieba średnie” śpię, przedpołudnie spędzam z „modną młodzieżą”, bo „rozmową bawim się wesołą”. A gdy nastaje „chwila dwunasta” „do ślińskiego wstępuję powozu”, by udać się na spotkanie proszone, oddać rozkoszom konwersacji, flirtu, stołu, grom. Wiesz z kolei to nieznośna nuda wie-

⁵⁸ Por. celne sądy badacza: Z. Jaroński, *Posłowie do: Doświadczenie prowincji w literaturze polskiej w II połowie XIX i XX wieku*, pod red. E. Paczoskiej i R. Chodźko, Białystok 1993, s. 127: „Prowincja i centrum nie są tylko przeciwstawne. Między nimi odbywa się ciągła wymiana. Są tacy, którzy z centrum spływają na prowincję: lekarze, adwokaci [...]. Społecznie ważniejszy był zawsze kierunek inny: ku centrum. Właśnie na prowincji, częściej niż w zgiełku metropolii, rodzą się wielkie talenty, dziewczyny o olśniewającej urodzie, zuchwałe zamiary”.

czorów zimowych, gdy można tylko siedzieć w rodowym gnieździe i – czekając na święta, pracując – korzystać z bogactw domowej spiżarni. Nie było to już atrakcyjne życie dla pokolenia Zanów, Czeczotów, Mickiewiczów. Dlatego nie rodzice, ale oni, ci młodzi chronią się w „rzeźbą i farbą odzianym przybytku”, w Wilnie⁵⁹. Tu noc jest dobrodziejstwem („Nareszcie słońce zniesione zagasło, /Rozsiewa mroki dobroczynna zima”), tu zima daje życiu szansę trwania po zachodzie słońca, bowiem cywilizacja oświeśla miasto także po zmroku („A gdy noc ciemne rozepnie zasłony /I szklannym światłem błysną kamienice”). Cywilizacja miejska przedłuża ruch, przedłuża radości dnia doznaniem nocnego pędu oraz gwaru („Młodzież dzień kończąc wesoło spędzony, /Tysięczną sanią szlifuje ulice”).

Interpretator wiersza dostrzegł w tym kłamstwo, bo „młodych ludzi, którzy chodzili w rosomakowych czy sobolowych futrach, było w Wilnie naprawdę bardzo niewiele”⁶⁰. Posłuchajmy tedy naocznego świadka. Prawda, że osoby ze sfer wyższych. Doprawdy zgodność relacji pamiętnikarki z wizją poety dowodzi, iż jeśli nawet w wysokim świecie bywał rzadko, to jego życie potrafił opisać. Relacja Gabrieli z Güntherów Puzyniny o Wilnie w 1822 roku:

Miasto było ludne, świetne, zamożne, ożywione teatrami, koncertami, balami i obiadami. W tym wszystkim i młodzież ucząca się brała udział. Oprócz prozownych zebrań, co wieczór można było się wesoło zabawić, przyszedłszy gdziekolwiek ze zwyczajną wizytą. Tak wszyscy byli zajęci we dnie, że nawet wizyty, będące później w modzie w południowe godziny, rozpoczynały się wtedy równo ze zmrokiem, trwając do północy, co bardzo ożywiało ulice, nie potrzebujące oświetlenia, bo ze wszystkich okien wesoło biło światło. Ciche dziś ulice miasta Wilna huczały natenczas od nieustającego nawet nocą turkotu: bo, oprócz przybyłych ze wsi, każdy z mieszkańców miasta, choćby mało dostatni, miał swój własny pojazd – ⁶¹.

Dodaje autorka, że „na balach było pełno mundurów akademickich, wszędzie im byli radzi.” Z jednym wyjątkiem: „salonu pani gubernatorowej cywilnej Hornowej.” To były za wysokie progi. Także dla Mickiewicza wówczas.

⁵⁹ Mickiewicza identyfikuje się potem z mitologią kresową. Tymczasem *Zimą miejską* odcinał się on – poprzez Trembeckiego także – od prowincjonalnej manieri językowej. Jawi się tu jako uniwersalista.

⁶⁰ *Mickiewicz czyli wszystko...*, dz. cyt., s. 52.

⁶¹ G. z Güntherów Puzynina, *W Wilnie i w dworach litewskich. Pamiętnik z lat 1815–1843*, wydali A. Czartkowski i H. Mościcki, Wilno 1928, reprint: Kraków 1990, s. 37 i 46.

Przypuśćmy jednak nawet, że to Puzynina skonstruowała wspomnienie Wilna na podstawie *Zimy miejskiej*! Ale przecież: niczemu by wtedy jej realizacja nie przeczyła, przeciwnie, do opisu życia młodzieży dodaje fakty nowe: choćby tę powszechną otwartość salonów na świat uniwersyteckiej młodzieży. Ruchliwość, żywiołowość, gwar Wilna owoczesnego zaświadczaą wszyscy świadkowie tej epoki. Mickiewicz więc w tym nas nie okłamał, nawet jeśli sam nie należał do tych brylujących na salonach złotych młodzieńców.

Autor *Reduty Ordon*a napisał wiersz o Wilnie – jedynym takim w pełnym tego słowa znaczeniu „mieście”, jakie wtedy znał. Napisał wiersz o ucieczce z ziemiańskiej arkadii zimowej, z ciemności i uwięzienia, samotności w swobodny (może i próżniaczy nieco...) świat miasta, które nawet nocą wydobywa się z mroku. Musiał się miastem jednak zachwycić i pewnie trochę się go bał, nie należąc, jak jeszcze w 1855 roku bohater Turgieniewa, do tych, których rodzice zabierają ze sobą na studia do stolicy, chroniąc ich i czuwając⁶². W Wilnie dotknął nowoczesności: ruchu miejskiego, stylu życia i „nowoczesnej” literatury klasycystycznej, od której wkrótce po części uwolni Polaków. Poczuł się dorosły i wolny. Wolny także od religijności – w wierszu jej ni śladu. Przestrzeń, czas i obyczaj zostały zeświecczone. Jeśli jest tu jakiś pierwiastek metafizyczny – to związany z naturą, z zimą, bielą, skrzyżowaniem się śniegu, błękitem nieba, doznanie prawie ekstatycznej siły, otrzeźwienia, poczucia mocy, aktywności oraz witalności. Także poczucie mocy twórczej: „Tu wszystko czerstwi, weseli, zachwyca, / Czy ciągnę tchnienie, co się zimnem czyści, / Czy na niebieskie zmysł podniosę lica, / Czyli się śnieżnej przypatruję kiści.” I ta poezja skrzy się jak „zima”. Jest przystrojona klasycystycznym ornamentem, żywa, ale i chłodna.

Ruchowi sań, miejskiej cyrkulacji zimą odpowiada tu chłodny, wyrachowany ruch słowa złożonego, skomplikowanego jak labiryntowa przestrzeń miast. Widać w wierszu popis klasycystycznego rzemiosła, pod którym jednak łatwo odkryć prawdę doświadczeń prowincjusza, publikującego w Wilnie pierwszy wiersz. Nawiązując do Trembeckiego – jakkolwiek te nawiązania ocenimy – szukał przecież Mickiewicz poetyckich koneksji w świecie wileńskich klasyków. Wielkoświatowy blichtr jako temat powróci zaś u Mickiewicza – w prawdziwie satyrycznym wydaniu – jeszcze dwa

⁶² I. Turgieniew, *Ojcowie i dzieci*, przeł. J. Dąbrowa, Łódź – Wrocław 1947, s. 12: „W roku 1855 zawiózł syna na uniwersytet i mieszkał z nim trzy zimy w Petersburgu prawie nigdzie nie wychodząc.”

razy: gdy skreśli portret Hrabiego w *Panu Tadeuszu*, jak też w tajemniczym, późnym *Panu Baronie*⁶³.

To, co pokolenie „oświeconych” miało już za sobą – kulturową migrację, inicjację w świat nowoczesnych miast, wędrówkę z dworów na uniwersytety – oni, kresowi prowincjusze mieli przed sobą. I świadectwem także tego wstrząsu, ale i doznania wyzwolenia – może i nieco żartobliwym – jest *Zima miejska*. A potem, poznawszy zalety i mroki cywilizacji zurbanizowanej, będą już mogli się do miasta, *civitas diaboli*, dystansować, dawać jego złowieszczą wizję, tęsknić do słodkiej sielskiej Litwy.

Zima miejska to wiersz wyjątkowo konsekwentny w takim oto znaczeniu, iż stanowi świadectwo, wyraz najważniejszego wydarzenia pierwszego etapu doświadczeń Mickiewicza, jest poetycką konkluzją, podsumowaniem tego, co w tej epoce życia najistotniejsze, czyli przejścia ze świata kultury rustykalnej w świat kultury wielkomiejskiej. Jest zaświadczeniem Mickiewiczowskiej zgody na tę wieloznaczną – duchową, intelektualną, estetyczną podróż ze wsi do miasta, z prowincji do centrum, z nowogrodzkiej Sarmacji do wielkomiejskiej Utopii, z Nowogrodka do Wilna. Potem także: z Wilna w nieogarniony świat. W sensie estetycznym musiała to być najpierw podróż do klasycystycznego Paryża. Na romantyczny wojaż do Niemiec miał czas, przyjdzie ów czas wkrótce. Teraz trwa piękna, choć mroźna jak klasycystyczna poetyka zima. Nie wiejska – zima miejska.

5. Miasto jako przestrzeń symboliczna – emigrant

Zapytajmy: jak obraz Wilna i Litwy kształtował się po wyjeździe, zesłaniu Mickiewicza i filomatów? Mamy tu do czynienia – przynajmniej u autora *Grażyny* – z bogatym, wielofunkcyjnym kompleksem przedstawień.

Wilno symboliczno-mityczne. Ten typ przedstawień charakterystyczny jest dla wyobraźni nostalgicznej, takiej jednak, która zachowuje wciąż żywy obraz przestrzeni utraconej. Utrwała ona wtedy jeszcze rysy realne, topograficzne szczegóły, pamięć ludzi, miejsc oraz wydarzeń – lecz zarazem dokonuje już sakralizacji danych jej wyobrażeń. Ulegają one hiperbolizacji i uwzniośleniu. Wyobrażenia zaś nadbudowuje całą hierarchię sensów wyższych: u Mickiewicza będą to znaczenia religijne. Tak oto – na prawach tego typu mitologizacji – Polska staje się nową Ziemią Świętą w

⁶³ O *Panu Baronie* zob. M. Prussak, *Poezja i dym*, „Pamiętnik Literacki” 2005, z. 4; J. Ławski, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 2003, s. 452-457.

przedmowie do III cz. *Dziadów* (1832), filomaci to pokolenie ewangelicznych dzieciątek, które wymordować kazał Herod, czyli „Novossiltzoff”, co wszakże i tak zwiastuje Europie, iż w tej „główniej kwaterze katostwa w Wilnie, w stolicy naukowej prowincji litewsko-ruskich” pojawia się nowa światłość świata, *lux mundi*, „nowe światło na ziemi”, dopełniające mesjańskie obietnice Biblii⁶⁴. Na mocy takiej mitologii uczniowie białostockich i mozyrskich szkół – Sobolewski, Daszkiewicz, Kółakowski – a w końcu także studenci wileńscy, stają się „narodowej sprawy męczennikami”, apostołami światła, głoszącymi nawet za cenę życia prawdę aż po bezkresy Sybiru.

Nic tedy dziwnego, że i realna „ulica ostrobramska” oraz „klasztor księży bazylianów, przerobiony na więzienie stanu” stają się więzieniem stworzonym przez Heroda, ale i kuźnią ducha. Tu także, w Wilnie, dokona się Konradowe przesilenie, gdy logikę buntu i blasfemii zastąpi ewangeliczna pokora i mesjańska profecja księdza Piotra. Tu odbywa się kaźń i tu rodzi się nowy świat. Miasto zachowuje „pozory” miasta z roku 1824, lecz w istocie w całości jest przestrzenią symboliczną i aksjologicznie rozpołowioną na przestrzeń zła i przestrzeń dobra⁶⁵. Przy tym Wilno i Litwa włączone zostają w skomplikowaną architekturę historyczno-kulturowo-narodowośćową Rzeczypospolitej, która dzięki dobrowolnej unii była i miała pozostać jednością Korony, Litwy i Rusi. Stąd trzy różne miasta w *Dziadach*: Wilno, Warszawa i Lwów (*Widzenie Ewy*).

Jeszcze bardziej zmitologizowany obraz ziemie Polski zyskują w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832). Wpisanie w poetykę księgi (a nie „publicystyki”), w wymiar dzieła w części natchnionego, pozbawia je niemal zupełnie rysów rzeczywistych. Jako część przypowieściowego wykładu historiozofii mesjanistycznej stają się elementem figuralnego

⁶⁴ Cytaty z III cz. *Dziadów* za: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. III, *Utwory dramatyczne*, opr. S. Pigoń, Warszawa MCMXLIX, s. 121-127.

⁶⁵ O historycznym Wilnie Mickiewicza i filomatów zob. klasyczną pracę: H. Mościcki, *Wilno i Warszawa w „Dziadach” Mickiewicza. Tło historyczne trzeciej części „Dziadów”*, Warszawa 1908. Także: A. Piroczkinas, *Litewskie lata Adama Mickiewicza*, przeł. B. M. Białostocka, Warszawa 1998. O relacji historia – kreacja poetycka por. J. Borowczyk, *Proces filomatów a scena więzienna „Dziadów części III”*, w: *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Grodno-Nowogródek 12-17 maja 1997 r. w 5 księgach*, red. S. Makowski i E. Szymanis, t. I, Warszawa 1999, s. 151-164. Zob. także hasła *Litwa, Wilno* w: *Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. K. Górski i S. Hrabec, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962–1983; A. Witkowska, J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001.

wykładu dziejów⁶⁶. Polska i Litwa zjednoczone prefigurują jedność całej Europy. Polacy to następcy apostołów, ale również poprzednicy powszechnej pielgrzymki ludów ku Bogu i wolności, którą ucieleśniała Rzeczpospolita. I w *Dziadach*, i w *Księgach* między „wysokim niebem” Opatrzności, Boga a „niską ziemią”, historią mediują niezawodnie pośredniczka i pocieszycielka, Pani Ostrobramska⁶⁷ i cały zastęp świętych patronów ziem polskich: św. Stanisław (Polska), św. Kazimierz (Litwa), św. Jozafat (Ruś). W tym typie mesjańskiej mitologizacji słowo – świadomie – ztraca związek z historyczną, pełną sprzeczności rzeczywistością, nabierając wymiaru sakralno-postulatywnego: „Alboż kłóci się Litwin z Polakiem o granice Niemna, i o Grodno, i o Białystok”⁶⁸. Jak pokazuje historia – kłócą się. Lecz w *Księgach* Wilno jest przede wszystkim stajenką, w której rodzi się przyszłe wybawienie, i ziemią męczenników-filomatów: „Przez męczeństwo młodzieńców Litwy zabitych kijami, zmarłych w kopalniach i na wygnaniu, / Wybaw nas Panie.” O ile w III części *Dziadów* realia, symbole, wymiar historyczny i kreacyjny jeszcze kontaminowały się oraz przenikały, o tyle w *Księgach* imperatyw głoszenia prorockich prawd sprowadza wszystko do binarnego (zło – dobro) układu symboliczno-mitycznej czasoprzestrzeni.

W *Dziadach* Wilno jest jeszcze w dużym stopniu pamięcią i wspomnieniem; w *Księgach* staje się celem i postulatem, Jerozolimą, do której zawiedzie pielgrzymów *Sapientia Aeterna*. Mickiewicz tworzy w obu mesjanistycznych dziełach bardzo oryginalną mitotopografię. Szkicuje w wyobraźni mapę Rzeczypospolitej, na której osadza symboliczne centra, duchowe ośrodki idealnego świata, wskazujące na niepodzielność, jedność wszystkich dawnych ziem polskich. Wilno odgrywa na tej mapie rolę jednego z trzech najważniejszych miast-symboli. Mapa owa ma odniesienie do map rzeczywistych, którymi na emigracji Mickiewicz się interesował, lecz jej najważniejsze sensy odsłaniają się w innym wymiarze. Mitycznym – wtedy owe miasta-symbole, miejsca-symbole w pionowej strukturze wyobrażenia stają się polskimi, litewskimi, ruskimi Jerozolimami, szerzej: mesjanistycznymi miejscami świętymi. Mapa symboliczna – oparta na realnej mapie dawnej Polski – staje się jako przejaw mitotopografii Całością o charakterze

⁶⁶ Zob. Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962.

⁶⁷ Znaczenie tego typu „wstawiennictwa” – por. A. Läßle, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, przeł. K. Wiśniewska OSB, Warszawa 1991, rozdział: *Maryjność w świetle psychologii rozwojowej*.

⁶⁸ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i komentarz M. Grabowska, Warszawa 1986, s. 97-98 oraz 112.

symbolicznym, wyobrażeniem idealnej ojczyzny utraconej i odzyskiwanej. Zacierają się w niej wszelkie historyczno-polityczne granice, choćby te między Koroną a Litwą. Jedyna granica, jaka na niej zostaje oznaczona, to granica Polski i świata zewnętrznego, tego, co swojskie, nasze, idealne – i tego, co obce, wrogie, zewnętrzne wobec Całości.

Jeszcze innego typu mitologizacje odnajdujemy w *Panu Tadeuszu* (1834), tym dziele, które, jak Mickiewicz uważał, zwiodło go z głównej trasy mesjańskich czynów. Pamięć wileńskiej przestrzeni uwalnia się tu od doraźnych dyrektyw mesjańskich, cierpiętniczo-martyrologicznych doznań. Wyobrażenia kreuje więc wizję kraju lat dziecińczych, gdzie jak na ikonie, święty i idealny wymiar noumenalny przebija przez fenomenalną powierzchnię zjawisk. Oczywiście, daje poeta wizję mitu fundacyjnego Wilna, odwołując się w Księdze IV *Dyplomatyka i łowy* do historii Rzymu, do rzymskiej wilczycy, która wykarmiła Romulusa⁶⁹. Jest to u Mickiewicza mit genezy miasta o wydźwięku bohaterskim i to jeszcze gloryfikującym... myślistwo⁷⁰. Dzika Litwa – trochę jak z *Lokisa* Prospera Merimee – wydaje oto herosów od początku związanych tajemną więzią z Opatrznością⁷¹:

I zbudzony [Giedymin – J.Ł.], za bogów rozkazem wyraźnym
Zbudował miasto Wilno, które w lasach siedzi
Jak wilk pośrodku żubrów, dzików i niedźwiedzi.
Z tego miasta Wilna, jak z rzymskiej wilczycy,
Wyszedł Kiejstut i Olgierd, i Olgierdownicy,
Równie myśliwi wielcy jak sławni rycerze,
Czyli wroga ścigali, czyli dzikie zwierzę. (IV, w. 10–16)

Tę zbiorową, „panatadeuszową” mitologię fundacyjną uzupełnia u Mickiewicza krótki – także mityczny – passus intymny. Wilno – ale jakże odmienione w stosunku do *Zimy miejskiej!* – powraca we wspomnieniu studenckich lat wieszczca:

Tadeusz, chociaż liczył lat blisko dwadzieście
I od dzieciństwa mieszkał w Wilnie, wielkim mieście,
Miał za dozorcę księdza, który go pilnował
I w dawnej surowości prawidłał wychował. (I, w. 618–621)

⁶⁹ Por. analiza „rekonstrukcji archaicznego mitu heroicznego”: M. Żmigrodzka, „*Anafielas*”, w: *Zdziwienia Kraszewskim*, pod red. M. Zielińskiej, Wrocław 1990, s. 51–64.

⁷⁰ Zob. W. Dynak, *Świat łowiecki w „Paniu Tadeuszu”*, w: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1993, s. 306–328.

⁷¹ Porównanie jakiegoś miasta do Rzymu ma najczęściej inny sens niż u poety. Akcentuje wtedy przepych i wielkość „nowych Rzymów”, np. Londynu (zob. R. Sennett, dz. cyt., s. 253–259).

Surowy preceptor, reguły staropolskiej pedagogii, patriotyzm, miłość przyrody i pobożność – nie zdołało to jednak poskromić chłopca, co „niemalą miał chętkę do swawoli”. Wilno staje się tu może nieco ironicznym „wielkim miastem”, ale to wyrażenie oddaje przecież skalę zdziwienia miastem, tą metropolią, jakie przeżywać musiał poeta, jakie opisać, inaczej, w *Zimie miejskiej*.

W kolejnych odstonach Wilno ulega u Mickiewicza, podobnie jak Litwa, upolitycznieniu, polityzacji. Mit funkcjonalizuje się. Z dziedziny sakrum przechodzi w sferę polityki. Warto w tym miejscu raz jeszcze powiedzieć, że przesadą jest teza o zapiekłej „antywarszawskości” Mickiewicza i rzekomej tylko idealizacji Wilna. W wykładach w Collège de France znaleźć można tyleż samo głosów krytycznych o Koronie, co o Litwie. Ostrze krytyki poety mierzy jednak rzeczywistość w krytykę warszawską, o czym opinię ugruntuje potem Odyniec. Polityków poeta chłostuje na równi, przeciwstawiając na przykład stołecznego J. U. Niemcewicza litewskim serwilistom: „Politycy owych czasów, zwłaszcza na Litwie, poczynali oswajać się z panowaniem Rosji, chcieli tylko zachować szczątki narodowości polskiej. Niemcewicz odrzucił wszystkie te propozycje [...]”⁷². Inna rzecz – że Mickiewicz buduje teraz w poezji i w wykładach mitobiografie heroiczne, którymi ozdabia i Koronę, i Litwę. Warszawa ma więc bohaterskiego szewca Jana Kilińskiego (1760–1819) i herosa, który przeżył swą poetycką śmierć z *Reduty Ordona* (1811–1886). Litwa otrzymuje generała Jakuba Jasińskiego (1759–1794) i niezłomną dziewczycę Emilię Plater (1806–1931) w *Śmierci pułkownika*. Dodajmy do tego reprezentujących różne ziemie zesłańców syberyjskich⁷³. W opisie patriotycznej gorączki czy tematu zdrady Mickiewicz raczej łączył, niż dzielił prowincje polskie. Wskazywał ich wspólne troski i także klęski takie, jak zdrada.

Tematem nieco pomijany, a może wstydliwym, jest to, że poeta próbował pokazać także Wilno zdradzieckie, Wilno szubrawców,

⁷² A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, przeł. L. Płoszewski, wybór, wstęp i opr. M. Piwińska, Kraków 1997, t. II, s. 100, kurs II, wykład XXI. Zauważmy przy okazji, że i w wymiarze spojrzenia na heroiczne biografie Norwid był potem całkowitym przeciwieństwem Mickiewicza. Por. K. Świegocki, dz. cyt., rozdział: *Przeciwko romantycznemu heroizmowi*, s. 120–123. Osobiście pozostają jednak w ocenie tych biografii po stronie Mickiewicza (choć nie przeciw Norwidowi).

⁷³ Poeta w wykładach szczegółowo omówił dzieło generała J. Kopcia wydane w 1837 roku we Wrocławiu: *Dziennik podróży Józefa Kopcia przez całą wzdłuż Azję, lotem do portu Ochocka, Oceanem przez Wyspy Kurylskie do Niższej Kamczatki, a stamtąd na powrót do tegoż portu na psach i jeleniach*.

kreatur niegodnych tego miejsca. By to uczynić – a znaczy to przecież: naruszyć sakralny wymiar miasta, ale i tę przestrzeń oczyścić – odwołał się do wydarzeń z XVIII-wiecznej przeszłości. Nie szargał w ten sposób pamięci miasta, które t e r a z cierpi, lecz ukazał moment inkarnacji zła w dzieje przed epoką, kiedy Wilno stało się Arkadią i Golgotą młodości. W pisanym pod koniec 1836 roku francuskim dramacie *Jakub Jasiński czyli dwie Polski*, zachowanym w ułamku, kreuje poeta dualistyczny układ postaci. To, co sarmackie, przeciwstawia się temu, co obce i kosmopolityczne. Pokazuje Wilno zdeprawowane, oddane w ręce takich figur, jak biskup inflancki Józef Kossakowski, sfrancuziały labuś, któremu szlachetny Stanisław wyrzuca: „Na strojach kobiecych nie znam się tak dobrze jak Wasza Eminencja”. Polskę dobrą reprezentuje panna Klara (imię!) „w czarnym stroju polskim, w rogatywce z kitką”, do której wierny sługa, opisując Wilno i namawiając ją do ucieczki na wieś, przemawia tak:

Ale jeżeli wolno mi doradzić Pani... wracajmy razem, rzućmy to d i a b e l s k i e m i a s t o . Po prawdzie, tak mi zda się, jakbyśmy zabrnęli w jakieś tr z ę s a - w i s k o , a wszystko, co widzimy naokół, jakby było jednym c z a r t o w s k i m m a m i d ł e m , jakimś s z t u c z n y m W i l n e m ... gdyby nie te kościoły i krzyże, które widzę⁷⁴.

Trwa więc archetyp świętego miasta, ale na nim i nad nim rozpleniło się zło. Dopowiedzmy: biskupa Józefa Kossakowskiego (1738–1794), jednego z wodzów Targowicy, powiesił lud Warszawy. Jego brat Szymon Kossakowski, hetman targowiczanin, zawisł na szubienicy w tymże 1794 roku w Wilnie⁷⁵. Do tej postaci nawiązał Mickiewicz w pisanym pod koniec życia, polskim dramacie [*Jasiński*]. Akcja dzieje się w pałacu biskupa inflanckiego, zdrajcy, „nad brzegami Wilii, w roku 1794”, ukazany jako otchłań zaprzędaństwa i jurgieltnictwa. Hetman Kossakowski był zresztą najpierw generałem lejtnantem armii carskiej, a potem sam ogłosił się hetmanem, co też Mickiewicz podkreślił.

W *Konfederatach barskich* piętnem zdrady poeta naznaczył także krakowski salon. Jakby dla sprawiedliwości Wilno było więc także raną, bolesnym kompleksem wyobrażeń, o którym świadomie zaczął pisać autor *Noclegu*,

⁷⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. III, wydanie cyt., s. 415.

⁷⁵ Józef Kossakowski był zdolnym komedio- i powieściopisarzem, autorem *Księdza Plebana* (1786) i *Obywatela* (1788). O zdradzie narodowej – por. D. Łukasiewicz, „Niemieckie psy” i „polskie świny” oraz inne eseje z historii kultury, Gdynia 1997, rozdz. Człowiek-zdrajca, s. 245-260. Uzasadnienie wyroku, egzekucja i udział w niej Jasińskiego – zob. Z. M. Zachmacz, *Jakub Jasiński. General i poeta. Nad biografią i tekstami*, Warszawa 1995, s. 38-41.

tego okrutnego wiersza, gdzie bodaj po raz pierwszy rozliczał zdrajców Litwy (Prusaka i Żyda) i Polski (Francuz na usługach Moskali).

Od mitów i antymitów przeszedł wreszcie Mickiewicz, apologeta czynu, do takiego ukazywania Wilna i Litwy, które miało doraźny, publicystyczny wymiar. Im mniej „poetyzował” i „mesjanizował”, tym częściej reagował poeta na wydarzenia w kraju. W roku 1833 na wieść o wprowadzeniu do szkół litewskich zaaprobowanej przez serwilistę biskupa Jędrzeja Kłagiewicza broszury *Katechizm o czci Cesarza wszech-Rosji, czyli objaśnienie czwartego przykazania boskiego*, Mickiewicz z oburzeniem pisał w „Pielgrzymie Polskim”, że „urzędowie przyznano Mikołajowi bóstwo i ojcostwo Polski”. „Ciekawa rzecz – ironizował – kto jest matką; zapewne Austria lub Prusy”⁷⁶. Artykuł *Katechizm o czci cara drukowany w Wilnie* w ostrych słowach piętnował duchowieństwo, ogarnięte „bałwochwalczą królomanią”. Inny przykład – gdy w 1855 roku państwa zachodnie posłały eskadrę okrętów na Bałtyk, Mickiewicz, wcielając się w rolę stratega-analityka, opracował *Notę o położeniu Rygi jako podstawy działań wojennych na wybrzeżach Bałtyku*, planując sojuszniczy desant wojsk, aplikując politykom zachodnim iluzoryczną wizję krain bałtyckich. O Litwie pisał:

Co do Litwy, to powstanie na pierwszy strzał armatni. Wszak to ta sama Litwa po dziś dzień, która podczas wojny roku 1831 pierwsza chwyciła za broń i toczyła z Rosją wojnę ludową z taką zaciętością. Powstaniu litewskiemu brakowało jednak naówczas punktu oparcia, warownego obozu, dowódców. Wszystkie te korzyści znalazłoby ono w razie zajęcia Rygi przez armie sprzymierzone⁷⁷.

Polityka romantyczna graniczy z pięknoduchostwem albo szaleństwem. Optymizm zawodził. Strzały padły, ale zaprzysiężone armie zdobyły tylko skaliste, lesiste, prawie bezludne, zamieszkane przez Szwedów Wyspy Alandzkie u wybrzeży Finlandii. W Wilnie – bez desantu – panował imperator.

Mówienie o Mickiewiczowskim świecie w kategoriach polityki winno mieć jednak swoje ograniczenia. Jest ona bowiem dziedziną nadużyć, nacjonalistycznych uroszczeń tak horrendalnych, jak twierdzenie poety rosyjskiego Fiodora Tiutczewa, który w roku 1870, przejeżdżając przez Wilno, sławił „rosyjskie Wilno starodawne”⁷⁸. Spór o Wilno miał jednak przecież powrócić

⁷⁶ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. VI, *Pisma prozą*, część II, opr. L. Płoszewski, Warszawa MCML, s. 108-109.

⁷⁷ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. XIII, *Pisma różne*, opr. L. Płoszewskiego, Warszawa MCMLV, s. 136.

⁷⁸ Por. J. Orłowski, *Z dziejów antypolskich obsesji w literaturze rosyjskiej*, Warszawa 1992, s. 128: „Przejazd przez Wilno w roku 1870 natchnął Tiutczewa do stworzenia wiersza *Nad rosyjskim Wilnem starodawnym* (sic!). Pisał w nim o błądzącym jeszcze w tym mieście

w całym XX wieku. Jak na ironię dziejową przystało, wygrał go najsłabszy potencjalnie i bezbronny uczestnik: Litwa. Inna jednakże niż ta, którą wyobrażał sobie poeta...

6. *Topos i ethos Litwy*

Wielkie epoki, w których szaleje historia, przesuwając granice, zrównując z ziemią państwa, wykorzeniając miliony, prędzej czy później wydają melancholiczne, liryczne westchnienia po miastach żywych i martwych, po utraconych realnie i odzyskiwanych miasteczkach. W takim znaczeniu każdy długo żyjący świadek podobnej epoki ma swój Nowogródek, swoje Wilno⁷⁹. Utracone – odzyskane, unicestwione – wskrzeszone. Mickiewicz jakby inaczej: nigdy nie nawiedza go myśl o muzeum ziemi ojczystej. Cała jego filozofia czynu to nie bezpłodne mędrkowanie, ale realny, tu i teraz, w jego własnym XIX wieku, podejmowany wysiłek powrotu na Litwę, do Polski takiej, jaką sobie wyobraził.

W wymiarze najgłębszym ojczyzna litewska i wileńska poety z Nowogródka ma dwa – ściśle ze sobą związane – wymiary: aksjologiczny i egzystencjalny. Jest Mickiewicz poetą miejsca, *toposu*, który utożsamia się z *etossem*, sferą wartości. Kształt *toposu* okazuje się krystalizacją najintymniejszego kanonu wartości i na odwrót. Miejsce i świat wartości – w perspektywie straty, wygnania – utożsamiają się, przeobrażają w ikoniczny obraz, idealną ikonę pamięci, ku której zdąża pielgrzym. Ukształtowany w dzieciństwie obraz wielonarodowego społeczeństwa, *ethnosu*, gdzie każdy zachowuje tożsamość, ale istnieją też możliwości bycia naraz w kilku kulturach lub międzykulturowej migracji – zostaje także rozbity. Ginie szlachecki *demos*. Sarmacki lud, warstwa szlachecka odchodzi w przeszłość w sposób naturalny, ale też za sprawą zaborcy. Lecz miejsce, *topos*, nie pustoszeje; *ethos*, kosmos domowych wartości nie znika. Litewski świat – w całym jego kształcie, w pełni zjednoczonych ze sobą: *toposu*, *ethosu*, *ethnosu* i *demosu* – restytuuje i przemienia wyobrażenia. Tak jest w *Panu Tadeuszu* i w *Księgach*. Tę metaforę poświadcza działalność poety, jego filozofia czynu.

widmach polskości i wyrażał radość, że niedawna przeszłość, czyli wspomnienie powstania 1863–1864, odeszła do królestwa cieni.”

⁷⁹ Myślę o takich świadectwach, jak: T. Venclovy, *Opisać Wilno*, Kraków 2005; tegoż, *Wilno. Przewodnik*, Vilnius 2001; O. Pamuka, *Stambuł. Wspomnienia i miasto*, Kraków 2008; M. Głowińskiego, *Kładka nad czasem. Obrazki z miasteczka*, Kraków 2006.

Litwa i Wilno po 1834 roku z wymiaru pamięci (*Dziady*) i mitu przechodzą w wymiar metafizyczny, eidetyczny jako imaginacyjnie uobecniona *terra repromissionis*. W wymiarze codzienności jest teraz Mickiewicz coraz częściej „działaczem”, „politykiem”, lecz najgłębiej uwewnętrznioną motywację tej aktywności stanowi Litwa wyobrażana jako ojczyzna, dom, matka, kobieta, świętość, natura. Cały zespół wyobrażeń przestrzennych wiąże się u poety z wyobrażeniami symbolicznej kobiecości, której patronuje pierwiastek maryjny, symbolizowany najczęściej przez gwiazdę, jutrzenkę⁸⁰. W *Sonetach krymskich* nostalgia jest jeszcze tylko spojrzeniem za siebie, wejrzeniem w przepastną dal horyzontu, z której nie wyłania się kształt domowej okolicy, Nowogródka, Bolciennik, Wilna, czy nawet Kowna. Lecz w innych utworach dostrzegamy już cały szereg tych metafizycznych drogowskazów rozrzuconych na płaszczyźnie nieboskłonu.

W świecie dojrzałej, metafizycznej wyobraźni Mickiewicza rządzą prawa symbolicznej reprezentacji, zastępstwa i związku. Na prawach tego pierwszego (reprezentacji) każdy element rzeczywistości litewskiej uobecniający się lirycznie, bodaj najdrobniejszy, odsyła zaraz do całej litewskiej rzeczywistości. Równocześnie reprezentuje on, a tym samym zastępuje wszystkie inne, ważne dla wyobraźni poety elementy litewskiego imaginarium. W końcu wszystkie one pozostają we wzajemnym związku symbolicznym, semantycznie się dopełniają. Poprzez wyobrażnię ujawnia się w ten sposób złożony, wewnętrzny, imaginacyjny kosmos poety. On sam jest swoistą przestrzenią idealną, transcendentną wobec rzeczywistości, ale odsyłającą do jeszcze innej transcendencji – Boskiej – w której znajduje poręczenie, oparcie i wsparcie obietnica przywrócenia moralnego oraz dziejowego, a także politycznego ładu, który zniszczyły rozbiory Rzeczypospolitej. Powrócić na Litwę, do Wilna – oto wcale niebłahy sens tej obietnicy.

Spójrzmy na kilka lirycznych manifestacji tej metafizycznej wyobraźni:

Na Alpach w Splügen (1829):

Niewdzięczna! gdy ja dzisiaj, w tych podniebnych górach,
Spadający w otchłanie i niknący w chmurach,
Wstrzymuję krok, wiecznymi utrudzony lody,
I oczy przecierając z lejącej się wody,
Szukam północnej gwiazdy na zamglonym niebie,
Szukam Litwy i domku twojego i ciebie;

[wersy 7-12]

⁸⁰ Zob. szkic: Ł. M. Szewczyk, *Funkcje „nomina sacra” w twórczości Adama Mickiewicza*, w: *Mickiewicz i Kresy. Rozprawy przedstawione na międzynarodowej sesji naukowej w Krakowie 4-6 grudnia 1997 r.*, red. Z. Kurzowa i Z. Cygał-Krupowa, Kraków 1999, s. 207-220.

Śniła się zima (1832):

Ujrzałem Ewę

[...]

Ona mi rzekła z uśmiechem dziecięcia:

„Rodzice moi chcą mię z innym swatać,

Lecz ja jaskółka, chcę daleko latać,

Mam skrzydła dobre, patrz jaki ptak ze mnie!

Lecę popłókać pióra moje w Niemnie,

Wiem ja o twoich wszystkich przyjaciółach,

Znajdę ich, leżą w grobach po kościołach,

Muszę i w lasy, w jeziora przepadać

I drzew popytać i z ziołkami gadać,

One o tobie dziwne rzeczy wiedzą,

Wszystko, gdzieś chodził, co robił powiedzą”.

[wersy 36 oraz 58-68]

Inwokacja Pana Tadeusza (1834):

Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy

I w Ostrej świecisz Bramie!

[...]

Tak nas powrócisz cudem na Ojczyzny łono.

Tymczasem przenoś moją duszę utęsknioną [...].

[w. 5-6 i 13-14]

Gdy tu mój trup (1839–1840):

Tam widzę ją jak z ganku biała stąpa,

Jak ku nam w las śród łąk zielonych leci

I wpośród zbóż jak w toni wód się kąpa,

I ku nam z gór jako jutrz [enka] świe [ci].

[w. 13-16]

Słowa Panny (1842):

[9] Otaczam ziemię dłońami moimi jako niebem błękitnym, i w każdej chwili, na każdym miejscu, każdemu dobremu duchowi zapalam się i świecę gwiazdą ranną.

W noc Wszystkich Świętych, 1842

[wersy 23-25]

Mickiewicz w obozie kozackim w Burgas. List do A. Czartoryskiego z 1855 roku:

Zdawało mi się, że byłem na łonie ojczyzny, i gdyby nie słabość nagła, z trudnością bym wyrwał się z tego obozu⁸¹.

⁸¹ Cytaty z dzieł Mickiewicza: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, t. I, cz. 3, *Wiersze 1829–1855*, opr. G. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź MCMLXXXI, s. 3, 52-53, 77, 95. Inwokacja: A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, opr. K. Górski, Warszawa 1984, s. 9; List cyt. za: K. Kostenicz, *Ostatnie lata Mickiewicza 1850–1855*, Warszawa 1978, s. 468.

Na przykładzie Mickiewiczowskiego obrazu Wilna śledzić można niezmierznie ciekawy proces. Oto wyobrażona przez dziecko przestrzeń miejska staje się w latach uniwersyteckich realnością. Ta realność nabiera kształtów arkadyjskich, idealnych, by nagle, w wyniku śledztwa i procesu, stać się przestrzenią doświadczonego cierpienia. Wkrótce potem, w wyniku zesłania i oderwania od Litwy, Wilno, przesunawszy się zrazu w dziedzinę nostalgicznego wspomnienia, podlega procesowi symbolizacji, a finalnie także mityzacji. W większości przypadków wyobraźnia zatrzymuje się na poziomie prywatnej mitologii przestrzeni⁸². Ale nie u Mickiewicza. Następuje tu najpierw rozszczepienie: część wyobrażeń powiązanych z Wilnem przesuwana się w dziedzinę wyobraźni politycznej oraz historiograficznej, związanej z doraźną polityką i tworzeniem wizji narodowej przeszłości. Tymczasem wyobrażenia mityczne ulegają kondensacji, odrealnieniu i resymbolizacji, tworząc ową metafizyczną nadrzeczywistość symboliczną, w której skryte, zabezpieczone trwają jako intymny, liryczny świat duchowy. W tej metaprzestrzeni zanurzony jest też obraz Wilna, a jeśli Wilna, to i całej Litwy, a jeśli Litwy, to także...

Mickiewicz jest więc i w tej dziedzinie twórcą wyjątkowym. Nie mamy jego dzienników, pamiętnika, diariuszy. U Mickiewicza o przeszłości kraju lat dzieciennych i młodości mówi się za pomocą... obrazów przyszłości. Ewokacje, wyobrażenia i figury przyszłości na Litwie są w tym sensie najpełniejszą formą zabezpieczenia przeszłości – nie jako zмумifikowanego wspomnienia, ale żywego, tętniącego życiem obrazu, realności, a to znaczy bytu, któremu przysługują cecha wieczności, a więc niezniszczalności. Tak, ten tęskniący Mickiewicz, prowadzony przez metafizyczne światło, wydaje się ostatnim poetą epoki, która znała to najgłębsze, niesfunkcjonalizowane pojęcie domu, jeszcze nie będącego technicznym tylko aspektem egzystencji, nazwą okolicy, miasta, numerem domu zapisanym w dowodzie tożsamości. Jawi się jako poeta duchowo zanurzony w litewskim mikroświecie, który ma swój głęboki metafizyczny wymiar, jest centrum wszechświata. Oczywiście, nie mógł wrócić do kraju, ale w prywatnym paszporcie duszy, prócz tego, że zapisał sobie narodowość: polska, zawód: poeta, miejsce urodzenia: Nowogródek, wyznanie: rzymski katolik, określił także cel podróży: Litwa, Polska, Wilno. Dom.

⁸² W tym wymiarze postawa Mickiewicza, przeciwnika tendencji demitologizacyjnych, wydaje mi się skierowana przeciw „nowoczesności”. Zauważa podobny proces także Tomasz Kizwalter: *Początki polskiego romantyzmu a pojęcie nowoczesności*, w: *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009, s. 71-80.

ŻYWOT PROTESTANTA POCZCIWEGO.

MIKOŁAJ REJ W LEKTURZE ADAMA MICKIEWICZA

Rej stanowi dziwne połączenie rozbieżnych tendencji.
Czesław Miłosz¹

1. „Postacie olbrzymie”

Już kończył się wiek XX, gdy w polskiej refleksji mickiewiczologicznej niepokojąco zabrzmiało pełne dramatyzmu pytanie: *Czy Mickiewicz zamordował Kochanowskiego?* Oczywiście, odnosiło się ono – jako wstęp do „interpretacji romantycznej interpretacji” – do obrazu Jan z Czarnolasu, jaki wyłaniał się z paryskich wykładów wieszczka na temat Renesansu². Niejako na marginesie lekko podszytej frenezją prowokacji postawić by wolno pytania inne: czy Mickiewicz może wskrzesić Reja? Jak go ukazać; on, mesjanista, krytyk, ale i apologeta Kościoła katolickiego? Jakie lub które wartości – literackie? ideowe? – Rejowego pisarstwa wydobył profesor-prelegent z pism tego kalwina? Profesor, który – dodajmy – u źródeł, u samych fundamentów literatury narodowej i polszczyzny literackiej widział między innymi postać św. Wojciecha i *Bogurodzicę*.

To prawda, że na początku XIX wieku Reja i Kochanowskiego użyto jako argumentu w sporze klasycystyczno-romantycznym. Że osadzono autora *Trenów* na szanćcu, którego bronił obóz klasyków. W tym towarzystwie Rej zdawał się – ze swą żywiołowością, plastycznością języka i obrazowania, nawet z owym odcieniem kalwińskiej heterodoksji – bardziej odpowiadać romantycznemu obrazowi świata i nowej wersji estetyki³. Wykorzystał autor

¹ Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, wyd. II, przekł. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 82. Zauważmy, iż Czesław Miłosz powtarza wiele sądów Adama Mickiewicza o Reju; inaczej niż on lokuje jednak dzieło pisarza: między Łukaszem Górnickim a Janem Kochanowskim.

² Por. M. Piwińska, *Czy Mickiewicz zamordował Kochanowskiego? Interpretacje romantycznej interpretacji*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka i M. Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 189-204.

³ Tamże, s. 190: „Stworzył polską poezję, a jednocześnie wykorzystał ją z >rodzimości<, naśladując wzory antyczne”. I dalej: „Stałym wątkiem krytyki historycznej Mickiewicza było przekonanie o ścisłym związku między renesansowym humanizmem i >poganimizmem< a filozofią i estetyką oświecenia”. Zobaczymy dalej, jak ten ostatni pogląd rozwija się w I i III kursie prelekcji.

Grażyny te opozycje? W Collège de France o Reju mówił przecież człowiek w pełni dojrzały. Myśliciel posiadający najgłębsze poczucie kryzysu kultury współczesnej i na tym odczuciu budujący, jak najśluszniej zauważono, głęboką hermeneutykę kultur: antycznej (greckiej i rzymskiej), słowiańskiej, bizantyjsko-ruskiej, polskiej, wreszcie ogólnoeuropejskiej (ze szczególnym wpatrzeniem we Francję). „W jaki sposób – pytał poeta – docierać do kultur, które tylko w y d a j ą s i ę umarłe, bo przez fałszywą recepcję zagubiono ich przesłanie?”⁴ Praca hermeneutycznego odnowienia oglądu kultur i całych dziejów dotyczy u Mickiewicza ogromnej przestrzeni dziejów, ale i poszczególnych postaci. Właśnie Reja także!

W moim odczuciu mamy tutaj do czynienia z tego rodzaju wysiłkiem hermeneutycznym, którego – w odniesieniu do Pana z Nagłowic – istotę stanowi: a f i r m a t y w n e p r z y w o ł a n i e (postaci i dzieła), jak też odkrycie dla siebie i dla innych wartości tego pisarstwa, ugruntowanie jego rangi, intymno-prywatne ujawnienie głębokiego powinowactwa Rejowego obrazu kosmosu oraz człowieka z Mickiewiczowskim uniwersum wyobraźni, zaś finalnie głębokie przeżycie tożsamości, jakby synergicznej jedności ze światem utraconym (Litwa, staropolszczyzna) i teraz, w czasie lektury staropolskich pisarzy odnalezionym u Reja. To jedna strona zjawiska. Druga każe pamiętać, iż Mickiewicz równolegle z tym hermeneutycznym doświadczeniem prowadzi tutaj arcyskomplikowaną operację myślowo-imaginacyjną: czyta Reja jako mesjanista-historiozof, wpisuje autora *Apokalypsis* w specjalną maszynierię swej konstrukcji intelektualnej pomiędzy... kardynała Hozjusza, dalej autora *Pamiętników Janczara* oraz Jana Kochanowskiego. Tenże sam Mickiewicz – jak zawsze pełen sprzeczności i subiektywny w ocenach – czyni z pisarza filozofa-moralistę, zaś jego kalwińską konfesję poddaje wyjątkowo zeufemizowanemu, delikatnemu opisowi i wartościowaniu⁵. Rej-idealny przesłania i zwyczaje Reja-polemistę, antypapistę.

Z Rejem był u progu XIX wieku kłopot – to prawda. Czasami pomijano go tak, jak uczynił to w *Uwagach nad poezją i wymową* nauczyciel Mickiewi-

⁴ M. Kalinowska, *Wokół Mickiewiczowskiej hermeneutyki kultury antycznej w wykładach lozańskich. Próba sformułowania pytań*, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska i B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003, s. 199. Podkreślenia Autorki.

⁵ O subiektywizmie Mickiewiczowskich sądów i osądów zob. M. Kuziak, *Literatura słowiańska w świetle mickiewiczologii*, w: *Mickiewiczologia. Tradycje i potrzeby. Materiały konferencji zorganizowanej przez Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza oraz Instytut Filologii Polskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Słupsku w dniach 23–25 IX 1997 roku*, pod red. K. Cysewskiego, Słupsk 1999, s. 277-300.

cza: sam Leon Borowski⁶. (Skądinąd pomija się go czasem i współcześnie.) To znów pełnił rolę dostojnego klasyka – czy jednak chętnie czytanego? Czy wynika to z tego, co pisze o nim choćby Euzebiusz Słowacki? Rej-klasyk nie stał się przedmiotem i orężem estetycznych sporów – inaczej niż Kochanowski. Dwunastokrotnie w XIX wieku wznawiany podręcznik Lesława Łukaszewicza *Rys dziejów piśmiennictwa polskiego* każdemu z bohaterów naszej interpretacji przyznawał ponad sporami dostojne miano autora klasycznego. Tak więc poeta z Nagłowic, wprawdzie ganiony nieco „za hulanki i pijatyki, którym się oddawał”, został w nim rozgrzeszony, bowiem „były to tylko wysoki człowiek przetrawiającego się jeszcze w szkole doświadczenia”⁸. W ogóle więc przemogła w obrazie Reja siła tego, co dobre; zwyciężył duch „uczuć religijnych, uczuć ożywiających naród cały”:

W ogólności Rej szedł za natchnieniem swego ducha, malował zepsucie obyczajów, śmiał się i żartował z głupstw i niedorzeczności, spotykając zaś złe wielkie, zepsucie z gruntu, powstawał na to poważnie, wychodząc ze stanowiska dobra powszechnego i w religii szukając natchnienia. Przemaga w nim zastanowienie się, dydaktyzm, który się objawia w obrazach⁹.

Pisarz jako surowy, nieco porywczy preceptor narodu i nauczyciel szlachty święci więc tryumf nad polemistą religijnym. Podręcznikowy konterfekt wydobywa moralistyczny, utylitarny charakter tej twórczości, albowiem: „Przeznaczeniem jego było pisać, jak przeznaczeniem każdego człowieka pracować...”¹⁰. Na tym tle Muza Kochanowskiego jawi się odmiennie: jako ziszczenie snu o polszczyźnie poetyckiej wykutej w skale, obrobionej, wyrafinowanej, „pozbytej pierwszej surowości i nieokrzesania, jakie się czuć dają jeszcze w Reju i Bielskich”¹¹. Niemniej i w *Rysie dziejów piśmiennictwa*

⁶ Zob. A. Lanoux, *Od narodu do kanonu. Powstanie kanonów polskiego i rosyjskiego w latach 1815–1865*, przekł. M. Krasowska, Warszawa 2003, s. 75: „Według Borowskiego pierwszą osobą wyniesioną do godności poety narodowego był Jan Kochanowski (nie wspomina Mikołaja Reja)”. Pismo Leona Borowskiego pochodzi jednak z 1820 roku, a więc sprzed edycji dzieła Reja przez Gałęzowskiego, zaś pisma Reja uchodziły przed tą edycją (1828–29) za nader rzadkie.

⁷ Por. E. Słowacki, *Rozbiory pisarzów*, w: tegoż, *Dzieła z pozostałych rękopismów ogłoszone*, Wilno 1826, t. III, s. 71–81. Tu taki oto fakt: „Urodził się on w roku 1515, a umarł w późnej starości” (s. 71–72), dobrze ilustrujący stan wiedzy o Reju na początku XIX wieku.

⁸ L. Łukaszewicz, *Rys dziejów piśmiennictwa polskiego*, wyd. V, Warszawa 1856, s. 39. Podobne opinie o Reju, jako nawróconym hulacie powtarzają wszyscy piszący o nim w XIX stuleciu.

⁹ L. Łukaszewicz, dz. cyt., s. 41–42.

¹⁰ Tamże, s. 38.

¹¹ Tamże, s. 46. Jest to już zarys sylwetki Jana Kochanowskiego. Por. sąd Euzebiusza Słowackiego, w: tegoż, *Rozbiory pisarzów*, dz. cyt., s. 81: „W wierszach Reia znajdują się czę-

pobrzmiwa bliski Mickiewiczowskiemu ton dystansu wobec naśladownictwa antyku czy zgoła sąd, że: „Drobne prace Jana Kochanowskiego żadnej nie przedstawiają ważności...”¹² Sąd generalizujący z kolei wydobywa – inaczej niż to będzie u Mickiewicza – wielkość Jana Kochanowskiego na tle nieco jeszcze barbarzyńskiej wielkości Mikołaja Reja:

Kochanowski jako liryk był nieporównany – przedstawia on życie wewnętrzne, uczucia ożywiające naród cały, stronę jego liryczną. Wychowany troskliwie, napojony uczuciami ożywiającymi ogół społeczeństwa, zachował te uczucia, podróżując pomiędzy Niemcami, Francuzami, Włochami, co się we wszystkich jego utworach przebija. Na pozór Kochanowski zdaje się być tylko naśladowcą, tłumaczył Dawida, Anakreonta, Horacego; w gruncie jednak co innego się pokaże. Jan Kochanowski jak Rej są to postacie olbrzymie, zasłaniające sobą wszystkie spóczesne. Jan więc więcej wykształcony od Reja; obeznany ze światem, ze sprawami państwa, wyrzeka się dostojęństw, i osiada w rodzinnej zagrodzie. Tu otoczony swemi, tłumaczy psalmy Dawida, pieśni Horacego, i inne przepolszcza utwory, pisze pieśni, fraszki, wiersze okolicznościowe, żale po córce Urszuli, głosząc wielką prawdę życia i potwierdzając ją życiem całym¹³.

Autor podręcznikowych not, o ile mógł, dokonywał też prezentacji Mickiewicza, czyli: „zwycięskiego pogromcy klasycyzmu i gwiazdy przewodniczącej młodej braci”, której „geniusz urzeczywistnił to, co dawniejsi przeczytali i do czego wzdychali”¹⁴. Ale dodajmy: to, jak ów geniusz odczytał Reja, jak wykreował jego wizerunek własny, jak w mesjanistycznym oraz historiozoficznym zwierciadle odmalował jego intelektualną sylwetkę, diametralnie odbiega od „sucho-szkolnej” czy stereotypowej wizji prostaczka, sycącego się żywotem na „cztery części podzielonym”, a piórem władającego samowiednie i spontanicznie. Elementy tego stereotypowego zobrazowania odkryjemy też w prelekcjach. Wszakże mamy w nich do czynienia z jednym jedynym Rejem o kilku twarzach (poeta, polityk, ewangelik) i funk-

sto miejsca przyganiające zepsutym obyczajom wieku, ale rymy tego pisarza będąc mieszaniną wszystkich rodzajów do żadnego w szczególności nie należą. Z drugiej strony, sztuka była jeszcze w kolebce, a Rey miał wiele rozsądku i pewną oryginalność w sposobie myślenia, ale, iak z pism jego widać, nie miał poetycznego ducha. *Satyr* więc Jana Kochanowskiego, jest pierwszemu, w tym gatunku poezji, pismem w naszym języku” [podkr. – J. Ł.; pisownia oryginalna].

¹² L. Łukaszewicz, dz. cyt., s. 43-44.

¹³ L. Łukaszewicz, dz. cyt., wydanie I, Kraków 1836, s. 81, cyt. za: A. Lanoux, dz. cyt., s. 80. W wydaniu warszawskim podręcznika Łukaszewicza wykreślono ze względów cenzuralnych cały biogram Adama Mickiewicza.

¹⁴ Tamże.

cjach narodowych czy społecznych (pisarz ugruntowujący rolę polszczyzny, moralista). Nade wszystko pragnąłbym zwrócić uwagę na pewien aspekt wywodów Mickiewicza, wiążący się z partykularyzacją obrazu Reja w kontekście całych wykładów paryskich. Konkretnie – ich historiozofii. Pojawia się tutaj Rej zawłaszczony przez wyobraźnię myśliciela-mesjanisty, który nie tylko hermeneutycznie odnawia znaczenia, lecz również ideologicznie je konstruuje. Pisząc o Panu z Nagłowic – jak też o wszystkich innych omawianych tam zjawiskach – należy uwzględnić następujące okoliczności semantyki przekazanego nam zapisu prelekcji:

- Mickiewicz tylko w ograniczonym zakresie przejawia intencję zbudowania – w ścisłym sensie – dzieł literatur słowiańskich. W istocie kreuje niezwykle złożoną, dynamiczną konstrukcję wyobraźniową i intelektualną o symboliczno-mitycznym charakterze, którą tu nazywamy mesjanistyczną mitopoeją Słowiańszczyzny, osiągającą w IV kursie prelekcji już nie tylko wymiar historiozofii, ale wprost teozoficznej eschatologii. Rej – jego wizerunek – znajduje się na szlaku tej wędrówki ducha poety ku towianistyczno-mesjanistycznej epifanii¹⁵.

- W toku wywodu poeta-profesor tworzy wizję kultury mającą dynamiczny charakter, procesualną naturę. Z jednej strony mamy więc wartki nurt przemian, pogłębień, zmian perspektyw oglądu, dotyczący nawet pojedynczych pisarzy. Pokazuje ich Mickiewicz jako postaci ulegające metamorfozie – i to jeszcze pokazuje samemu przybierając co rusz inną perspektywę. Z drugiej strony każdy portret duchowy autora wbudowany jest w niespiesznie pogłębiającą się i przemieniającą linię przeobrażeń myśli mesjanistycznej: od mesjanizmu narodowego – przez plemiennie-słowiański – aż po towianistyczny mesjanizm słowiańsko-polsko-francuski¹⁶. Ta szersza perspektywa oświetla również postać Reja.

- Każda postać, fakt, opis zakorzenione są w wielkiej całości semantycznej czterech kursów prelekcji, znajdują się na jednej z wielu płaszczyzn tworzących falującą całość, złożoną z mniejszych, nakładających się wzajem na siebie „płyt” znaczeniowych epok, er, stuleci etc. To falowanie znaczeń wynosi do wysokiej godności jedne elementy mitopoeicznej narracji, innych wartości zaniża. Zasadniczym kryterium, niejako presupozycją, dominantą i modyfikatorem każdego oglądu jest wykształcona w danym momencie prelekcji forma myśli mesjanistycznej. Dla Reja będzie nią mesjanizm narodowy.

¹⁵ Patrz w tej książce rozdział: *Poetyka księgi i mit Słowiańszczyzny*.

¹⁶ Por. szkic: L. Pyskaty, *Antropologia „Prelekcji Paryskich”*, „W Drodze” 1987, nr 6, s. 53-59.

• Dystynktywną cechą takiego >myślenia z dominantą< okazuje się predylekcja do ostrego, wyraźnego wartościowania zjawisk; kontrastowego ich rozpatrywania na tle innych (Rej – Kochanowski – Hozjusz)¹⁷; indywidualnej waloryzacji dokonań poszczególnych epok i pisarzy. – To wysubtelnienie oglądów ma jednak ostre kontury (i tak Rej to marny poeta, świetny zaś prozaik). I cecha ostatnia: każde zjawisko przejawia dwojakiemu rodzaju uwikłanie: źródłowe i teleologiczne, a więc nastawione na osiągnięcie ostatecznego celu dziejów ludzkich. Przeglądane bywa więc w odniesieniu do pierwotnego, idealnego wzorca kultury (ludzkiej, słowiańskiej, polskiej), jak też w planie Ostatecznego Celu. Pierwsze spojrzenie należy do hermeneuty – drugie do ideologa i historiozofa. Pierwsze wskrzesza znaczenia rodem z przeszłości, co uległy zatracie lub zmarniały – drugie buduje projekt nowej, przyszłościowej kultury i historii. Cechą wyobraźni poety okazuje się skłonność do cyrkulacji obrazowo-tematycznej. Powraca ona stale do *archè* kultury, a zatem i poszczególne tematy wykładów zjawiają się w wywodzie w nowych odczytaniach, „wyższych” inkarnacjach, ukazujących ich zbawczy sens oraz mesjański zakrój.

• Czytelnik prelekcji musi się w konsekwencji liczyć z tym, że autor *Historii polskiej* w niezwykle złożony sposób podchodzi do przywołanych dzieł innych autorów. Pierwsze wrażenie sugeruje, że pełnią one funkcję li tylko ilustracyjną. To często długie cytaty, unaoczniające plastykę imaginacji i styl autora. W szerszym ujęciu traktuje Mickiewicz cytaty z tekstu: instrumentalnie jako źródło historyczne (tu: także teksty literackie); pretekstowo jako materiał, dzięki któremu snuje się jego mitopeiczna narracja; podmiotowo – jako substancję Tradycji, żywy element duchowego zakorzenienia. W rzeczy samej mesjanista patrzy na ludzi i fakty historii tak, jak teolog na wydarzenia Pisma Świętego. Ten drugi czyta Księgę Objawioną, ten pierwszy Księgę Objawień w dziejach:

Teologiczne pojęcie dziejów stanowi swoiste zwycięstwo żywej pamięci nad „fizycznym” przypomnieniem albo też zwycięstwo pamięci nad dokumentem. Takie „zwycięstwo pamięci”, z którego się wywodzi i którego zarazem domaga się szczególna odpowiedzialność teologii, może być tylko dziełem Boga w dziejach¹⁸.

¹⁷ Zob. J. Nocoń, *Wartościowanie w „Księgach pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, w: *„W ojczyźnie serce me zostało...” W dwusetną rocznicę urodzin Adama Mickiewicza*, red. J. Pośpiech, Opole 1998, s. 101: „W tak skonstruowanym świecie nie ma miejsca na elementy aksjologicznie neutralne, gdyż z punktu widzenia pragmatyki dzieła nie są one istotne”. Podobnie dzieje się w „naukowych” prelekcjach paryskich.

¹⁸ T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, z. 3, s. 108.

Podobnie u mesjanisty: wprawdzie istnieje u niego porządek chronologii, ale fakty mówią więcej, niż wynika z ich przemian i związków; wiążą się stale w przedziwne konfiguracje spirytualnych metazwiązków, ponadlogicznych koincydencji, symbolicznych zbieżności. Tworzą – na przykład – układy „myślenia figuralnego”, irracjonalne paronomazje, przypowieściowe wykłady znaczeń¹⁹. W przypadku Mickiewiczowskiego wizerunku Reja tendencje te przejawiają się jeszcze dyskretnie.

Uściślijmy fakty:

Primo. Mickiewicz niemal nie przywołuje we wczesnych pracach krytycznych postaci autora *Figlików*, znaczyłoby to o słabszej jego reprezentacji w świadomości poety (obficie za to wywołującego w swych pismach nazwisko Kochanowskiego).

Secundo. Rejowi zostają poświęcone aż dwa wykłady I kursu prelekcji: XXXIII i XXXIV. Także w dwu wykładach mówi o Kochanowskim, poświęcając mu tylko nieco więcej miejsca (w zapisie: Rej – około 25 stron, Jan z Czarnolasu – 26 stron).

Tertio. Historyczny kontekst dla obrazu obu poetów stanowi wizja potęgi państwa polskiego w jego jagiellońskim kształcie i zarazem panorama czynników stanowiących „zaród choroby” państwa i narodu szlacheckiego. Poczesne miejsce wśród czynników rozkładowych zajmuje – co ciekawe, nad tym trzeba się zastanowić – Reformacja w Europie i szczególnie w Polsce.

Quarto. Postać i twórczość Reja nawracają jeszcze kilkukrotnie w wykładach o Kochanowskim, także uobecniają się jako hermeneutyczne echo w II kursie prelekcji. Nie ma już Reja w kursach mistyczno-towianistycznych: III i IV, choć raz jeszcze w kursie III (wykład XX, badanie VIII) nawraca figura Kochanowskiego jako mentora wielkich panów, gubiących ojczyznę.

Quinto. Wizerunek Mikołaja Reja ma w dwojakim sensie dynamiczny charakter. A zatem oba wykłady ukazują każdy osobno inne strony myśli i talentu Reja. To spojrzenie w łasne autorza *Pana Tadeusza*. Ponadto – co dla naszego wyводу kluczowe – sam Pan z Nagłowic już w punkcie inicjalnym wykładu zostaje zarysowany jako osobowość pokonująca w sobie zagrożenia i sprzeczności epoki Renesansu, postrzeganej przez Mickiewicza niezbyt pochlebnie:

¹⁹ Zob. książkę: Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, wydanie II, Kraków 1998, rozdział II: *Figuralny wykład historii w „Księgach narodu”* (s. 16-33) i rozdział VI: *Profetyczny charakter „Książki”* (s. 176-224).

Spójrzmy teraz na innego szlachcica, zwolennika nowinek, który mierzy niżej i zaznajamia brać szlachecką z filozoficznymi i religijnymi pojęciami krajów obcych. Szlachcic ów wychodzi ze stanowiska leżącego poza obrębem Kościoła i Rzeczypospolitej, zdaje się nawet walczyć długo przeciw kardynalnym ideom polskim; ale z biegiem czasu, ogarniony żywiołem, pośród którego przypało mu żyć i działać, na koniec dał się ugłaskać, że tak powiem, i stał się Polakiem. (468)²⁰

Od obcości do swojskości, od nowinkarstwa religijnego do moralnej głębi, od prostaczka do pisarza, od kosmopolity do Polaka – oto idealna droga duchowa Mikołaja Reja. W niej zaś pierwszorzędnym, niesamowicie pociągającym dla Mickiewicza elementem okazała się walka duchowa i moralna, jaką ten szlachcic z Czerwonej Rusi stoczył sam ze sobą, nie tracąc przy tym aż po kres życia duchowego wigoru, siły i wprawdzie do końca nieokrzesanego, ale naturalnego talentu. To musiało uwieść wyobraźnię autora *Dziadów*.

2. Polski anty-Montaigne

Jak Mickiewicz wykreował portret Reja? Przede wszystkim „ustawił” go w niezwykłym kontekście. O ile przywołanie autora *Żwierciadła* w kontekście Kochanowskiego było naturalne, o tyle wysoka ocena Reja i obiektywny, ale pozbawiony entuzjazmu stosunek do autora *Pieśni* zastanawia do dziś. Najwyraźniej to nie wątki egzystencjalne, nie Kochanowski tragiczny interesowały poetę XIX-wiecznego²¹. Jeszcze bardziej znaczące okazuje się przywołanie dwu innych postaci, poprzedzające wywód o Reju. W wykładzie XXXII profesor-poeta dokonuje apologii Stanisława Hozjusza. Kreśli więc najpierw czarny obraz Reformacji jako obcego tworu, który w organizm Rzeczypospolitej przeszczepiano sztucznie, bowiem panowała tu „zupełna wolność myśli i słowa” (458).

²⁰ Wszystkie cytaty z wykładów kursu I; to jest wykładów XXXII (o Reformacji), XXXIII i XXXIV (o Reju), XXXV i XXVIII (o Kochanowskim) cyt. za: A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie rocznicowe 1798–1998*, tom opr. J. Maślanka, przeł. L. Płoszewski, tom VIII, Warszawa 1997. Numer strony podaję po cytacie w tekście głównym. O ile cytuję kursy II–IV, odwołuję się do tegoż wydania rocznicowego, tomów IX–XI w opr. J. Maślanki i przekładzie L. Płoszewskiego (Warszawa 1997–1998). Pod cytatem podaję numer tomu i stronę.

²¹ Por. prace: K. Ziemia, *Pierwiastki tragiczne w twórczości Jana Kochanowskiego*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005; tejże, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa 1994, rozdział III: *Znaki egzystencji*, s. 62–176.

Na tym tle Hozjusz zostaje ukazany jako mąż opatrnościowy, wstrzymujący pierwiastki rozkładowe nieodrodnie obecne już w chwili największej potęgi Polski: „W tym stanie rzeczy jeden człowiek – przekonuje Mickiewicz z romantyczną wiarą w moc wielkich postaci – wstrzymał ten rozruch i ocalał Kościół polski, jeden z tych zdumiewających ludzi, co wstrzymują lub przyspieszają o kilka wieków bieg wypadków” (459). W tym stanie Hozjusz napastliwie zwalczający protestantyzm choćby takimi słowami: „Idź, a piej teraz wzorem jurnego koguta / Lutrze, zanim wygrałeś swoją stawkę”²² – otóż staje się on wybawicielem ojczyzny dlatego, że ocala istotę duchową narodu: czyli jego związek z chrześcijaństwem jako źródłem żywej, a nie wyspekulowanej, ufilozoficznej wiary protestantów. Wiary, która, jak dowodził Mickiewicz, wiodła wprost do abstrakcjonizmu, „pruskiego” kantytyzmu i panteizmu spinozańskiego. „To głównie Hozjusz – wywodzi poeta – sprawił, że zwołano sobór trydencki” (461).

Zgodnie z faktami pokazuje biskupa warmińskiego jako duchownego herosa, którego „biskupstwo zalewają luteranie”, głównie z Gdańska i Elbląga (461-62). „Walka z reformacją” (462) jest dla wykładowcy pierwszorzędnym dokonaniem Hozjusza, lecz już sprowadzenie do Polski jezuitów nie może być pozbawione ambiwalencji, bowiem to oni, zrazu obecni tylko w Braniewie, „wytępiłi na koniec różnowierców, i opanowali wszystkie szkoły oraz sprężyny władzy w Rzeczypospolitej” (463). Takiej wizji spisku jezuickiego nie powstydziliby się niejeden antykatolicki polemista. Mickiewicz za chwilę przecież roztoczy zupełnie afirmatywną wizję kalwina Reja, tymczasem słaui jezuitów, bo oddali Polsce „ogromne zasługi polityczne, ale wyrządzili jej też wiele złego”: „Co było dobrego, płynęło z ich instytucji; co złego, wynikało z ich położenia w Polsce” (463).

Trudno byłoby poświęcać tyle miejsca jezuitom, gdyby nie to, że pisząc o nich wielokrotnie Mickiewicz ujawniał podstawową zasadę, kryterium oceny zjawisk. Można je nazwać kryterium duchowego ruchu, zasadą nieustannej przemiany wewnętrznej, moralnego doskonalenia, złączonego z imperatywem wierności symbolicznej pojętej tradycji narodowej. Wiązał się z tym inny Mickiewiczowski na-

²² S. Hozjusz, *In Lutheri admiratores Stanislai Hosii octostichon*, [Na zwolenników Lutra Stanisława Hozjusza okostichon], w: tegoż, *Poezje*, wyd. II przełożyła A. Kamieńska, wstęp W. Odyniec, nota bibliograficzna M. Borzyszkowski, Olsztyn 1998, s. 23. Tamże Lutrowi przeciwstawiony zostaje Erazm z Rotterdamu: „Tutaj ozdoba świata, Erazm cię poucza, / Abyś nie gardził każdym poza sobą”. Wprost napastliwy charakter ma wiersz Hozjusza: *Na stronników Lutra Stanisława Hozjusza epigram* (dz. cyt., s. 24-27), ukazujący go jako „obłąkanego”.

kaz: stałej interpretacyjnej czujności wobec Księgi Dziejów, gdzie przez wypadki niezawodnie działa Opatrzność. Właśnie dlatego poeta mógł równocześnie – co niezwykle! – wynosić zasługi penitencjarza papieskiego kardynała Hozjusza i apologetyzować szlacheckiego pisarza, który tak oto pisał o *Papieżu*:

Dziwna to rzecz, kto śmie na Boga żywego
Targnąć się, przywłaszczając sobie miejsce Jego.
Zapomniawszy, onemu hardemu czartowi
Co się stało prze pychę – niechaj to sam powie!
Albo, jako nędzny on Nabuchodonozor,
Co żarł siano jako wół, wywiesiwszy ozor!
Podobność też tak będzie i papie naszemu,
Bo się na wszem przeciwni Bogu nawyższemu²³.

Wiemy, że u Mickiewicza to figura carska okaże się kolejnym wcieleniem Nabuchodonozora²⁴. Jeszcze raz wyakcentujmy: póki Mickiewicz widzi w osobie, fakcie lub zjawisku znamiona dynamiki duchowej, póty potrafi się wznieść ponad historyczne przypadłości. Tak długo sławi jezuitów, jak długo zachowywali oni siłę refleksji aż do czasu, gdy „znaleźli się bezbronni wśród narodu, który odwykł był od myślenia i nie umiał już odpowiedzieć na kłamstwa i śmiałe paradoksy nowej szkoły odrzucającej całą przeszłość” (464). Wszystko to zostaje wyłożone w kontekście, dopowiedzmy, jeszcze jednego tematu prelekcji: obrazu rosnącej za Iwana IV w siłę Moskwy.

Drugim pisarzem, który bezpośrednio zostaje przywołany jako kontekst dla Rejowego konterfektu, jest „Janczar Polak”. Zgodnie z XIX-wiecznym stanem wiedzy uznawał go Mickiewicz za Polaka, który, siłą wcielony do armii tureckiej, zbiegł z niej przy pierwszej okazji, zebrawszy najpierw doniosłe informacje o organizacji wrogiego Europie państwa. I on doznał u Mickiewicza uwznioślenia (wykład XXVII) jako postać niemal prewallenrodyczna. Chociaż autorem *Pamiętników Janczara* był Serb, Konstanty Micho-

²³ M. Rej, *Zwierzyniec*, wydał dr W. Bruchnalski, Kraków 1895, Biblioteka Pisarzy Polskich, s. 192-193. Jest to utwór pomieszczony w grupie innych antykatolickich prac: *Rzym, Biskupi albo prełaci, Infuła, Księża pospolici, Opaci, Sakra, co do Rzymu noszą, Odpusty, Papieżnicy* (dz. cyt., s. 192-203).

²⁴ Por. *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, w: A. Mickiewicz, *Dzieła*, dz. cyt., t. X, s. 61, 74, 85-86. Nabuchodonozor to także postać popularna w pismach Zygmunta Krasińskiego, z tym, iż oczywiście do kręgu zła przez nią symbolizowanego należą tu przeciwnicy papieństwa i Rzymu.

ilović z Ostrowicy, zażywał on sławy Polaka jeszcze do połowy XIX wieku²⁵. Jako pierwszy polski pisarz-kronikarz. Wydane w 1828 roku w Warszawie u Antoniego Gałęzowskiego *Pamiętniki* już w 1835 roku trafiły na karty *Horsztyńskiego Słowackiego* (a. I, sc. II)²⁶. Janczar Polak to dla autora *Konrada Wallenroda* „pierwszy pisarz drobnoszlachecki”, czerpiący „wszystkie swe pojęcia z epoki dawniejszej”, pragnący „przyczynić się do triumfu chrześcijaństwa i znaleźć sposoby, by triumf ten odniosła Polska” (468)²⁷. I Janczar, i Rej mają w tej wizji wiele wspólnego: szlacheckie pochodzenie, zakorzenienie w kulturze wieków średnich, zamię obcości, które pokonują (jeden sturczony, drugi sprostestantyzowany), w końcu obaj podnoszą obywatelski, lecz nieco kassandryczny głos w obronie państwa i władzy.

Inicjalna sekwencja XXXIII wykładu wygląda u Mickiewicza zdumiewająco: przywołanie Janczara Polaka („Przypominacie sobie, Panowie, owego Janczara Polaka...”), napomknienie o Reju, co „stał się Polakiem”, wspomnienie „wielkiego kardynała Hozjusza”, który „największą wagę przywiązywał do nawrócenia drobnego szlachcica polskiego, nazwiskiem Mikołaj Rej, którego dzieła czyniły wówczas wiele wrzawy” (468). O co ta wrzawa? Po co wysiłek Mickiewicza >ocalenia< Reja?

Lista nazwisk, jakie pojawiają się w kontekście rozważań o polemiciście z Nagłowic, zaiste jest imponująca: Rej to nasz Baltazar Castiglione, Franciszek Rebelais i, oczywiście, Michał Montaigne. Powiedzmy natychmiast: główna postać tej trójcy, na tle której skreślony został obraz dokonań Reja, nie może zostać uznana za właściwy kontekst dla pisarstwa i osoby Reja, bowiem Montaigne to zupełnie inna, a jeszcze dużo młodsza (1533–1592) osobowość pisarska. To wyraziciel odmiennego obrazu świata i innej kultury. Można właśnie o Francuzie napisać, że:

Montaigne – zauważa Georges Poulet – nigdy nie zna wyrażnie i ostatecznie tego, co udaje mu się poznać. Jasne, wyraźne i oddzielne nigdy nie uwalnia się u niego od mglistego, niejasnego i niewyraźnego. Oto dlaczego to poznanie wy-

²⁵ Zob. wydania tekstu: *Pamiętniki Janczara Polaka przed rokiem 1500 napisane*, Warszawa 1828, Zbiór Pisarzy Polskich, cz. 2, t. 5; *Pamiętniki Janczara czyli kronika turecka Konstantego z Ostrowicy napisana między r. 1496 a 1501*, wydał J. Łoś, Kraków 1912, Biblioteka Pisarzy Polskich, nr 63. Inne edycje w latach: 1857 (Sanok) i 1868 (tamże).

²⁶ Por. J. Słowacki, *Horsztyński*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleinera, Wrocław 1958, t. VIII, s. 265: [słowa Księdza skierowane do Horsztyńskiego] „Czy chcesz, panie Horsztyński, to ci przeczytam jaki rozdział z Pamiętników Janczara....”

²⁷ Mickiewicz wywodzi w wykładzie XXVII pierwszego kursu: „Chciał zbadać Turcję, poznać słabą stronę tego państwa, przeniknąć politykę Turków i wskazać Europejczykom środki do walki z nią. To myśl przewodnia jego dzieła” (383).

daje nam się tak autentyczne. Wyprowadzana przez nie określoność nurza się w nieokreśloności²⁸.

– ale tego samego właśnie nie sposób orzekać o Reju. Dlatego wypunktujmy: Rej to w wizji Mickiewicza nie jest – jak się pisuje – „polski Montaigne”, ale renesansowy anty-Montaigne. Co u Francuza poraża enigmatycznością, nieokreślonością oraz predylekcją do abulii, to u Polaka wyraża się w pewności, sile i określoności²⁹. Montaigne stanowi wspaniale zarysowany, ale negatywny kontekst dla opisu szlachcica polskiego.

Jaki ów szlachcic jawi się w prelekcjach? Nade wszystko Rej to zarazem silna indywidualność i idealny typ człowieka:

Wyrażał doskonale swój kraj i swą epokę, a zwłaszcza stan, do którego należał. Posiadamy żywot Mikołaja Reja, napisany przez jednego z jego przyjaciół, jednego ze współczesnych. Jest to zarazem **życiorys wszystkich szlachciców polskich XVI wieku**, życiorys warstwy najbardziej oświeconej, najwspanialszej i najbardziej zajmującej w Słowiańszczyźnie pod koniec XV i na początku XVI wieku. Powinien on więc zająć nie tylko Polaków, ale całe plemię słowiańskie, którego szlachta polska była natenczas jedyną przedstawicielką. (469).

Splendor Słowiańszczyzny zbiega się, wyraża w tym jednym żywocie. To, powiedzmy tak, wizerunek człowieka: naturalnego, spontanicznego, zżytego z naturą i ją czującego, młodzieńca niezepstuszonego przez wielkoświatową manierę i jałowe mędrkowanie. Mickiewicz przywołuje kanoniczną wizję Reja-prostaczka: „Mikołaj bujał po lasach i łąkach, nad brzegami Dniestru” (470)³⁰. Ów młodzian spełnia ideał młodego bohatera, jaki już w *Panu Tadeuszu* reprezentował tytułowy bohater, co nie miał głowy do nauki, cenił wszystko to, co rodzime, wykazywał chętkę do swawoli, ale przede wszystkim pozostawał **z d o l n y m d o c z y n u** entuzjastą. Najpierw afirmował on życie, potem sztuki i nauki, i to nauki z życia czerpane! Oto nowy ideał Mickiewiczowski...

²⁸ G. Poulet, *Mysł nieokreślona*, przeł. i wstępem opatrzył T. Swoboda, Warszawa 2004, s. 50.

²⁹ Por. rozmyślania: M. de Montaigne, *Próby. Księga druga*, przeł. T. Żeleński (Boy), opr., wstęp i komentarz Z. Gierczyński, Warszawa 1985, rozdział: *Niczego nie smakujemy w pełnej czystości* (I) s. 338: „Szczyt naszej rozkoszy ma w swoim dźwięku jakowyś jęk i skargę: nie rzeklibyście, iż obumiera z przerażenia?”; (II) s. 339: „Kiedy sam za sobą odbywam sumienną spowiedź, znajduję, iż nawet najlepsza dobroć, jaką w sobie mam, zawiera jakąś występłą przymieszkę”; (III) s. 340: „Kto rozważa i ogarnia wszystkie okoliczności i następstwa, utrudnia sobie wybór”. Podobnych myśli nie zna Rej, a wprost nie znosi ich Mickiewicz.

³⁰ Zob. E. Słowacki, dz. cyt., s. 72: „W młodzieńczym wieku okazywał niechęć i iakby niezdatność do nauk i moralnego ukształcenia [...] powróciwszy do domu oddawał się próżnowaniu, swawoli, i myślistwu”.

Podobny wzór biograficzny stanowił zaprzeczenie wczesnoromantycznych zadumanych herosów egzystencji, trawiących życie na zgłębianiu swego wnętrza. Na takim tle pojawia się dyskurs o Castiglione i Montaigne'u, których wraz z Rejem cechowała zachłanna erudycja, lecz też „pochopność do prawienia o wszystkim”, związana przy tym ze szlachetną „chęcią upowszechnienia w języku narodowym wszystkich poglądów politycznych i religijnych” i „talentem wyrażania pod prostą i łatwą formą wzniosłych myśli i głębokich uczuć” (472). Na tym zbieżności się kończą...

Zaskakuje bowiem odbiorcę sposób prezentacji poniekąd >lepszego< od Reja, gdyż nastawionego antyprotestancko Montaigne'a, który „miał skłonność ku protestantom, jakkolwiek w pismach swych bronił religii katolickiej” (473). Co razi Mickiewicza u francuskiego pisarza?

Krótko mówiąc to, co zachwyca współczesnego interpretatora: gra określoności i nieokreśloności, woli i bezwoli; dla Mickiewicza są to znaki paraliżu: „Montaigne należał do grona tych ludzi, którzy widzieli zachodzącą przeszłość, a nie umieli jeszcze określić przyszłości” (473). Rzecz jasna inny jest Rej, i inny sam Mickiewicz, pragnący tę przyszłość mesjanistycznie wykreować.

Ponadto Francuz reprezentuje ducha wątpienia, a nie pewności ugruntowanej w wierze. Służy protestanckiemu władcy, a broni katolików. Nieporównanie gorsze skutki przynosi to, co zapewne budziłoby poklask u młodych romantyków: pycha subiektywizmu, jałowy introspekcjonizm, gdyż to „ludzie zachwiani w wierze zagłębiali się w sobie” (473), a stąd i Montaigne „szukał w sobie samym klucza zagadki i tym sposobem rozpoczął długi ciąg literatury zwierzeń osobistych” (473). Nie brzmi taki sąd jak komplement, bowiem ten Francuz „przecież całą ludzkość urabia na swą modłę” (474)³¹.

Konkluzja rozważań w tym momencie okazuje się u Mickiewicza miazdząca: Montaigne to osobowość schautyzowana, oddająca się w szale nudy i niepewności owej logoreicznej ekspresji, z której każdy może powziąć taką myśl, jaka mu odpowiada. To człowiek epoki, która traci obiektywny ład bytu, kosmiczny porządek teocentrycznego i antropoperyferyjnego uniwersum. Epoki rozpadającej się na miliony subiektywnych ujęć, „ja”, podmiotów, nierzających się w zrelatywizowaniu, moralnym perspektywizmie: „toteż dzieło jego tworzy chaos, w którym wszystkie partie szukają oręża, wszystkie poglądy znajdują poparcie”, a cechą Montaigne'a staje się „niezmierne pragnienie

³¹ M. de Montaigne, dz. cyt., s. 341, rozdział *Przeciw próżniactwu*: „Jest to szlachetne pragnienie chcieć nawet umierać użytecznie i po męsku; ale spełnienie nie tyle leży w naszym dobrym postanowieniu, ile w dobrym losie”.

wynurzenia świata wszystkiego, co się dzieje w jego duszy" (474)³². Jakże daleko odszedł Mickiewicz od postawy, jaką reprezentował jako autor IV cz. *Dziadów*, gdzie bohater, Pustelnik-Gustaw, właściwie spowiada nam się z procesu narodzin własnej jaźni pod wpływem miłosnego wstrząsu...

Mickiewicz bywa jednak nieco przewrotny. Stąd zarzut wobec Montaigne'a, który można by uznać za niekonsekwentny. Sugestia jest taka: Montaigne broni wiary i dogmatu, ale... sam nie wie, z jakich pozycji. Popada w chorobę subiektywności, lecz... nie dostaje mu głębi. Zatem pojawia się fragment, który odsłania twarz Mickiewicza już nie tylko jako mesjanisty, ale mistyka czytającego Jakuba Böhme (1575–1624) czy Angelusa Silesiusa (1624–1677): „Nie znajdziesz w nim najmniejszego zarodu owego głębokiego mistycyzmu, jaki cechował sekciarzy niemieckich” (474). Podobnyż brak głębi pociąga za sobą niepomierne – z Mickiewiczowskiego punktu widzenia – konsekwencje: zawieszenie podmiotu w próżni, mówiąc współczesnymi słowami, „pierwotnej beczynności” między ontologiczną obiektywnością Bożego Świata a mistyczną jaźnią, w której jawi się na przykład Böhmemu czy Mistrzowi Eckhartowi niezgłębiony w swej istocie, ale dostępny człowiekowi Bóg.

Konsekwencją tak pojętej niedookreśloności postawy Montaigne'a okazuje się jego moralna dekadencja, przed którą tak świetnie broni nas Rej jako chwalcą instytucji małżeństwa. Montaigne przeciwnie: „Zasięga nawet zdania Turków...”, bowiem nie posiada „już żadnej pewności moralnej” (482). Co się rozpręga w podstaw ethosu życia rodzinnego, to przeobraża się u Francuza w wiwisekcję związku opartego na „koligacjach i fortunie” (483): „Nie jest on zwolennikiem małżeństwa; powiada nawet, że człowiek żeni się nie dla siebie, ale tylko dla rodziny!” (482). Mickiewicz konsekwentnie – tym razem jest w nim dojrzały romantyk – broni małżeństwa, które wiąże się z uczuciem, miłością. Sam mało szczęśliwy w życiu rodzinnym, jeszcze przed śmiercią pisze tajemniczy *Urywek pamiętnika Polki*, w którym jako skandal moralny ukazuje przymus małżeński. Ale ten temat jest w prelekcjach reprezentantem szerszego wątku: ładu i nieładu etycznego w świecie, który się usamodzielniał, któremu ta autonomia przyniosła wolność moralną i „niemoc monumentalną”, tejże zaś ostatniej znakomitym egzemplum stanie się potem życie i dzieło Jana Jakuba Rousseau³³.

³² G. Poulet, dz. cyt., s. 47: „Jeśli w ogóle istnieje jakiś sposób istnienia, który przedkłada nad inne, to jest nim nonszalancja tak niedbała, że Montaigne'owi zdarza się przez całe dnie nie otwierać korespondencji”.

³³ Nawiązując do znanego eseju Leszka Kołakowskiego na temat książki Bronisława Baczki *Rousseau – samotność i wspólnota* (Warszawa 1964). Por. L. Kołakowski, *Niemoc monu-*

3. Filozof, preceptor młodzi, patriota

Na w ten sposób zarysowanym horyzoncie Montaigne'owskiej acedii i niezdecydowania zjawia się ów dynamiczny, uczony, ale powierzchowny szlachcic z Rusi Czerwonej: „Obaczmy później – wielokrotnie sygnalizuje prelegent – różnice zachodzące między pojęciami Montaigne'a a naszego szlachcica polskiego” (474). Francuz, ów „bardzo dowcipny gaduła” (474), przewyższa wprawdzie Reja w oczytaniu, ale... nie ma czego mu zazdrościć.

Rej-filozof. Rzeczą zdumiewającą w konterfekcie szlachcica-kalwina jest zrazu przydanie mu jako pierwszorzędnej formy refleksji: myślenia filozoficznego. Włodarz z Nagłowic jawi się – czy nie w kontekście wpływu Montaigne'a ? – jako myśliciel potrafiący okiełznać erudycyjny chaos w „systemie filozoficznym” (*sic!*): „Szlachcic polski – dowodzi mówca – przytacza często tychże samych autorów, też same powagi, ale zakreśla już sobie plan pełniejszy, systemat filozoficzny...” Owych systematów Mickiewicz nie cierpiał w XIX-wiecznej filozofii (u Hegla na przykład), tutaj z kolei wynosi je wysoko u Reja, potrafiącego zbudować kompletną antropologiczną i etyczną wizję człowieka, Polaka, wpisaną w refleksję o dobru publicznym: „Chce spoić w jedną całość to, co widział i zauważył. Za wzór tej całości bierze Rzeczpospolitą Polską” (475). Polski szlachcic – inaczej niż Platon – nie wychodzi od rzeczywistości ku utopijnej idealności, ale realność, wcielony byt organizmu państwowego bierze za wzór. To przywiązanie do obiektywności ujęło Mickiewicza, podobnie jak źródłowość ujęcia. Rej nie zaczyna bowiem wywodów od świata historii i kultury, ale od aktu Boskiej kreacji, co dla Mickiewicza oznacza ontologiczne zakorzenienie jego refleksji w Pierwszej Zasadzie: „Jego systemat filozoficzny jest dosyć samodzielny” (475).

Kosmo- i antropogonia – ujęte kreacjonistycznie – otwierają pole refleksji o charakterach, ta zaś wiedzie do uogólniającej wizji Kosmicznego Ładu, „republiki” jako wzorca harmonii bytów³⁴. O ileż chętniej niż dawniej wy-

mentalna Jana Jakuba, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, opr. Z. Mentzel, Londyn 1989, t. I, s. 132–136.

³⁴ Por. sąd J. Krzyżanowskiego, w: tegoż, *Wstęp do: M. Rej, Żywoć człowieka pocziwego*, opr. J. Krzyżanowski, Wrocław 1956, s. VIII; „[...] że wskutek tego właśnie w składance dzieł i dziełek dawniejszych i nowszych wysunął na miejsce naczelne szeroko rozbudowany obraz *Żywota człowieka pocziwego*, żywota więc, nie zaś śmierci; że wskutek tego *Żwierciadło* miało się stać czymś w rodzaju tryumfalnej pieśni życia ludzkiego, peanem ku czci życia, ocalającego i pokazującego przyszłości wielkie zdobycze człowieka renesansowego i epoki zarówno Renesansu, jak Reformacji” [podkr. – J. Ł.]. Takież sąd Zofii Szmydtowej: *Rej wobec*

dobywa teraz Mickiewicz obraz człowieka podlegającego zewnętrznym i wewnętrznym determinizmom oraz ograniczeniom. Wolnego, ale dającego się duchowo i społecznie określić, okrzesać czy ujarzmić przez wychowanie. Samodzielnego, lecz zmierzającego ku... samookiełznaniu, samodoskonaleniu. Wolnego... ku dramatycznej walce wewnętrznej z samym sobą:

Świat podług wyobrażeń Reja jest wielce podobny do Rzeczypospolitej; są według niego >stany<, to jest planety, komety, dostojniejsze i świetniejsze stany rządzące ziemią. Stany te wywierają wpływ na przyrodzenie człowieka, który nieuchronnie musi im podlegać. Te żywioły wyższe sprowadzają wypadki i nadprzyrodzone wydarzenia w życiu. Rej nazywa ten wpływ stanów wyższych, wpływ niebieski, *praedestinatio*, które odróżnia od *fatum*. *Fatum* to siła żywiołów ziemskich, *praedestinatio* to moc planet, moc niebieska. Zależnie od tej mocy niebieskiej człowiek posiada różne **skłonności**. Rej wypowiada oryginalną myśl, że liczba złych **skłonności ludzkich odpowiada liczbie przykazań boskich, które je zwalczają** (476).

Człowiek – *animal rationale* – obdarzony został rozumem „udzielnym nam na to, abyśmy mogli usposobienie przyrodzone kiełznać, hamować i zwracać przyzwocie” (476). To stały wątek refleksji nie tylko autora *Kupca*, lecz samego Mickiewicza. Ową systemowość „filozofii” Reja rozumieć więc należy zgoła inaczej, niż ganioną przez profesora systemowość refleksji nowożytnych filozofów. Rej żyje w epoce erudycyjnego chaosu, kiedy ponownie w krwioobiegu kultury z wielką siłą włączone zostaje dziedzictwo antyku. Ale Pan z Nagłowic nad tym chaosem potrafi zapanować; jeszcze ujmuje człowieka w całościowym oglądzie, obejmującym jego stworzenie, upadek, związek z kosmicznymi siłami, a także życie społeczne postrzegane w związku z Boskimi celami. Naskórkowość erudycji zdaje się u Reja – w wizji Mickiewicza – właściwie cechą ocalającą, tak że nie popada on w chorobę naśladownictwa, jakiej uległ Jan Kochanowski, i w błędy subiektywizmu, którym zaprzeda się Montaigne³⁵.

System umożliwia zatem zbudowanie wizji człowieka integralnego; wizji, w której konsekwentnie czterem charakterom ludzkim odpowiadają choćby cztery stany w organizacji społeczeństwa. Systemowość myśli umożli-

Erazma, w: tejże, *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedmowa Z. Libera, Warszawa 1979, s. 152-153: „Rej okazał się erazmianistą czystej wody, co już określało jego miejsce w Europie”. I nieco dalej: „Stylizował się na prostaka, uprawiając swoisty sylenizm”.

³⁵ M. de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, dz. cyt., rozdział: *O bezczynności*, s. 161: „Dusza, która nie ma ustalonego celu, gubi się: jak bowiem powiadają, być wszędzie znaczy nie być nigdzie”.

liwia ponadto, tak ważną w ocenie Mickiewicza, etyczną stałość, przywiązanie do wizji człowieka cnotliwego (*homo honestus*), oddającego cześć potężnemu i sprawiedliwemu Bogu protestantów³⁶. I w tym Rej – o dziwo – przewyższa Kochanowskiego, zapatrzonego w humanistyczne ideały, traktowane przez autora *Dziadów* z rezerwą (delikatnie mówiąc...). Mickiewiczowi dojrzałem bliższe jest wpatwienie w ideał akcentujący dramatyzm kondycji ludzkiej, jej rozpięcie między pierwiastkiem anielskim a diabolicznym; rozpięcie dynamizowane przez ciągłą walkę. Życie to *ars moriendi*, sztuka takiego umierania – podług mesjanisty – które współtworzy świat zgodnie z misją poruczoną człowiekowi przez Boga. Podobnie wnioskował Rej: „Mieć myśl wolną a serce przespieczone, / Gdyż nam nie jest tu mieszkanie wieczne”. I dodawał jeszcze to specjalne *memento mori*: „Bo pieszczone ciało zgnije w grobie: / Stróże, radzę, dobrą sławę sobie, / Która by tu po tobie została, / Wieczną pamięć twoją ożywiała”³⁷. Ale żeby tak żyć, nieodzowna okazywała się kompetentna, „systemowa” wizja świata, nie ufundowana na, jak przekonywał wieszcz, „mędrkowaniu” (choćby Montaigne’a), ale na mądrości o biblijnej proveniencji:

Ta jednak zachodzi różnica między pisarzem polskim a francuskim, że Francuz żyje tylko księgami i samym sobą, Polak zaś przyrodą i Biblią. Rej czerpie wszystkie swe porównania z przyrody i Biblii; z ziemi ojczyściej zbiera wszystkie swe przenośnie, wszystkie obrazy; ma on głębokie poczucie przyrody, którego brak Montaigne’owi. (478)

W ten sposób zdradza Mickiewicz fundamentalną przesłankę swego zainteresowania Rejem. Oto jeden kosmos symboliczny koresponduje z drugim. Świat Reja i świat Mickiewicza są komplementarne w ich głębokim związku z Naturą, rozumianą jako symbol Bożej obecności, znak Bożej Pełni, objaw chwały stworzenia, którym winien radować się człowiek. Oto poetyckie uniwersa *Grażyny*, *Konrada Wallenroda* i wreszcie *Pana Tadeusza*³⁸ ujawniają związek ze staropolskim imaginariem

³⁶ Zob. M. Adamczyk, „Żywoł Józefa...” *Mikołaja Reja. Studium porównawcze*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 173: „Cnota bohatera jednak, jak z powyższego wynika, ma naturę użyłitarną; nie jest celem sama w sobie, jak w pojęciu Kochanowskiego, lecz środkiem wiodącym do celu”.

³⁷ M. Rej, *Żywoł Józefa z pokolenia żydowskiego, syna Jakóbowego, rozdzielony w rozmowach person, który w sobie wiele cnot i dobrych obyczajów zamyka*, cyt. za: M. Adamczyk, dz. cyt., s. 171, fragment dzieła zamykający pod tytułem *Ku dobremu towarzyszom towarzyska przemowa*, wersy 6474–6485.

³⁸ O wpływie Reja na język Mickiewicza w *Paniu Tadeuszu* zob. rozprawy: A. Wilkoń, *Jaką polszczyzną został napisany „Pan Tadeusz”?*; J. Okoń *Staropolszczyzna w „Panu Tadeuszu”*.

symbolicznym Reja. Dlatego profesor-prelegent wydobywa obraz szlachcica-prostaczka, co pędzi po lasach za zwierzyną, bo pobrzmiwa w jego twórczości prostoduszna wiara (476) i naturalna, głębinna więź z naturą. To prawda – z jednej strony – że *Nic trwałego na świecie*³⁹, ale przecież – to z drugiej – ten kosmos jest przepiękny, godzien czulego spojrzenia poety, oszołomionego jego najmnieszymi elementami. Jak w Rejowym liryku *Źródła*:

Więc źródła ony pięknie między drzewki wraaja,
A kamyczki by złoto tam się w nich błyskają,
Miedzy nimi błękitna, żółte, z czerwonymi,
A kwiateczki ze wszech stron tuż wiszą nad nimi.
Pstrzążki, kietbie, śliżyki miedzy kwiatki grają,
Które pańienki sobie igrając łapają.⁴⁰

Tę wizję świata, choć bez protestanckiego wymiaru, będzie jeszcze reaktywować u progu XIX wieku Kazimierz Brodziński, autor pisma *O idylli pod względem moralnym*. Pisarz tak bliski Mickiewiczowi. Dopiero odkrycie, jak powiada uczony, iż: „To, co istnieje, będzie dobre. I odwrotnie: tylko to, co dobre, istnieje. Prócz tego pustka, nicość, niebyt”⁴¹ – otóż gwarantuje, że wejrzenie na to, co wznosi się ponad fundamentami człowieczeństwa, co jest sklepieniem życia społecznego i państwowego, a wreszcie ładem dziejów, ma sens i jasno określone znaczenie.

Rej-preceptor? Czy Mickiewicz istotnie ujrzał w wywodach szlachcica-kalwina tylko nudne acz słuszne moralizatorstwo? Wydaje się, że nie. Widać wyraźnie w wykładzie XXXIII, że energia mówcy wyczerpała się w opisie fundamentów myśli Reja na tle refleksji o Montaigne’u. Dość pośpiesznie kończy prelegent mowę przywołaniem długiego cytatu z *Żywota*

uszu”, [obie prace w:] *„Pan Tadeusz” i jego dziedzictwo. Poemat*, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999, szczególnie stronicie: 37, 46, 52, 58.

³⁹ Zob. wiersz z *Wizerunku własnego żywota człowieka poczciwego...*, w: M. Rej, *Wybór pism*, wydanie II, wybrał i opr. J. Ślaski, Warszawa 1979, s. 79-80, utwór z Rozdziału II. *Ten trzeci rozdział zowią Epikurus*.

⁴⁰ Tamże, s. 81-82. Por. także liryki: *Ziola, Jagódki, Drzewa, Ptaszkiowie, Żwirzątka, Wirydarze*. Świadczą one o wielkiej wrażliwości na naturę.

⁴¹ A. Czyż, *Świat: znak i dom. O „Żywocie człowieka poczciwego” Reja*, w: tegoż, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995, s. 106. Zob. z prac o Reju także: *Mikołaj Rej – w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, red. J. Sokolski, M. Cieński, A. Kochan, Wrocław 2007; *Mikołaj Rej na nowo odczytany*, red. J. Malicki, A. Budzyńska-Daca, współpraca A. Tułowiecka, Katowice 2006; *Mikołaj Rej z Nagłowic. W pięćsetletnią rocznicę urodzin*, red. W. Kowalski, Kielce 2005.

człowieka pocziwego (księga I, 9) pod tytułem *Stan rycerski jaki jest*⁴², dodając przy tym szereg wskazówek na temat tego, o czym będzie mówił w rozdziale kolejnym: o „wychowaniu młodzieńca”, o tym, „jak służyć Rzeczypospolitej i królowi”, o „przyjemnościach” i „obowiązkach” stanów (478–479), wreszcie o „naukach moralnych”, dawanych przez Reja „swemu wychowawcowi” (480).

Ale i Mickiewicz udzieli nam lekcji. Spostrzeźmy najpierw ukryty cel analogii Rej – Montaigne. Otóż Mickiewicz ma na celu coś więcej niż przeciwstawienie obu pisarzy. Idzie mu o – fundamentalny dla całych prelekcji – związek Polski i Francji. To dopiero kurs pierwszy, więc dominuje mesjanizm polonocentryczny, który jednak przekształci się dalej w mesjanizm polsko-francuski. Tu profesor konstatuje jeszcze różnice wynikające z porównań obu twórców, rozlewające się na całą cywilizację: „widzimy – wywodzi – ogromną różnicę w tej samej cywilizacji chrześcijańskiej, zaszczipionej z jednej strony na romańskiej Galii, z drugiej zaś na społeczności słowiańskiej” (481). I egzemplifikuje ten pogląd... analizami poglądów na małżeństwo u Reja i u Montaigne’a, wychodzącego od tezy Arystotelesa, że dla mężczyzny najlepszy wiek na ożenek to 35 lat. Że Montaigne, zdaniem Mickiewicza, ma tu poglądy niesłuszne, to wiemy. Ba, Francuz nawet „zaczyna w tamtej sprawie gadać od rzeczy” (482). Na przeciwnym biegunie lokują się sądy Reja, rozwijającego w tym kontekście tak protestanckie, jak katolickie pochwały małżeństwa, wizerunki dobrej żony, statecznej niewiasty, co na wzór biblijny, jak w kalwińskim *Katechizmie*...

Ogląda je rolę i kupuje,
Z pracy rąk swych winnicę buduje,
Biodro swoje przepasuje mocnie
I ramiona posila statecznie.⁴³

O ile więc dla Francuza małżeństwo staje się rodzajem koniecznego kontraktu, o tyle dla Reja i tym samym dla Mickiewicza – tu ich poglądy są tożsame – pozostaje sakramentem opartym na fundamencie miłości, jest tą małą rzecząpospolitą, na fundamencie której wzrasta gmach państwa. Całe – tak rozbudowane przez Mickiewicza – unaocznienie tematu małżeństwa, posiada u poety inny zgoła niż tylko ten literalny sens. W odczytaniu poety:

⁴² M. Rej, *Żywoł człowieka pocziwego*, opr. J. Krzyżanowski, Wrocław 1959, BN I, nr 152, s. 94–96.

⁴³ *Katechizm albo Krótkie w jedno miejsce zebranie wiary i powinności chrześcijańskiej*, Wilno 1600, cyt. za: P. Wilczek, *Erazm Otwinowski. Pisarz ariański*, Katowice 1994, s. 97.

Szlachcic polski pojmuje swe powinności zupełnie inaczej. Dla niego małżeństwo jest ustanowieniem religijnym, ustanowieniem Bożym, a obywatel powinien pojąć żonę, aby spełnić swoje doczesne przeznaczenie i znaleźć szczęście. Zdaniem jego szczęście leży w życiu wiejskim, zwłaszcza w życiu ziemiańskim i domowym. (483)

W elementarnym sensie Mickiewicz wydobywa z *Żywota* następujące funkcje małżeństwa: wypełnia ono Boże przykazanie, a tym samym ma sakralną funkcję; człowiek spełnia się w nim „docześnie” – jest zatem ono figurą pełni, egzystencjalnym zharmonizowaniem istnienia indywidualnego; ma aspekt społeczny, to dzieło człowieka-obywatela, który wprowadza do wspólnoty narodowej owoce tego związku: cnotliwe panny i dzielnych rycerzy, przeto: „Wychowanie naszego młodzieńca jest na wskroś polskie” (478); małżeństwo kielzna męską naturę, tak skora do ekscesów obyczajowobiesiadnych. Ten ostatni wątek stanowi u Reja istotną obsesję, rozwijaną w IV rozdziale *Wizerunku* poświęconym Anaksagorasowi. Tu znajdziemy laudację: *Miłość wierna – nieszkodliwa, Poczciwe małżeństwa, Ożenić się*, ale i zjadliwe ataki na: *Mniszki i Tych, co wzgardzili małżeństwo*⁴⁴.

Po cóż więc tak pochyła się Mickiewicz nad tym wątkiem? Czy doprawdy tylko dlatego, że sam w związku z Celiną nie jest szczęśliwy?⁴⁵ Lecz, dodajmy, równocześnie z tym nieszczęściem poeta zażywa całej chwały ojcostwa, czego jest wiele przykładów. Sam romantyk, rozpisując się o „wyszukaniu żony”, zdaje sobie zapewne sprawę z tego, że on właśnie znalazł małżonkę w okolicznościach nawet na XIX wiek nieco nietypowych. Nie o te aspekty zagadnienia chodzi. Mickiewicz, jak sądzimy, gdy skupia spojrzenie na zagadnieniu, jest trojako motywowany. Po pierwsze – jak u Reja – małżeństwo stanowi dlań istotny element problemu wewnętrznej walki z sobą, z pychą, z egzystencjalną miałością i pustką, od której, przynajmniej teoretycznie, winno ono uwalniać. Staje się remedium na czczość egzystencji, wpisuje się w Mickiewiczowski postulat moralnego perfekcjonizmu. Po drugie – rodzina oznacza dla poety symboliczną figurę pełni szczęścia, które osiągnąć można tylko w ojczyźnie; jest właśnie mikroskopijną ojczyzną, jeszcze niepełną, ale już przybliżoną. Oba aspekty zagadnienia – egzystencjalny i symboliczny – splatają się tutaj. Szczęście ojcostwa i macierzyństwa, owe chwile, gdy dzieci, „ptaszątka koło stołu biegając świrkocą, a około nich kuglują, jaka to jest roz-

⁴⁴ M. Rej, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 88-93.

⁴⁵ Zob. na ten temat książkę: A. Witkowska, *Celina i Adam Mickiewiczowie*, Kraków 1998, rozdziały: *Małżonkowie* (s. 68-88) i *Szalona* (s. 89-115).

kosz a jaka pociecha” (985) – otóż te chwile cieszą też – to trzeci aspekt myśli Reja bliski Mickiewiczowi – oko Stwórcy:

Tu już patrząc **na onę swoją pociechę, jakoż nie mają Pana Boga chwalić? ja-koż mu dziękować nie mają?** A Pan też nie może, jedno wdzięcznymi oczyma na onę taką społeczność i na onę ofiarę, którą mu podawają w pocziwym rozrządzeniu swoim, patrzeć i im wedle obietnic swych błogosławić. Abowiem to mocno zaślubić raczył takiemu każdemu stanowi, kto się w nim wiernie, pobożnie, pomieranie, a wedle wolei Jego zachowywać będzie, iż bogactwo a pocziwość około nich zawsze zamnażać się będzie, a obiecuje się strzec i rozmnażać obory ich, stodoły ich, gumna ich, tak iż w obfitości zawsze będą używać dobrodziejstwa Jego, a ziemia im dobrowolnie zawsze będzie rozmnażała potrzebne owoce swoje. Żonka ona jego będzie jako winna macica podawając wdzięczne gronka, i Panu Bogu ku czci, a ku pociesze onemu towarzyszowi swemu. Dziaćki będą jako oliwne gałązki około stołu jego. A sam w swej stałości stanie jako drzewo cedrowe, nad pięknym źródłem mocno stojące, które już żadnym wichrem nigdy poruszono być nie może (486)⁴⁶.

Jak widać, kalwińska etyka małżeńska, protestancka teologia sakramentu mocno przemawia – przez Reja jako medium – do serca i wyobraźni Mickiewicza. Syci jego imaginację nie dlatego, że jest suchym, destrukcyjnym wykładem, pełnym groźnych tonów, lecz obrazem, wizją i przedstawieniem świata, gdy wokół zajętych i czasem strapionych żywotem rodziców krząta się trzódka dzieci, słodząc niedolę życia, co odpowiednią ocenę i odpłatę znajdzie w niebie. Jakież to musiało być wzruszające dla emigranta, który pisał w wierszu o sobie: „Gdy tu mój trup w pośrodku was zasiada, / W oczy zagląda wam i głośno gada”; i dalej:

Jest u mnie kraj, ojczyzna myśli mojej,
I liczne mam serca mego rodzeństwo,
Piękniejszy kraj niż ten co w oczach stoi,
Rodzina miłsza niż całe pokrewieństwo.⁴⁷

Egzystencjalny, symboliczny, moralno-perfekcjonistyczny, obrazowy i wreszcie teologiczny aspekty refleksji o małżeństwie i rodzinie prowadzą Mickiewicza ku – kończącemu refleksję o staropolskim pisarzu – odsłonięciu czwartego, ważnego nie tyle dla serca, co dla głowy, myśli, wymiaru dokonań Reja. Prowadząc go do wizji wielkiej rodziny narodu, która, obra-

⁴⁶ Jest to fragment *Żywota człowieka pocziwego* (dz. cyt., s. 117-120) zatytułowano: *Jako jest wdzięczne małżeństwo zgodne (Księgi wtóre. Kapitulum pierwsze)*.

⁴⁷ A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, pod red. K. Górskiego, tom I, część 3, *Wiersze 1829–1855*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 77.

zowo mówiąc, wzniosła piękny gmach, lecz ten zaczyna się w chwili największej potęgi chwiać.

Rej - państwowiec? „Po zawarciu małżeństwa – kontynuuje Mickiewicz – poczynają się powinności obywatelskie” (486). I w tym momencie Mickiewicz-interpretator Reja przeobraża się w sposób wyraźny w mesjanistycznego prawodawcę nowej wizji polityki, wspartej na moralności. Będzie to od 1832 roku, od wydania *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* stały wątek refleksji poety: działanie publiczne jako posługa, misja Boża, czyn moralny. Na biegunie drugim ukazuje się wizja polityki jako immoralnej dyplomacji, paktowania, spisku, działania wyzuteego z pierwiastków etycznych. I tu Rej okazuje się jak najbardziej stosowną figurą, rozwodząc się o tym: *Jaki by poseł miał być wedle cnoty, W przypadkach urzędziech jako się poćciwy zachować ma, Z pychy jako senator poćciwy pana przestrzegać ma, Prawe ślachectwo jakie ma być*⁴⁸, a także rozprawiając już nie bez zacięcia polemisty i pastyllografa w *Przemowie krótkiej do chrześcijańskiego człowieka* na przemian już to o religii, już to o złym stanie państwa: *Jako sądy Pańskie są nieomyłne, Jako jest zacne królestwo polskie, Mało ich co się z chucią o Rzeczypospolitą starają, Iż gniew Pański nigdy bez przyczyny nie przypadnie, We wszystkich staniach mało sprawiedliwości, Co za przyczyny są gniewu Pańskiego nad nami, Świątość ciała i krwi Pańskiej jako rozumieć*⁴⁹.

To jedynie wybrane fragmenty wielkiego – pisanego z kalwińską, surową świadomością zepsucia natury świata w ogóle – dyskursu o poprawie Rzeczypospolitej. Autor *Ksiąg narodu* wydobywa te elementy z refleksji Reja, które pozwalają mu roztoczyć przed słuchaczami własną wizję służby publicznej, polityki, a nie politykierstwa. Stąd zjawiają się w tym wywodzie kąśliwe aluzje do współczesności. Mickiewicz rozumuje tak, jak człowiek znający głębsze znaczenia słów, przybierających w życiu społecznym sprozaizowany czy wręcz przestępczy charakter. Minister to nie ten, który rządzi, lecz ten, który służy (łac. *ministrare* – służyć), poseł to nie ten, który używa przywilejów, ale ten, którego posyła się, by czuwał nad dobrem państwa. To ten, który dźwiga brzemień odpowiedzialności:

A tak poćciwy człowiek – pisze Rej – który by tak zacny urząd a prawie jak o jaką świątość, a zwłaszcza ku cnotie swej zwierzony, na się wziąć umiał, pewnie się ma rozmyślić, co na się bierze, a jeszcze na miejscu pilnie by się miał rozsądzić z cnotą a z sumieniem swoim, jeśli mu tego wierne pomagać będą⁵⁰.

⁴⁸ Zob. M. Rej, *Żywot człowieka poczciwego...*, s. 133-136, 139-145, 171-173, 184-185.

⁴⁹ Tamże, s. 572-573, 576-579, 588-589, 589-592, 592-596, 609-610, 613-618.

⁵⁰ Tamże, s. 133, podkreślenie – J. Ł.

Jak postrzegamy, Rejowa kategoria „poćciwości” wchodzi w głęboki związek z uniwersum moralnym, przeniknięta jest kalwińską etyką. Urzędy są – podpowiada – dla cnotliwych, dla ludzi o żywym sumieniu, nade wszystko dla tych, którzy potrafią w nich dostrzec „jaką świętość”. Pan z Nagłowic nie prezentuje się w *Żywocie* jako bezwzględny tyran zasad kalwińskiej etyki. Daleko mu do radykalizmu Jana Kalwina z czasów, gdy władał Genewą, czy formułował sąd o innowiercach: „Kacerze jadęm swej bezbożnej nauki zabijają dusze swych współbliźnich. Czyż prawowita władza ma oszczędzać ich ciała?”⁵¹. Tego typu etykę doczesnych gróźb polski pisarz zastępuje etyką wiekuistej odpłaty surowego Sędziego, który powierzył człowiekowi cały, w tym społecznie urządzony świat. Dlatego władza publiczna to sfera „poćciwości”, „świętości” i „sumienia”⁵². To sakrament, uświęcenie, zobowiązanie, obowiązek. Czyli: świętość. Woła Mickiewicz:

Rej wyjaśnia systemat rządu reprezentacyjnego; pojmuje go bardzo dobrze. Nie jest to wynalazek nowy, jak mniemano. Wie, że ponieważ wszyscy nie mogą zjeżdżać konno na sejmy, naród musi pewnej liczbie jednostek poruczyć rządy nad ogółem. **Poseł, stawszy się tym sposobem przedstawicielem kraju, jest odpowiedzialny za wolność, za bezpieczeństwo państwa. Rej zna wielką wagę tego stanowiska, powiada, że poseł powinien zawiadywać sprawami publicznymi tak, jakby udzielał sakramentów.** Trudności, na jakie natrafia się w życiu poselskim, są obecnie znane we wszystkich krajach; szkopyły, o które rozbija się uczciwość przedstawiciela ludu, to prywata, a zwłaszcza nepotyzm i biesiady, to, co w dzisiejszym języku zwie się bankietami ministerialnymi. (488)

Horyzont Mickiewiczowskiej myśli wybiega ponad realia XVI stulecia. Profesor-poeta w istocie przez przykład Reja wprowadza w świadomość słuchaczy elementy własnej wizji dziejów. Podług mówcy – tak to można zrozumieć – kształtują ją dwie wzajem przeciwstawne tendencje. Pierwszą nazwalibyśmy *mi t e m d e g e n e r a c y j n y m*, zrodzonym z przemożnego wpływu XVIII-wiecznej klęski państwa na umysły romantyków. Tak więc już w XV wieku (!) postrzegają oni „poważne zarody choroby” państwa (489-490). Już osiąga ono siłę, potęgę – i właśnie... w tym momencie zaczyna się staczać. Fundamentem potęgi są etyka, tradycja i religia: „Tym sposobem wszelka władza opierała się na ideałach moralnych, na wdrożeniach zaczerpniętych z dawnych zwyczajów i z życia religijnego” (489). Każda zaś

⁵¹ Fragment świeckiego kodeksu napisanego przez Jana Kalwina na prośbę władz Genewy. Zob. A. Tokarczyk, *Jan Kalwin*, Warszawa 1989, s. 81.

⁵² J. Pelc, *Renesans w literaturze polskiej w kontekście europejskim*, wyd. I, Warszawa 1988, s. 78: „Trzynastozgłoskowie *Wizerunku...* przynoszą wiele opisów piękna przyrody. Dostrzega to piękno wędrowiec poszukujący prawdy i prawdziwej >pocziwości<”.

kłęska wyradza się z tego, iż tak szlachty, jak króla nie zdołano „zabezpieczyć przed chciwością, wszeteczeństwem, przed pychą” (488):

Wątlejące z dniem każdym **poczucie moralne powodowało osłabienie Rzeczypospolitej**. Zarody rozprzężenia tkwiły w przywilejach niektórych stanów i w nieograniczonej wolności ich nadużywania. Póki te przywileje powściągał duch ożywiający, zmierzały one ku celom ogólnym. Później nierząd umysłowy i nierząd polityczny skruszyły wszelką siłę moralną. (490).

To rozprężenie – paradoksalnie – zrodziło się ze szczęścia i potęgi państwa: „Największe jednak niebezpieczeństwo dla Polski tkwiło w wielkiej szczęśliwości, w niesłychanym dobrobycie, o którym mówią wszyscy pisarze owej epoki” (490). Tak oto na naszych oczach mit Złotego Wieku jagiellońskiej Rzeczypospolitej ulega degradującej metamorfozie w mit schyłku państwa, dekadencji wyradzającej się z poluzowania norm etyki i tradycji, wreszcie z odstąpienia od wiary ojców, gdyż: „Wpływy obce dokonały dzieła rozprzężenia” (491). Obce – czyli jakie? „Pojęcia rzymskie, greckie, a potem pojęcia cudzoziemskie” – wywodzi prelegent. Dodaje do tej listy także tak Rejowi drogą Reformację (wykład XXXII, 485).

Lecz na ów mit degeneracyjny wyprowadzony z mitu Złotego Wieku delikatnie nakłada się mit *regeneracji*, wyobrażenie sanacji. W czym bowiem tkwiły przyczyny zguby, w tym musi znajdować się i źródło ozdrowienia. Nietrudno skonstatować, że ta piętnowana samowola szlachecka miała też dla poety walor pozytywny. Rozkład moralny nie był ostateczny, a kara Boska, jaką był kres państwa, stała się narzędziem sprawiedliwości, zastosowanym przez Opatrzność. I tutaj odnajdował Mickiewicz u Reja zapewne znajome tony, choćby wtedy, gdy ten ganił uwiad wymiaru sprawiedliwości, ale rozumiał go jako – także! – obrazę sprawiedliwości Boskiej:

Gdyż sprawiedliwość naszą zową pajęczą siecią, którą bąk przebiję, a nędzna mucha uplotczy się, uwikławszy się, utraciwszy wszystko, nie doczekawszy się żadnej pociechy w upadku swoim, idzie z kijem becząc do domu, ręce załamiwszy. Obaczcie, jaki tam płacz a jakie tam narzekanie, przyszedłszy do domu swego, uczynić musi z żonką a z dziećmi swymi, wołając o pomstę do Pana swego. A Pan się obiecał nieomylnie przy krzywdzie jego a mścić się onego miernego upadku jego⁵³.

W konsekwencji u Reja znajdziemy mnogość apokaliptycznych figur nierządu: od Sodomy i Gomory do Babilonu. Mickiewicz myślał podobnie, ale znając wyroki dziejów konstruował program na teraz, tworzył wizję

⁵³ M. Rej, *Żywot człowieka poczciwego...*, s. 590. Dostrzegł piękno tego obrazu i przywołał go Euzebiusz Słowacki w swych *Rozbiorach pisarzów* (dz. cyt., s. 76).

narodowej misji wszczepionej korzeniami w providencjalistyczne zamysły Stwórcy, który poddał próbie naród wybrany, lecz kiedyś niechybnie go wskrzesi. W Polsce Jagiellonów – i w Reju! – widział nie tylko znamiona moralnego trądu, ale prymarnie symboliczną figurę idealnego państwa, które powróci jeszcze na arenę historii. Dlatego bronił tej epoki, przywołując... Jamesa Fenimore’a Coopera (1789–1851, autora *Ostatniego Mohikanina*, *Szpiega...*)⁵⁴, który „stając w obronie Polaków, powiedział, że ten dawny nierząd bardzo był podobny do nierządu Spartan, Rzymian i Ateńczyków, którego wieki nowożytnie ani pojąć, ani ocenić nie mogą” (490). To jakby cios mierzony w tych zachodnioeuropejskich tropicieli nierządu polskiego, których głosy współbrzmiały z hipokryzją „obrończyni tolerancji” Katarzyny Wielkiej: Kanta, Herdera skądinąd przyjaznego Słowianom, Woltera, Hegla.

Bodaj też największy komplement pod adresem Reja wypowiada Mickiewicz wtedy, gdy przypomina swoją dawnej sformułowaną myśl z *Noty o sposobie napisania historii polskiej* (ok. 1839–1840). Myśl, że trzeba by, „korzystać więcej, niż się dotąd działo, z pism poetów, mówców i kaznodziejów ówczesnych”⁵⁵. Dlaczego? Bowiem pokazują one wydarzenia z polskiej perspektywy, a nie „pisarzy obcych, a szczególnie niemieckich i francuskich, którzy, wiedzeni duchem frakcji religijnych i politycznych, dzieje tej epoki fałszywie wystawiają”⁵⁶. Lecz to tylko powód drugorzędny. Ten najistotniejszy ujawnił się oczom Mickiewicza, gdy czytał *Żywot człowieka pocziwego*:

W pisarzu, o którym mowa, a zwłaszcza w poetach tej epoki, znajdujemy, powtarzam, istotne wyjaśnienie dziejów, widać tam bowiem wewnątrz ów płomień, co ożywiał wtedy wielkie ciało, gdy tymczasem ustawy, artykuły, zarządzenia, niekiedy z obcego zapożyczone prawodawstwa, dają wyobrażenie niedostateczne, a często fałszywe o politycznym i moralnym stanie kraju (491).

Rej zatem – konkludował profesor-mesjanista – uchwycił ducha swego czasu, ukazał go w całej jego „ognistej” dynamice, pokazał siły, sprężyny

⁵⁴ Do pisarza tego Mickiewicz miał słabość już wcześniej, bowiem w przypisie do wersów 132–133 *Konrada Wallenroda* przywołał dziełko tegoż Amerykanina *Voyage du capitaine Head* (1827). Nieoczekiwanie zjawia się on w... wykładach o Reju! Wcześniej powtarza myśl Coopera (znowu w kontekście Reja) w wykładzie XIX, mówiąc o Serbach i w wykładach kursu trzeciego.

⁵⁵ A. Mickiewicz, *Nota o sposobie napisania historii polskiej*, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie rocznicowe 1798–1998*, tom VIII, *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, opr. J. Maślanka, Warszawa 1996, s. 141.

⁵⁶ Tamże, Mickiewicz akceptuje tylko „obcych pobratymców”, czyli Josefa Dobrovského (1753–1829) i Pavla Josefa Nafařika (1795–1861).

moralnej konstrukcji i destrukcji państwa Jagiellonów. Wprawdzie wyszedł od tego, co obce, czyli od protestantyzmu, to jednak „stał się Polakiem”, personifikacją polskości w jej najlepszym wydaniu. Znaczyło to: przywiązanej do Biblii, tradycji słowiańskiej, wolności i symbolicznie zjednoczonej z narodowym toposem, miejscem na ziemi, jakie Polakom przypadło, a dzięki temu czulej także na głęboki, nie tylko estetyczny, lecz duchowy aspekt natury, symbolicznie odsłaniającej chwałę Stwórcy. To zaś wszystko wzrastało na gruncie „filozofii”, „systematu” Reja, którego niepodlegającym dyskusji aksjomatem było ludzkie dzieciństwo Boże, oraz powołanie do wieczności, o którym stary już Rej mądrze i w duchu Mickiewiczowskiego samorozumienia powiadał: „A pomni, czymś stworzon i na coś stworzon. Boś stworzon człowiekiem, a mało nie jako aniołem, ozdobioneś rozumem, czymś różny daleko od innych żwirząt”⁵⁷. Na to Mickiewicz nie mógł pozostać głuchy. Choć – dodajmy – zapewne „rozum” zastępował „duchem”, niezniszczalną pieczęcią stworzenia na obraz i podobieństwo Boże lub wprost ideą boskości żyjącej w człowieku i... przez człowieka.

4. Kalwinizm ocalony?

Wiemy, że jedną z postaci doznających bodaj największego uwznioślenia w refleksji Mickiewicza okazał się „bogoboyny biskup” św. Wojciech⁵⁸, postrzegany jako człowiek obdarzony „powołaniem apostołskim” i autor *Bogurodzicy*. Pieśni mało przypominającej „śpiewy wojenne”, a będącej raczej „prostą i szczerą modlitwą”, zawierającą pierwiastki zaczerpnięte „z dawnego porządku społecznego Słowian”⁵⁹. Mickiewicz, opisując chrzest Polski, wyraźnie opowiedział się po stronie chrześcijaństwa zachodniego, po stronie apostołów-chryścianizatorów takich, jak św. Wojciech. Jak można wnosić z prelekcji, ostro widział duchowy dylemat kraju położonego między Rusią, przyswajającą jego zdaniem najgorsze pierwiastki kultury Bizancjum (despotyzm, podporządkowanie Cerkwi carom, *translatio imperii*: idea Trzeciego Rzymu), a Zachodem i Niemcami, gdzie z kolei zwyciężał złe przezeń waloryzowany pierwiastek faustycznej dążności ku samodzielnemu zgłębianiu zagadki bytu, laicyzujący kulturę, rozbijający Kościół, sekularyzujący filozofię dziejów i odbóstwiający naturę.

⁵⁷ M. Rej, *Żywot człowieka poczciwego...*, s. 71.

⁵⁸ *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, wykład XIII, s. 152.

⁵⁹ Tamże, s. 158. Zob. o *Bogurodzicy*: J. Okoń, Św. Wojciech i „*Bogurodzica*” jako czynniki kształtowania polskiej świadomości narodowej, „Ruch Literacki” 1998, z. 6, s. 699-719.

Między Bizancjum-Rosją a protestanckimi Prusami wzrastał przecież jeden z największych autorytetów filozoficznych Europy: Immanuel Kant. Postrzegał go poeta jako wykwit owych tendencji, jakie ucieleśniał Montaigne. Prymarnie zaś: skłonności do subiektywizmu, idealizmu i relatywizmu moralnego. W III kursie prelekcji wprost gromi Kanta. Wskazuje, że jest on najpierw dziedzicem i konsekwencją Reformacji:

Walka między teologami, naprzód zawzięta, doprowadziła z czasem do znużenia umysłów; wszyscy uciekali od teologii, tak że klasa zamożna, która czytała i rozumowała, nie miała celu istnienia. Liczni pastory, którzy nie wierzyli już ani w Lutra, ani w Kalwina, ani nawet w Chrystusa, którzy nie mogli spędzać dni na modłach, a z drugiej strony nie mieli synodów, gdzie by mogli roztrząsać sprawy, rzucili się w abstrakcje filozoficzne. W ten sposób ze wszelkich stron uchylano się od czynnej pracy; niewątpliwie bowiem trudniej było ukazać, jak i w jaki sposób należy wypełniać w życiu religię, nie przestając być chrześcijaninem, aniżeli obmyślić systemat, który by nas zwalniał całkowicie od powinności religijnych. (t. X, kurs III, wykład XVII, s. 213)

Reformacja okazuje się więc spadkiem nader wątpliwym. Wyzwoliła myśl, ale uspiła ducha i zmysł etyczny. Doprowadziła do abstrakcjonizmu, oderwała człowieka od żywej wiary i od natury, zepchnąwszy go najpierw w odmęty czczej spekulacji. Wreszcie wiarę w Chrystusa zastąpiła wiarą w reformatorów (Lutra i Kalwina), a tę ostatnią w końcu przekuła w „systemat”. Jest to to samo słowo, jakiego prelegent używał w odniesieniu do Reja, niemniej jakże inaczej pojęte⁶⁰. Systemat Reja integrował światobraz w renesansowej epoce zamętu. Tymczasem system Kanta wyzuwa istotę ludzką z ostatnich pewników, które się ostały po Reformacji i Renesansie: z wiary, że obiektywny świat istnieje, jest Bożym tworem, że „ja istnieję”, a moja percepcja bytu bezwzględnie jest prawdziwa. Absolutna nieoczywistość wszystkiego zastępuje pewną wiarę, gruntowaną przez Absolut:

Kant, który wszystko tedy zawdzięczał przeszłości, wyobraża sobie naraz, że nie wie, skąd spadł na ziemię. Zadaje sobie pytanie, dlaczego istnieje, jak gdyby nie zaciągnął żadnych zobowiązań względem swej przeszłości, względem swego miasta, nie mówiąc już o Bogu; z tej to fałszywej zasady wychodzi, aby wytłumaczyć Boga i świat stworzony. Kant jest w dziedzinie myśli podobny do ostatnich wielkich mistrzów zakonu krzyżackiego, tego zakonu założo-

⁶⁰ Równie krytycznie Mickiewicz oceniał G. W. F. Hegla, pisząc, iż „Otóż słońce nie widzące samego siebie – to Bóg Hegla” (*Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, wykład XVII). Z kolei u Barucha Spinozy dopatrzył się człowieka, co: „Utworzył sobie Boga, w którym zamieszkał, i mniemał, że tym sposobem ma słuszność przeciwko chrześcijanom i przeciwko całej Historii” (*Kurs trzeci*, wykład XVII).

nego dzięki gorliwości religijnej, bogaczonego przez papieża, bronionego przez cesarzy, który stawszy się bogatym i potężnym, zadał sobie raz pytanie: dlaczego istnieje; i wówczas zerwał z papieżem, z cesarzem, z królem polskim; zapragnął rozpocząć istnienie samoistne, co otwiera nowożytną historię Prus. Jakoż słusznie powiada Michelet, że cała ta filozofia jest na wskroś pruska, że mogła się zrodzić jedynie w Prusiech i że ten tylko kraj jest przeznaczony udoskonalić ją, dopełnić. (t. X, kurs III, w. XVII, s. 213-214)

Dlaczego ten wątek kantowski tu się pojawia? Bo też – wbrew pozorom – nie ma u Mickiewicza zagadnienia podlegającego bardziej ambiwalentnym odczuciom niż stosunek do protestantyzmu. A przecież Rej zażywa sławy, doznaje w prelekcjach prawdziwej apologii, mimo że kalwin!

Gdzie owe rozterki Mickiewicza? Później, już po wykładach, w kwietniu 1849 roku w artykule *Socjalizm* poddawał Mickiewicz ostrej krytyce Zgromadzenie Narodowe Francji. Przy tej okazji wskazał na swój stosunek do interesującej nas kwestii. Okazywał się surowym krytykiem XIX-wiecznego Kościoła, tak wyjałowionego duchowo, jak kultura francuska. Kościoła, którego praw – *sic!* – bronią ateści: „Najuczciwszy z nich [ministrów], obywatel Barrot, bronił wobec całej Izby tezy, że p r a w o p o w i n n o b y ć a t e i s t y c z n e”⁶¹. I publicysta konkluduje z ironią: „Jakiż autorytet mógłby mieć obecnie papież, skoro konieczność zmusza go do oparcia się na autorytecie obywatela Barrota”⁶². Ale pokazując sprzeciw Francji wobec chrześcijańskiego socjalizmu⁶³, rekonstruując francuski sposób myślenia, odśladania też Mickiewicz mimo woli destrukcyjne idee wszelkich protestantyzmów, bo to Luter i Kalwin „rozerwali największe z imperiów, imperium kościoła powszechnego”⁶⁴. Na pytanie: „cóż pozostawili w to miejsce”, udziela sarkastycznej odpowiedzi; „Cząsteczkowy Kościół genewski i nieskończoną ilość Kościołów protestanckich, niszczących się nawzajem i przeobrażających się co chwila jak pierwotniaki”⁶⁵.

Niewątpliwie Mickiewicz miał świadomość niszczącego działania protestanckiej zasady *sola fide, sola gratia, sola scriptura*, prowadzącej do interpre-

⁶¹ A. Mickiewicz, *Socjalizm*, „Trybuna Ludów” 1849, nr 31-33, w: tegoż, *Dzieła. Wydanie rocznicowe 1798–1998*, t. XII, *Legion Polski. Trybuna Ludów*, tom opr. S. Kieniewicz, przekł. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 125.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 124: „Socjalizm jest to słowo całkiem nowe. Kto słowo to stworzył? Nie wiadomo. Najstraszliwsze są te słowa, których nikt nie wytworzył, a które wszyscy powtarzają”. Zob. rozprawę: A. Fabianowski, *Socjalizm Mickiewicza*, w: *Mickiewicz. W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej Białystok 2–4 XII 1998*, red. H. Krukowskiej, Białystok 1993, s. 249-260.

⁶⁴ Tamże, s. 127.

⁶⁵ Tamże, podkr. – J. Ł.

tacyjnej samowoli i w końcu relatywizmu zasad. Niemniej: widział też drugą stronę zagadnienia, czyli dogmatyczne skostnienie Kościoła. Dlatego postrzegał ruchy protestanckie w dwu wymiarach: również jako wyraz duchowego pragnienia, ruchu myśli i ducha. O dziwo, podobnie postrzegał przez siebie interpretowany socjalizm:

Dogmat – przekonywał – jest afirmacją duszy w przeszłości, pewnik jest afirmacją umysłu w tejsze przeszłości. Problem i pragnienie to afirmacja umysłu i duszy, dążących ku przyszłości. Społeczeństwo w grób się pogrąża w dogmatach i pewnikach, odradza się w pragnieniach i problemach⁶⁶.

Mickiewicz najwyraźniej popadnie tu w sprzeczność, dowodząc z kolei, iż: „Społeczeństwo umierające czepia się dogmatu i pewnika. Ono to właśnie niczego nie uznaje i wszystko neguje, ono właśnie jest negacją”⁶⁷. I tak wyrasta wizja ludzi „oporu prawnego czy też religijnego”, których myśliciel wlicza do „ludzi negacji”. Są wśród nich Luter i Kalwin, protestujący przeciw Kościołowi⁶⁸. Odnosi się wrażenie, gdy wziąć pod uwagę rozumowania przedstawione, że Mickiewicz nie mógłby z tego stanowiska ot tak, po prostu potępić ni Lutra, ni Kalwina. To przecież – przynajmniej na początku misji – ludzie „pragnienia” i „oporu”, które zmieniają świat.

A sprzeczności? Otóż ujawnia się one w następującej chwili potem myśli, że zwalczający dziś socjalizm „odszczepieńcy i herezjarchowie” pragnęli „bronić swych indywidualności przeciw rozrostowi dogmatu, który zagrażał ich s ł u s z n y m z r e s z t ą prawom osobowości”. Apoteoza socjalizmu utopijnego wymaga kosztów. Ponoszą je ci, w których żyje – przekonuje poeta – duch niezgody oraz protestu, czyli luteranie i kalwiniści. To oni są teraz ostoją konserwatyzmu – zdaniem Mickiewicza.

Jaki jest Rej-protestant według Mickiewicza? Pierwsze i najważniejsze wrażenie z tej lektury brzmi tak: poeta dokonał wyraźnego, arbitralnego i wielce subiektywnego oddzielenia obrazu Reformacji od obrazu XVI-wiecznego pisarza. Jeśli bowiem uznajemy, że obraz ziemianina w *Żywocie* to także „wizerunek ziemianina-protestanta, kalwinisty”⁶⁹, to zdumienie budzi wątpliwy sposób podjęcia tego wątku przez wieszczka. Można sądzić, iż ten ostatni pospieszenie zapoznał się z dziełem Reja, że nie zwróciła jego

⁶⁶ Tamże, s. 129.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 130.

⁶⁹ J. Krzyżanowski, dz. cyt., s. XVIII. Badacz dodaje: „Wszak nawet podając interpretację modlitwy *Ojcze nasz*, modlitwę tę przytacza w postaci nie katolickiej, lecz kalwińskiej (I, IV 6)”. Zob. tom: *Mikołaj Rej i dziedzictwo reformacji w Polsce*, red. B. Tondera, Kraków 2006.

uwagi *Przemowa krótka do krześcijańskiego człowieka*, nasycona niechętnymi wobec Kościoła treściami. Wydaje się, że doceniając ten argument, trzeba przeciwstawić mu inny: mianowicie w *Żywocie* nie sposób nie zauważyć obecności protestanckiej lektury Biblii. Cały tekst naszpikowany został cytami, aluzjami, przypowieściami biblijnymi. Zatem sędzę coś innego: Mickiewicz celowo zefemizował ten kłopotliwy dlań wątek. W Reju zyskiwał człowieka o bliskiej sobie wrażliwości na naturę i Pismo Święte. Co więcej Rej – choć kalwin – wykazywał też samą co Mickiewicz wrażliwość moralną. Dlatego o kalwinizmie autora *Postylli* tylko się napomyka, podczas gdy o Reformacji czytamy nieledwie pamfletowe sądy. To ona atakuje „ostatnią [przeciw roszczeniom szlachty] ostoję władzy królewskiej” (456); to ona wypaczyła staropolski obraz świata, gdyż młodzież owa „bogata i płocha pragnęła widzieć, oglądać Lutra, Kalwina, Erazma z Rotterdamu, te sławne osobistości, o których powszechnie mówiono, a na których pankowie polscy patrzyli z ciekawością, aby później móc o nich rozpowiadać w kraju” (457)⁷⁰. W końcu Mickiewicz ukazuje też Polskę jako ofiarę prawdziwej wojny ewangelizacyjnej między różnymi, jak pisze, „sekcjarzami”:

Nadmieniliśmy już o szybkich ich postępach, w Wielkopolsce szczególnie i w Prusiech. Gdy każdy magnat był u siebie panem, a każdy szlachcic miał się za naczelnika udzielnej Rzeczypospolitej, zabrakło władzy zwierzchniczej zdolnej zwalczać napór sekt. Sekciarze, potrzebując poparcia ze strony potęgi świeckiej, od samego początku zwrócili oczy na Polskę. Luter, Kalwin, Erazm, Osiander, wszyscy sławni sekciarze epoki wyprawiali do Polski wysłanników, poświęcali królowi swe dzieła, pochlebiali mu, równali go z Dawidem, z Salomonem, spodziewając się po nim przywrócenia prawdy ewangelicznej. (456)

Proponuję następujące odczytanie – Mickiewicz przedstawia rozwój Reformacji jak chorobę rozlewającą się po kraju, znajdującą tu podatny grunt i niszczącą społeczno-prawny porządek Rzeczypospolitej. Najostrzejszy ton przybiera jednak w długim passusie poprzedzającym opis (apologię) misji Hozjusza. Tak czy inaczej z całej logiki XXXII wykładu I kursu wynika, że w państwie musiały się pojawić ruchy kontrreformacyjne, co na pewien czas ocaliło kraj, lecz w konsekwencji zatamowało też życie duchowe. Tego ambiwalentnego dzieła dokonali jezuici. Tymczasem szalały spory religijne, w które uwikłany był i Rej, choćby jako autor *Postylli*, ale przecież także twórca

⁷⁰ Por. tezy pracy: J. Długosz, *Przyczynki do dziejów wychowania synów magnackich*, w: *Władza i prestiż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, red. J. Urwanowicza, współudział E. Dubas-Urwanowicz i P. Guzowskiego, Białystok 2003, s. 517-528.

Żywota ziemianina-kalwinisty, obywatela-protestanta. Oto w całości obraz czasów zamętu, jaki kreśli profesor-poeta, opisując złoty wiek XVI w Polsce:

Polacy szukali szczególnie i chwyтали się poglądów najśmielszych. Lekce sobie ważono Lutra, jako człowieka półśrodków, nie umiejącego wyciągać ze swoich zasad wszystkich konsekwencji, czym się tłumaczą powolne postępy luteranizmu w Polsce; ponad nim stawiano Kalwina, przede wszystkim jednak smakowano w nauce unitariuszy, nowożytnych arian, tudzież socynianów, którzy śmielsi jeszcze od samych arian – zaprzeczyli na koniec boskości Chrystusowi i cofnęli się aż do Starego Zakonu. Walki tych sekt wstrząsały Rzeczpospolitą. Sekty wspólnie wojowały na sejmach z Kościołem, ale jedne zwalczały drugie i usiłowały nawet prześladować się nawzajem. Lutrzy, kalwini i wszyscy sekciarze, co poczęli odpadać od Kościoła, uderzali na arian i socynianów jako na niedowiarków i bezbożników. Domagali się nawet wywołania ich z kraju. Tymczasem niektórzy panowie zamykali kościoły, wypędzali plebanów. Nawet biskupi uważali nową religię za bardzo wygodną; zostawiano im dobra; niektórzy brali sobie żony, zachowując przy tym swe biskupstwa. Zdawało się, że w Polsce nie masz już wcale jedności moralnej i religijnej. Rzekłbym nawet, że z dnia na dzień spodziewano się ujrzeć i króla w obozie nieprzyjacielskim. (458-459)

Jak widać, ocena kalwinizmu i luteranizmu okazuje się tu dość łagodna. Główny zarzut „niedowiarkostwa i bezbożnictwa” skierowany zostaje przeciw arianom i adeptom nauk Fausta Socyna⁷¹. To, co przeraża Mickiewicza w owej wizji, to radykalizm reformatorów i ogólne rozprzężenie moralne. A przecież objawy i jednego, i drugiego bez trudu znalazłyby u Reja-moralisty i filozofa. Poeta jednakże ani tych pierwiastków nie szukał, ani odnaleźć nie chciał. Zbyt wiele – u Reja właśnie – miał do stracenia, zbyt wyraziste były powinowactwa, jakże przy tym odległe w czasie, między obrazem świata ziemiańskiego w *Żywocie* i na przykład w *Panu Tadeuszu*. „Ten okres – powiada – XVI wieku zaznacza się, jak wiadomo, wyzwoleniem myśli ludzkiej” (471). W konsekwencji „uznania dyscypliny Kościoła za zbyt surową” (471) rozpoczął się okres intelektualnych poszukiwań: „Filozofowie ówczesni wynosili pod niebiosa systematy starożytnych, Greków i Rzymian” (471). W tym kontekście pojawia się u Mickiewicza figura Reja jako „pisarza europejskiego” (472), przedstawionego tak, jakby nigdy nie wystąpił z Kościoła katolickiego:

Każdy pragnął szybko się nauczyć i wszystko zrozumieć. Mikołaj Rej jako pisarz europejski, należący do swego wieku przez kraj, który związany był z Za-

⁷¹ Generalnie arianie złą mieli opinię w literaturze XIX wieku. Zob. studium: J. Tazbir, *Arianie w literaturze pięknej*, w: tegoż, *Prace wybrane*, red. S. Grzybowski, t. 5, *Szkice o literaturze i sztuce*, Kraków 2002, s. 257-300.

chodem, i przez Kościół polski, który był częścią Kościoła powszechnego, podzielał poglądy swych czasów. Dzieła jego zdawały się wypływać z tego samego natchnienia, co dzieła sławnych pisarzy epoki, Baltazara Castiglione i Montaigne'a. (472)⁷².

A zatem i tym razem nie słyszymy nic o protestantyzmie Reja. Profesor rozwinie ten wątek dopiero szkicując portret Montaigne'a jako „broniącego katolicyzmu”, „nie dowierzającego protestantyzmowi” (474), lecz czyni to tak, że nie mamy wątpliwości, iż to duch subiektywizmu reprezentowany przez Francuza, a nie kalwinizm Reja przyczynił się do katastrofy chrześcijaństwa. W tym miejscu pojawia się ujęcie wiele mówiące o podejściu Mickiewicza do zagadnienia przynależności kościelnej. Wygłasza istną pochwałę Reja na tle Montaigne'a, argumentując tak: „albowiem był szczerzy, miał więcej wiary, chociaż protestant. Przytacza często Biblię, tradycje katolickie, nie oddziela ich, jak u Montaigne'a, od spraw moralnych i filozoficznych” (475)⁷³. Wynika z tego, *primo*, że Montaigne'a gubi uwikłanie w samego siebie. *Secundo*, iż generalnie protestant to człowiek, podług profesora, mniejszej wiary, zaś Rej stanowi niezwykły od tej zasady wyjątek. Dalej, *tertio*, że Pan z Nagłowic nie zatracił żywego związku z tradycją narodu, która – w opinii autora *Zdań i uwag* – jest nade wszystko katolicka. *Quarto*, że w każdym momencie swej aktywności hermeneutycznej prelegent aktywizuje swą mesjanistyczną antropologię i historiozofię, której fundamentem pozostaje nierozzerwalny związek: Biblii – katolicyzmu – wizji człowieka szczerzego (naturalnego) o moralności głębokiej (zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej) – wreszcie kompletnej, całościowej filozofii człowieka i dziejów.

Nawet pisząc *Historię polską* Mickiewicz zaczynał wywód dawnym zwyczajem kronikarzy od stworzenia Adama i Ewy. Toż samo dostrzegł u Reja, rozpoczynającego *Żywot* „od stworzenia świata” (475). I dopowiedzmy, to *quinto*, jeden jeszcze element tego wyvodu: otóż objawia się tu owa zasada duchowego ruchu tak jednostek, jak narodów. Rej – wyrastając w aurze fermentu renesansowego – nie tylko uległ duchowej metamorfozie z Europejczyka-kosmopolity, stając się Polakiem, kalwinistą, patriotą i człowiekiem Pisma Świętego, ale wszakże jeszcze nie utracił związku z prądną polskością i słowiańskim pierwiastkiem w ogóle.

⁷² Zob. studia zebrane w tomie: *Łukasz Górnicki i jego czasy*, red. B. Noworolskiej i W. Steca, Białystok 1993.

⁷³ Podkreślenie moje – J. Ł.

Trafiają się również w wywodach o Reju akcenty wobec pisarza krytyczne. Lecz też są one: wielce delikatne, napomknieniowe, nie niszczące wizji żywota autora *Żywota*. „Cztery główne w Polsce stany – przekonuje Mickiewicz – odpowiadały wybornie temperamentom z systematu Reja, ale że był protestantem, pomija milczeniem stan duchowny” (478). Otóż nie pomija, bo proponuje na przykład likwidację zakonów⁷⁴. Mickiewicz wnioskuje odmiennie: „Systemat jego przeto nie jest pełny” (479). Podobną wtrącenią uwagę znajdujemy w refleksji o nepotyzmie, „okropnej pladze”, podług Reja, nepotyzmie, przeciw któremu starał się on „uzbroić serce pośła” (488). Kiedy więc przychodzi do sejmowych głosowań: „Jakżeż poważnie głosować wbrew interesom pana, z którym się żyje w dobrych stosunkach, przeciw przywilejom na przykład plebana, dobrego sąsiada i prawego księdza (a przecież Rej był protestantem)?” (488). I tu więc Rej okazał się lepszy od współbraci w wierze, bowiem zdaniem profesora potrafił się wzniesć ponad styl myślenia swej antyklerykalnie i antyeklezyjalnie usposobionej wspólnoty. W czasie rozważań o twórcy *Krótkiej rozprawy* Mickiewicz nie używa także słowa „sekiarz”, jakim hojnie szafował jeszcze w poprzedniej prelekcji.

Kończąc wywody o dobrym kalwiniście Reju osobiłą znów wizją rozkładu państwa, któremu ten się ostro i prorocznie przeciwstawiał. Prawy protestant ratował Rzeczpospolitą, niecni odszczepieńcy spychali ją w otchłań, albowiem „z chwilą gdy [zwolennicy nierządu] odszczepili się od jedności religijnej czy politycznej, nie było już sposobu powściągnięcia ich” (491). Ale Reja przecież wieszcz ocala i wskrzesza. Czyni to nawet przeciw opinii ludzi XIX stulecia, którzy odkrywając dzięki edycji Antoniego Gałazowskiego arcydzieło narodowej literatury, ganili jednak często Reja już to za hulaszczy żywot własny, już to za nieumiarkowanie w głoszeniu protestantyzmu. Zachwalając w 1865 roku *Żywot*, Lucjan Siemieński grzmiał:

W nim też potrzeba szukać człowieka, a nie w innych ulotnych wierszykach, nie w *Postylli* pisanęj z celem ohydzenia przed gminem katolickiego duchowieństwa, lecz jak mówi Juszyński mniej niebezpiecznej dla katolików, niż jedno kazanie Skulteta – nie wreszcie w relacjach społecznych, powodujących się pozorem lub uprzedzeniem⁷⁵.

⁷⁴ M. Rej, *Żywot człowieka pocziwego...*, s. 582: „Zażby się też na to nie lepiej obróciły ony opływające obroki onych niepotrzebnych żółto brzuchów, co padają z stołów ich, a ludzie niepotrzebni i psi czasem ledwo ich zbytków dojadają nie ku chwale, ale ku lekkości Pańskiej?” [podkr. moje – J. Ł.].

⁷⁵ L. Siemieński, *Portrety literackie*, Poznań 1865, s. 49.

Tenże Siemieński – znający prelekcje Mickiewicza, ponadto ukazujący jak Rej opuścił towarzystwo „młodych wartogłowów i próżniaków”⁷⁶, odkrywał zarazem *Żywot* jako „nieoceniony kodex patryarchalnego obyczaju, który przestrzegamy z pobożną miłością”, który także „stałby się oraz najsilniejszą rękojmą narodowego konserwatyzmu”⁷⁷. Czy podpisałby się pod tym zdaniem Mickiewicza? Chyba nie. Od konserwatyzmu, nawet narodowego, oddzielało go przywiązanie do wszelkich duchowych rewolt i czynów; i owszem, także tych z pogranicza heterodoksji. Dlatego, stawiając pracę ducha, mógł w jednym wykładzie i demaskować Reformację, i wynosić zasługi kardynała, co sprowadził jezuitów. Lecz już w dwu kolejnych wykładach zachwalał Reja, wspominał poturczonego Janczara Polaka, z uznaniem odnosił się do Hozjusza. I wszystko to w jednej przestrzeni duchowej, pamięci, jednej wyobraźni, którą znamionowała przede wszystkim wolność myślenia podług reguł, jakie sama sobie narzucała czy też określała.

Mickiewicz więc – myśląc jak mesjanista – przypominał zarazem w jakimś specjalnym sensie tych, których krytykował, czyli: protestantów.

Trudno odmiennie objaśniać uznanie dla pisarza i reformatora, Polaka i kalwina z czasów, gdy: „Tym sposobem wszelka władza opierała się na ideałach moralnych, na wdrożeniach zaczerpniętych z dawnych zwyczajów i z życia religijnego” (489).

5. „Roztacza przed nami całe życie Polaka...”

Do tak idyllicznego odkrycia Reja przez Mickiewicza dołożmy najpierw elementy ambiwalentne. Mickiewicz bowiem surowo ocenił Reja-poetę:

Rej, aby podobać się uczonym i kościołom czeskim, starał się dostosować miarę ludowej pieśni polskiej i ruskiej do form łacińskich oraz czeskich. Z bogatego zasobu rytmów ludowej poezji polskiej wzięty tylko formy najciaśniejsze, najbardziej niepozorne i najuboższe, albowiem właściwą pieśń uważano jeszcze za coś zupełnie obcego literaturze, i aby zdobyć dla niej uznanie u ludzi pióra, Rej był **zniewolony odrzec ją ze wszystkiego, co stanowiło jej bogactwo i różnorodność**. Tak tedy, choć szacowany przez uczonych, **niczym się poezji nie zasłużył**; jako poeta jest dosyć mierny, zresztą nie miał nawet większego talentu poetyckiego. Był zanadto pochłonięty sprawami swych czasów, aby móc się skupić, aby wydać utwór wybitny, celujący myślą czy formą. Pieśni właściwe tudzież pieśni zachowane w kantyczkach mają znacznie więcej ceny dla poezji polskiej niżeli płody Reja (471).

⁷⁶ Tamże, s. 37.

⁷⁷ Tamże, s. 34.

Ton tego sądu jest bezkompromisowy – poeta-Rej to człowiek bez talentu, stosujący „formy najciaśniejsze” i „najuboższe” w liryce, a jeszcze mącający ducha i formę liryki ludowej polskiej i ruskiej formami łacińskimi oraz czeskimi (te ostatnie na służbie wrogiej Reformacji). Lecz także w tym sądzie profesor-poeta nie pozostał konsekwentny. Po pierwsze widział ostro, że Pan z Nagłowic należy do pierwszej generacji „ery Gutenberga”, której kres pochopnie ogłoszono aż w XX wieku⁷⁸. W wykładzie XXXII realistycznie zauważał, że to epoka, kiedy: „Cudzoziemcy nie mogli się zgoda rozeznąć w tym wszystkim: po lichych wioskach, w zapadłych w błoto chałupach znajdowali tłocznie” (458).

Rozprzestrzenienie druku ujawniło dwoisty sens. Z jednej strony służyło swarom religijnym i szerzeniu się choroby Reformacji. Kończyło też erę kultury naiwnej, oralnej, w której epika mówiona odgrywała pierwszorzędną rolę. Równało się ono zatarcie kultury słowiańskiej, ludowej i – jak wierzyli romantycy – kresowi eposu słowiańskiego⁷⁹. Dlatego Mickiewicz zauważał z niemałym zdumieniem, iż Rej swemu wychowawcy podczas edukacji zalecał nie tyle lekturę, co r o z m o w ę: „rozmowie bowiem naznacza Rej pierwsze miejsce w trybie wychowania” (478).

Ale z drugiej strony poeta widzi u Reja... n o w o c z e s n o ś ć. Treść nie jest najwyższej próby, to często chaotyczna erudycja, ale tak styl, jak obraz świata właśnie dzięki wynalazkowi druku czynią zeń pisarza popularnego od dworu królewskiego przez rzesze szlacheckie aż po lud chyba: „Wywarł on wszelako ogromny wpływ przez to, że obudził ciekawość ludzi wykształconych, że zwrócił uwagę uczonych, nauczycieli i poetów z profesji na istnienie i na formy ludowej literatury” (471). Sam ją – z socjotechnicznym sukcesem – uprawiał jako „poeta europejski”, posługujący się też wysokiej klasy rycinami, dający swój wizerunek w słowie i obrazie⁸⁰.

⁷⁸ O końcu książki tak w 1995 roku mówił K. Kłosiński: „Książka jest medium martwym. Istnienie książki jest wynikiem konserwatyzmu naszych przyzwyczajęń, bo książka jest niepotrzebna. Po prostu. Technicznie, jako wynalazek została zdezaktualizowana”. Cyt. za: *Po Dantem. Wybór materiałów z VIII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, pod red. J. Olejniczaka, Katowice 1996, s. 57. W świetle tej proklamacji Mickiewicz to szczęśliwy twórca tworzący między początkiem a finałem ery Gutenberga.

⁷⁹ Z prac na ten temat por. książkę: M. Sokołowski, „*Król-Duch*” *Juliusza Słowackiego a epopeja słowiańska*, Warszawa 2004, szczególnie rozdział tytułowy, s. 172-229.

⁸⁰ Myślę w tym kontekście o studium: J. Okoniowa, J. Okoń, *Dürer, Rej, Fijałkowski, czyli o sztuce przedstawieniowej i abstrakcyjnej, w: Od średniowiecza ku współczesności. Prace ofiarowane Jerzemu Starnawskiemu w pięćdziesięciolecie doktoratu*, red. J. Okoń, współpraca M. Kuran, Łódź 2000, s. 72-82.

Sprzeczności w wywodzie Mickiewicza jest więcej. To on przywołuje topos Rusi Czerwonej, Ukrainy jako krainy „ludu najpoetyczniejszego i najmuzykalniejszego ze wszystkich” (469). Podtrzyma tę wizję lublinianin Sebastian Fabian Klonowic w *Roxolanii*, otwierając ją słowami „Muzy, śpiewajcie szczęśliwe ziemie Rusi, wioski / szczęsne owej błogiej krainy”, ale też pokazując odmiennność, egzotykę tej krainy, co „Wschodu obyczaje bez odstępstwa pielęgnuje / i wschodniej wiary trzyma się niezmiennie, / chociaż ją gani świata rzymskiego powaga / i gromy na nią nieskutecznie ciska”⁸¹.

Ów topos odżyje u romantyków nawet w czarnej wersji romantyzmu, choćby epizodycznie w *Zamku kaniowskim* Seweryna Goszczyńskiego. Rej, domyślamy się, miał wszelkie dane, by dokonać transmisji czy unaocznienia wartości kultury ludu ruskiego, jego pieśni, ale... uczynił to bez talentu. Inaczej w prozie. Tutaj dostrzega Mickiewicz ów pierwiastek poetycki w całym rozkwicie, budując niezwykłą analogię: Rej – poeci serbscy: „W opisie tym Rej tchnie całą prostotą, całą świeżością poetów serbskich” (486). Jak zaś pamiętamy, Serbom przypisał profesor ową „dzikość”, którą widział u bohaterów Coopera. Byli nimi... Indianie amerykańscy, zadomowieni już wtedy – o czym nikt nie wiedział – w literaturze polskiej⁸². Romantyczne skoki wyobraźni prowadzą nierzadko do zdumiewających odkryć poeto logicznych i kulturoznawczych.

Nie był Rej, jak chce Trzecieski, polskim Dantem imaginacji⁸³, lecz stał się – tak jak Dante – odkrywcą literackiej polszczyzny, zachwaszczonej i nieokrzesej, ale wciąż naturalnej, zdaniem Mickiewicza. To prawda, że starał się być poetą uczonym: „I dlatego – wywodził na przykład Roger Ascham – jeśli chcecie mówić tak jak ludzie najlepsi i najmędrsi, musicie obcować z najlepszymi i najmądrzejszymi”⁸⁴. I Rej obcuje. Praktycznie zaś stosuje inną myśl: „A przecież prymitywność (*rudenes*) pospolitych i macie-

⁸¹ S. F. Klonowic, *Roxolania * Roksolania czyli ziemie Czerwonej Rusi*, wydał i przeł. M. Mejor, Warszawa 1996, s. 23 (cytat I) i 111 (cytat II). W XIX-wieku popularny był przekład-parafraza Władysława Syrokomli wydany w 1851 roku w Wilnie.

⁸² Zob. A. A. Jakubowski, *Poezje*, z rękopisu wydał J. Maślanka, Kraków 1973, tu utwory: *Indianin* i *Indianka*.

⁸³ Por. A. Kuciak, *Dant i Dantyszek, czyli inferno „alla polacca”*, w: *Słowacki współczesnych i potomnych*, pod red. J. Borowczyka i Z. Przychodniaka, Poznań 2000, s. 96: „Reja porównano z Dantem jako twórcę naszego języka. [...] Słowacki musiał uczyć się o nim w Krzemieńcu, bo jego profesorem był Alojzy Osieński, znawca literatury staropolskiej”.

⁸⁴ R. Ascham, *Nauczyciel*, przeł. Z. Sinko, w: *Poetyka okresu renesansu. Antologia*, wybór, wstęp i opr. E. Sarnowska-Temeriusz, przypisy J. Mańkowski i E. Sarnowska-Temeriusz, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982, BN II, nr 205, s. 363-364.

rzystych języków nie przeszkadza mądrym mówieniu”⁸⁵. Za podobne podejście Reja chwalał wszyscy. Mickiewicz zaś tworzy obraz szlachcica, który wprost późno „nauczył się tam pisać po polsku i układać listy” (470), a dopiero potem „jął się uczyć po łacinie”. Dało to ambiwalentny plan: nie tylko został kalwinistą, polemistą antypapistowskim, ale usiłował przyswoić kulturze ów obcy materiał erudycji klasycznej, zdradzający powierzchowność odczytania, chaos erudycyjny, nadmiar cytatów. Wszakże to, co nie powiodło się w liryce, udało się w prozie *Żywota*: „Obowiązki, przyjemności każdego z tych stanów są opisane z dużym talentem, stylem pełnym prostoty i mającym wiele dla Polaków powabu” (479).

Tego zabrakło czarnoleskiemu naśladowcy Horacego, który „nie ma tej poetyckiej muzykalności i harmonii”, nie ma też żaru, ożywiającego lirykę. To obraz Jana Kochanowskiego (wykład XXXVI, 509):

Zapewne, można mu zarzucić to, cośmy zarzucili także Rejowi, że nie dość zgłębił bogactwo rytmów pieśni gminnej, usiłował dostosować ten rytm do miary horacjańskiej; ale znał doskonale ducha pieśni narodowej i nikt nie miał jej równie dobrze naśladować (500).

Kochanowski – jednak – uległ duchowi Renesansu, zantykizował i uczynił kosmopolityczną swą poezję. Na szczęście nie do szczętu. Rej uległ Reformacji, ale zachował ducha pierwotnej Słowiańszczyzny, także narodowość. Mimo naleciałości obcych, ocalił to, „co pozostało jeszcze słowiańskiego w owym kraju” (481). *Leitmotiv* słowiański zwyciężył w finale wykładów o Reju. Zganiwszy nieogarnioną bujność polszczyzny autora *Apokalipsy*, zarazem autor *Pana Tadeusza* wprost wyśpiewał hymn pochwalny na cześć Rejowego języka⁸⁶, chwytającego to „coś” pierwotnego i naturalnie słowiańskiego:

Rej ma styl nader urozmaicony, stosownie do wielkiej różnorodności przedmiotów, o których pisał; jest najszczęśliwszy, kiedy daje upust swym uczuciom prawdziwie słowiańskim, kiedy opisuje rozkosze i powaby życia domowego, podobnież kiedy mówi o tym, co stanowiło wówczas życie Polaka, to znaczy o stanie rycerskim i o powinnościach obywatela. Podziw budzi świeżość jego ję-

⁸⁵ Tamże, s. 364.

⁸⁶ Zob. studia: A. Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000, rozdział: *Języki narodowe*, s. 269-328; B. Otwinowska, *Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele (Hozjusz – Frycz)*, w: *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 131-164; J. Małek, F. Pełowski, *Wstęp* do: S. Murzynowski, *Historia żalosna a straszliwa o Franciszku Spierze oraz Ortografija polska*, wyd. II, Olsztyn 1986, s. V-LXI.

zyka; był on jeszcze blisko źródeł mowy słowiańskiej. Niezmierna łatwość pisania przyczyniała się do wziętości jego dzieł, ale nie zapewniała im większego wpływu.

Wszystkie niemal języki zachodnie ukształciły się wielką pracą umysłową. W językach tych trafnie dobrane wyrażenie uderza czytelnika, wraża się w pamięć, zyskuje obieg, zostaje przyjęte, wciągnięte do słowników. Tym sposobem języki kształtują się przez przekazywanie dorobku pokoleń. Znane są dzieje najpiękniejszych wyrażen francuskich.

Natomiast u Polaków i u wszystkich Słowian wyrazy zdają się układać samopas; składnia przedstawia niezmierną łatwość i nikt nie potrzebuje uczyć się od poprzedników, ani trzymać się wzorów pisarzy. Rzekłbyś, że pod tym względem mowa słowiańska podobna jest do przyrody naszego kraju, gdzie wszystko ułatwia podjęcie budowy. Wszędzie znajduje się budulec, i tak wznosi się budynki o niejakiem wykwincie form, ale krótkotrwałe. Pisarze, którzy nastąpili po Reju, mieli więcej od niego zdolności i siły; w dwadzieścia lat później popadł on w zapomnienie, a język – doznawszy innego bodźca – zmienił się pod względem stylu i formy; teraz tylko literaci jeszcze zaglądają do jego dzieł, by z nich zaczerpnąć bogactw pierwotnego ustroju języka. (491-492).

Reja – za Mickiewiczem – można by nazwać pisarzem źródeł: tym, który jako może już ostatni pozostawał blisko tak cenionych przez romantyków stanów pierwotności, nieskażenia, czystości. Pozostawał blisko źródła zaginionej już w XIX stuleciu słowiańskości pierwotnej i idealnej. Z niej przecież także brała początek polskość. Blisko tego ideału słowiańskiego krążyła polszczyzna Reja, też, podług wieszczki, źródłowa. Choć niewykształcona, to potrafiąca oddać w nazywaniu Natury cały splendor bytu. I blisko Źródła, tak, tego wielkiego Źródła, które odsyła wprost do Stwórcy, był w końcu (albo: na początku) sam Rej, człowiek o pięknej duszy słowiańskiej, której nie były w stanie zagrozić choroby nowożytności: herezje, antropocentryzm, upadek moralny, brak patriotyzmu, i wszystko inne... Dlaczego niestraszne to było Rejowi? Bo, jak wynika z wizji Mickiewicza, nie tyle mocą swego rozumu, ile mocą swej naiwnej wiary i łaski pozostawał on stale w pobliżu Źródła, jakkolwiek bądź je rozumieć: jako czystą prasłowiańskość, stan moralnej wrażliwości, miłość do Natury. Dlatego stał się w prelekcjach paryskich jednym z wzorów idealnego Polaka obok... Hozjusza czy Janczara Polaka. Jest w tej wizji cały wolny w myśleniu i nieodgadniony Mickiewicz – i jest to wizja romantyczna, apelująca do tego, co otwiera nas na wrażliwą percepcję wszystkiego, co pierwotne, a więc także idealne, a w konsekwencji: Boskie.

Mickiewicz – dopowiedzmy – daje świadectwo znajomości tylko *Żywota* Reja. A i owo dzieło czytał pośpiesznie, subiektywnie, bo pewnych wą-

ków jakby nie zauważa, a inne wyolbrzymia (ożenek)⁸⁷. Wydobywanie się Reja z niepamięci i podrzędności było w XIX wieku procesem żmudnym. Jeszcze Euzebiusz Słowacki ganił u pisarza „wyrazy nieślachetne” przy „udoskonalaniu języka” i „czystość nieskażoną mowy” przy tym, że „grzeszy rozwlekłością”⁸⁸. Pierwszy sukces odniósł wraz z edycją Antoniego Gałęzowskiego. I od tej chwili znali go zapewne Juliusz Słowacki czy Cyprian Norwid⁸⁹. Jan Czeczot – pisząc w 1835 roku list do Franciszka Malewskiego – nawiązywał już do obrazu dzieci u Reja, tych pociesznych „błazenków”⁹⁰. Niemąło zasłużył się także Lesław Łukaszewicz, kreując od 1836 roku popularny, a przy tym żywy i pochlebny obraz: „Pisarz to i talent najznakomitszy XVI wieku, którego był doskonałym pod wielu względami wyrazem”⁹¹. W 1886 roku Eliza Orzeszkowa mogła już pisać, że lud Bohatyrowicz mówi „starą polszczyzną, bez cienia rusycyzmu albo rusinizmu, przypominającą koniecznie Reja i Górnickiego”⁹².

Podobnych przykładów wchodzenia Reja do świadomości Polaków XIX-go stulecia znajdujemy więcej. Prelekcje Mickiewicza spełniły w tej mierze rolę przysłowiowej kropki nad „i”. Ugruntowały ocenę pisarstwa, nieco na kredyt zresztą, bo Mickiewicz nie doczytał zapewne przepięknych liryków o naturze; nie miał ich i nie miał czasu, by tę lekturę odbyć. A jednak sąd wieszczca poszedł w świat i do kraju, czego wymownym świadectwem

⁸⁷ A. Lanoux (dz. cyt., s. 80) cytuje znamieny sąd Lesława Łukaszewicza o Mickiewiczu: „Umiejąc korzystać ze wszystkiego, stał się składem wszelkich żywiołów nowsza literaturę powszechną znamionujących, ale nigdy nie zaciera swej osobowości, swojego ja” [podkr. – J. Ł.].

⁸⁸ E. Słowacki, dz. cyt., s. 76 (przypis 2) i 79-80.

⁸⁹ Zob. Z. Sudolski, *Norwid. Opowieść biograficzna*, Warszawa 2003, s. 442 (o odwołaniu poety do Reja).

⁹⁰ Jan Czeczot, list do Franciszka Malewskiego, Lepel, 12/24 I 1835, w: *Archiwum Filomatów*, t. III, *Listy z zesłania. Krąg Franciszka Malewskiego i Józefa Jeżowskiego*, zebrali, opracowali i wstępami opatrzyli Z. Sudolski, Warszawa 1999, s. 569. Dodajmy, iż w *Poezyach Filomatów* wydanych przez Jana Czubka (t. I-II, Kraków 1922) nie ma wzmianki o Reju.

⁹¹ L. Łukaszewicz, dz. cyt., s. 37. A jednak obraz tego XVI-wiecznego społeczeństwa nie był pełny. Zarówno w twórczości Reja, jak i Kochanowskiego „brak najmniejszej wzmianki o Żydach” – K. Adamczyk, *Dalszego ciągu nie będzie. Samuela L. Schneidermana epitafium dla żydowskich miasteczek*, w: *Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, wstęp H. Gosk, Warszawa 2006, s. 206.

⁹² Zob. pracę: K. Handke, *Świadomość i kompetencje językowe jednostki na pograniczu kultur*, w: *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. Materiały I Międzynarodowej Konferencji Białystok 21–24 IX 1989 w czterech tomach*, red. E. Feliksiak, Białystok 1992, t. IV, s. 223, fragment listu do Leopolda Meyeta z 1886 r.

oceny Lucjana Siemieńskiego, wychwalające rodzimość, polskość, „najwyborniejszą fizyologię społeczeństwa z jagiellońskich czasów”⁹³, podparte cytatem z prelekcji Mickiewicza o Reju.

Sądzę, przyglądając się Mickiewiczowskiemu obrazowi świata w *Panu Tadeuszu*, gdzie składa on poetycki hołd Janowi Kochanowskiemu, ale i Kazimierzowi Brodzińskiemu, u którego nie ma wzmianki o Reju (!)⁹⁴, że spotkanie wieszca z *Żywotem człowieka pocziwego* miało też i n t y m n y, osobisty wymiar. Oto odkrył dla siebie pisarza, u którego święcą tryumfy prostota i naturalność. Oba kosmosy wyobraźni okazały się pokrewne. Mickiewicz nie chciał chyba dostrzec Reja gotującego się tym dziełem na śmierć⁹⁵, zobaczył piewę wartości patriotycznych, zmieniającą się osobowość, lecz taką, co nie chce przeżywać życia we frasunku i melancholii. Dostrzegł był u Reja pokrewieństwo nawet w poglądach na religię i politykę. Nade wszystko zobaczył u niego ten sam – obecny we własnym eposie – harmonijny, eideyczny obraz bytu, świata, co jest k o s m o s e m przenikniętym Boską Obecnością. Niestrasznym człowiekowi, bo uformowanemu właśnie jako symboliczne uniwersum natury⁹⁶, jako człowiek obdarzony czworakim temperamentem, jako rodzina-figura szczęścia i pełni egzystencjalnej, wreszcie jako Rzeczpospolita, o której dobro należy zabiegać.

Nie śmierć, lecz życie zobaczył Rej, a to także z dzieła Reja wydobył Mickiewicz, pragnący w niespokojnym świecie XIX-wiecznej historii obrazu stworzenia Bożego, co równocześnie i razem jest misterium, moralitetem, miraculum i symfonią istnienia, i jeszcze zachwycającym wirydarzem:

Więc żwirzátka rozliczne pod drzewy bujają,
Rogi dziwne i barwy osobliwe mają.
Łosie, łanie, jelenie, sarny, danijele
By najmniej się nie bojąc, chodzą sobie śmieie.
Niemasz tam ani strachu, ani żadnej trwogi,

⁹³ L. Siemieński, dz. cyt., s. 37.

⁹⁴ Pamiętajmy, że do Kochanowskiego nawiązuje Mickiewicz w IV księdze *Dyplomatyka i łowy z Pana Tadeusza* (w. 38-40); do Brodzińskiego w *Epilogu*. Ówże Brodziński – wywodząc całą tradycję literatury polskiej z Kochanowskiego – nie wspomniał o Reju, choć niesłusznie podejrzewano, że napisał wstęp do edycji *Żywota* w 1828–1829 roku.

⁹⁵ Ogromne partie *Żywota* to osławianie obrazu śmierci: *Niewymyślnym śmierć, strach, rozmyślnym krotofila, Mądry co sobie o śmierci rozważać ma, Stary wiek w dziwnej obronie Pańskiej* (dz. cyt., s. 532-537, 537-539, 544-545).

⁹⁶ Wielekroć wskazywano, że Rej kwestionuje naukę o „zepsutej naturze” (*natura corrupta*) człowieka i świata tak Filipa Melanchtona, Marcina Lutra, jak i Jana Kalwina. Zob. M. Adamczyk, dz. cyt., s. 170-171.

Głaszcze je, kto chce, chodząc, za uszy, za rogi
Bo tam niemasz niedźwiedzia ani lwa strasznego,
Ni trygrysa, ni zubru srodze bodącego,
Zajączkowie z króliki z krzów się wrywają
A panienki za nimi igrając biegają.⁹⁷

Naiwne? Nie. Bezrefleksyjny zachwyt Mickiewicza *Żywotem*? O, nie. U człowieka walki i mesjanisty to naturalna figura celu, obraz o religijnym, rajskim wymiarze. Uobecnienie w głębi wyobraźni eidetycznego i eschatologicznego obrazu ojczyzny ziemskiej i niebiańskiej. Zwycięstwo piękna i zdziwienia nad złem i trywialnością. Wyzwolenie, a nie ucieczka; podróż do kraju imaginacji, gdzie: „Niemasz tam ani strachu, ani żadnej trwogi...”



Hippolite Flandrin, *Nagi młodzieniec na skale*, 1836

⁹⁷ M. Rej, *Wybór pism...*, s. 82. Wiersz z Rozdziału III. *Ten trzeci rozdział zowią Epikurus.*

ZAKOŃCZENIE.

MICKIEWICZ, WSPÓLNOTA, HISTORIA

Dla tych, którzy mają przed sobą
przyszłość, idzie tylko o przetrwa-
nie złej teraźniejszości.

Eliza Orzeszkowa¹

Wieszcz to fotograf boży czasów i rozstrzeni... – tej formuły autorem jest poeta, który mógł sobie rościć prawo, i był tego świadom, do miejsca w trzecim co najwyżej chórze wieszczów XIX-wiecznych: Józef Bohdan Zaleski. Czy nam się to podoba czy nie, uchwycił chociaż cząstkę z owoczesnych wyobrażeń o wieszczu: że jest on „fotografem” Bożym, że „odzwierciedli nie tylko bezmyślną naturę, / Nie tylko dźwięk, woń, barwę, grę światła i cieni”, lecz odda w tym – podkreślam to z rozmysłem: Bożym, czyli metafizycznym – zwierciadle, to, „co wre w duchu ludzkim i jak się w nim mieni...”² Metafora Zaleskiego w zadziwiający sposób łączy to, co nowoczesne (wynalazek fotografii), z tym, co związane z historią, tradycją i wiecznością („boży”, „czasów” i rozstrzeń”). W tym wymiarze jest to osobliwa metafora metafor wieku XIX, łączącego jako pewną całość właśnie tradycję i nowoczesność. Studia będącego pomostem między dawnymi czasy i wiekiem nerwowym, erą modernizmu.

Wiek XIX, jego pierwsza połowa, wyznawał wiarę w siłę wspólnoty, której solidarna jedność, ugruntowana na przekonaniach o opiece Opatrzności, o fundamentalnej roli wiary, choć już rzadziej znajdującej oparcie w Kościele, przeciwstawiała się barbarzyństwu historii. Realna i metafizyczna, a nie urojona wspólnota pamięci, wartości, tradycji, także uczuć i wzorów obecności w świecie (*miej serce i patrzaj...*), jak też rozumienia człowieka i świata, była tą siłą, która ludziom rozrzuconym po wszystkich zakątkach świata zapewniała wy tłumaczenie źródeł ich położenia oraz przed-stawiała, stawiała przed ich oczyma obraz kosmosu i obraz celów, jakim podporząd-

¹ E. Orzeszkowa, list do Konstantego Skirmunta, 28 V [10 VI] 1906, Grodno, cyt. za: tejsze, *Listy zebrane*, t. IX, opr. E. Jankowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 286.

² J. B. Zaleski, *Wieszcz ponad sztukmistrze*, w: tegoż, *Wybór poezyj*, wstęp B. Stelmasczyk-Świontek, wybór i komentarz C. Gajkowska, wyd. III, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985, s. 315. Pierwodruk: „Dziennik Literacki” 1862, nr 13.

owane jest ich myślenie, istnienie, a nade wszystko cierpienie. Ale i osobiste marzenie o szczęściu.

W wypowiedzi Zaleskiego, przedstawiciela pokoleniowej awangardy romantycznej, debiutującego w 1822 roku, zwraca uwagę, co powtórzę, nowoczesność przenosi: wieszcz to f o t o g r a f : zewnątrzności i wnętrza. XIX wiek rzeczywiście potrzebował Wielkiej Fotografii. Da ją, w zromantyzowanej formie *Pan Tadeusz*; stworzą ją prelekcje paryskie, *Król-Duch* Słowackiego, *Nie-Boska komedia* i epistolografia Krasińskiego. Ale potrzebował też fotografii w wymiarze, który łączyłby zewnątrzność owej wcale nie „bezymysłnej” Natury z głębią duchowego doświadczenia człowieka nowoczesnego. Tę da wielka literatura Prusa i Orzeszkowej, Konopnickiej, ale i Komornickiej, Świętochowskiego oraz Sienkiewicza, a potem także Reymonta i Żuławskiego, Przybyszewskiego i Micińskiego³.

Lecz żeby fotografia powstała, potrzebni są ci fotografowani, ich żywe, naturalne spojrzenie w obiektyw. I fotograf. Tą osobowością, która ustawiła do zdjęcia cały XIX wiek, był bez wątpienia Mickiewicz: „I stąd nad sztukmistrzami wszystkimi ma górę” (Zaleski znów!). I stąd pochodzi ta myśl, wyrazista już u współczesnych poety, że był on kimś więcej niż fotografem tego, co Polacy i Europejczycy przynieśli ze sobą do fotograficznego atelier: historii, tradycji, sarmatyzmu, romantyzmu, zalet i wad, nadto długiego baroku, zbyt powierzchownego oświecenia i naiwnego na początku pozytywizmu. Mickiewicz potrafił świadomość polską obrócić w kierunku, w którym, jak był pewien, winna ona podążać. Z tym ukierunkowaniem *nolens volens* musieli się mierzyć Polacy aż do cudu 1918 roku, i z nim zmagamy się w I połowie XXI wieku, prowadząc archaiczne wojny między oświeceniem przebrany w szaty jakiejś już (post-) ponowoczesności i tradycją paradykującą w kontuszu pozszywanym z resztek dawniejszych ideologii.

Mickiewicz pisał w innej sytuacji. Nie tyle pisał, ile głosił; więcej: osadzony w roli wieszczkiej straży nocnej polskiej świadomości w okrutnym XIX stuleciu wykonywać musiał gesty, podejmować zadania, które najwięcej s a m e s o b ą znaczyły, bez względu na to, jak ocenimy ich wewnętrzną spójność i treść⁴. Patrz: prelekcje paryskie, Legion włoski, wyprawa konstantynopolitańska, towianizm, działalność emigracyjna, a może nawet życie

³ Zob. w tym kontekście rozdział *Scalanie dziedzictwa* znakomitej książki U. Kowalczuk: *Felicjan Faleński. Twórczość i obecność*, Warszawa 2002.

⁴ Zob. dwa głosy nowsze: J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 1988; M. Maślowski, Mickiewiczowski „gestus” Karola Wojtyły, w: *Romantyzm. Poezja. Historia. Prace ofiarowane Zofii Stefanowskiej*, red. M. Prussak, Z. Trojanowiczowa, Warszawa 2002.

prywatne, w tym rozmaicie komentowane małżeństwo wieszczka, który przecież mógł także chcieć po prostu być ojcem i mężem. Mickiewicz – w sama porę – ustawił XIX stulecie do zdjęcia, spolaryzował je na wrogów i wyznawców swej wizji wspólnoty ludzkiej. To dopiero druga połowa wieku będzie chciała rozumować w kategoriach kultury i cywilizacji; kulturę i cywilizację, gdy spojrzeć na to z zewnątrz, mają – w mniejszym lub większym stopniu – wszyscy: ofiary i sprawcy historycznych rzezi. Zaproponowana przez Mickiewicza i cały Romantyzm specyficznie rozumiana kategoria *narodu* i – szerzej – *narodowości* była odpowiedzią na wrogość ucywilizowanego i skulturalizowanego otoczenia. Naród i wszelkie powiązane z nim ideowe, religijne odmiany myśli po prostu musiały pojawić się w polskiej refleksji tego czasu, tak jak musiały być później krytycznie przejrzane w odruchu sprzeciwu wobec nadużyć mesjanistycznej myśli.

Przeniesienie refleksji z poziomu danej i zadanej jak moralny obowiązek wspólnoty narodowej, ugruntowanej metafizycznie, na poziom kultury i cywilizacji, które się pracą buduje, było *n i e o d z o w n e*. I to zasługa pozytywizmu. Oba modele refleksji o świecie musiały być następnie zanegowane czy skontestowane. I tego dokonał modernizm. Nie tylko ten dekadenski, ale też ten, który czerpie ze Słowackiego (pojęcia arystokratycznie naznaczonego Króla Ducha narodu, piękno sztuki symbolicznej), Norwida (znów: sztuka i chrześcijaństwo), czy właśnie na nowo odczytanego Mickiewicza (i tego z *Monsalwatu* Górskiego, i tego z pism Micińskiego)⁵.

Jeśli zaś miarą nowoczesności polskiej kultury, już wolnej, jest Gombrowiczowski ferdynandizm, kontestujący nie tyle samego Mickiewicza, ile gloryfikujące go zabiegi pimkoidalnej krytyki i pedagogii narodowej, to wpływ Mickiewicza – jako też gest uwolnienia od Niego – rozciąga się i na cały XX wiek. Co było genialne w XIX stuleciu, a więc samookreślenie wspólnotowe w kategoriach narodu, potem spory wokół polskości i tradycji, to już nie mogło być kluczem do świata XX-wiecznego. Gombrowicz rozumiał na potrzeby swych arcydzieł z myśli Mickiewicza nie więcej niż z

⁵ Zob. A. Kieźuń, *Drogi własne. O twórczości młodopolskiej Artura Górskiego*, Białystok 2006; M. Sokołowski, *Król Duch Juliusza Słowackiego a epeja słowiańska*, Warszawa 2004; B. Bobrowska, *W poszukiwaniu istoty geniuszu. Konopnicka o Mickiewiczu*; W. Gutowski, *Prorok i myśliciel. Adam Mickiewicz w lekturze Tadeusza Micińskiego*, K. Ratajska, *Stanisław Szczepanowski – wyznawca i spadkobierca wieszczości testamentu*; T. Bujnicki, *Tradycja Mickiewiczowska w poezji Broniewskiego*, M. Piwińska, *Prelekcje o Polsce dla Zachodu. Mickiewicz – Miłosz, wszystkie prace w: Mickiewicz. W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej Białystok, 2-4 grudnia 1988*, pod red. H. Krukowskiej, Białystok 1993.

Sienkiewicza. I może to dobrze, bo tego „Mickiewicza-ikony” potrzebowała jego wyobraźnia, z tego zrobiła swą nadliteraturę⁶.

Kiedy jednak autor *Kosmosu* ubolewał, że próżno szukać w Mickiewiczze twarzy Raskolnikowa, demonicznego zła etc., po prostu się mylił. Łatwo oznajmiać, jak Gombrowicz, że uniwersalnym się po prostu jest i tyle. Albo że się bywa – tak czy owak, z perspektywy światowej – pisarzem z zapiecka, prowincjuszem. Z trudem Gombrowicz przyjąłby myśl, że najbardziej uniwersalne w świadomości europejskiej okazały się w XIX wieku najmocniej, jak im później urągano, ksenofobiczne i megalomańskie *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, tylekroć w Europie przekładane. Jeszcze trudniej byłoby mu zrozumieć, że to, co w poezji Mickiewicza dziś jawiłoby nam się jako odkrywcze, wspólne, ponadkulturowe, czyli obrzęd, misterium, metafizyka, że to najoświecniejszy umysł francuski przyjmował w XIX-stuleciu jako archaiczny objaw „archeologicznej” wyobraźni, skansen poetycki. Że tak samo często przyjmowano Mickiewiczowski kult Napoleona i towianistyczną teozofię. Ach, coś jeszcze: meandry zła, czego nie wiedział Gombrowicz, lecz i wiedzieć nie musiał, Mickiewicz znał jako przejawy zła-w-sobie, zaświadczone także tekstami⁷. Nielicznymi, to prawda. I takimi, z którymi się nie obnosił.

Dlaczego? Bo było to takie zło, do którego lepiej się nie zbliżać.

Mickiewicz – patronem XIX wieku? Tak, ale całego wieku: od jego początków, XVIII-wiecznych korzeni, fazy wstrząsu polskiej świadomości porozbiorowej, rozpiętej między buntem, rozpaczą, nadzieją i poszukiwaniem⁸. Wchodził wieszcz bowiem do kultury w momencie szczególnym. Wiem: tacy ludzie pojawiają się nagle; ale mam też wrażenie, że Mickiewicz wstąpił na narodowy Olimp w chwili, kiedy wszystko już przygotowane było na Kogoś, kogo właśnie jeszcze nie było. Po wstrząsie 1795 roku, klęskach insurekcji kościuszkowskiej i epopei napoleońskiej kultura ta już otrząsała się traumy, już zaczynali mówić poeci, nawet ci z ery stanisławowskiej, którzy zamilkli. Nie było jednak nikogo, kto nie tylko mówiłby, ale

⁶ Patrz: M. Głowiński, *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002, tu: *Gombrowicz poprawia Dantego*.

⁷ Zob. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, t. I, posłowie W. Karpiński, Kraków 1997, s. 357. Szerzej na temat zła piszę w tomach rocznicowych: *Mickiewicz w Gdańsku. Rok 2005. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej na 150-lecie Śmierci Poety*, red. J. Bachórz, B. Oleksowicz, Gdańsk 2006; *W cieniu Mickiewicza*, red. J. Lyszczyna, M. Bąk, Katowice 2006.

⁸ Dokumentuje te poszukiwania znakomita antologia: *Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji porozbiorowej lat 1793–1806*, wstęp P. Żbikowski, opracowanie M. Nalepa, Kraków 2006.

przemówiłby, oznajmił coś nie tylko poprzez fenomen dzieła, ale jako objawienie geniuszu. Pytanie o kształt kultury wcale nie było rozstrzygnięte: iść szlakiem klasyka Kajetana Koźmiana, wybrać obce nowości z Niemiec, tworzyć kulturę synkretyczną z gotyckich, osjanicznych czy sentymentalnych nowinek przebranych w narodowe szaty? Wybrać kulturę, która za swój punkt odniesienia uzna: chrześcijaństwo (Rzym), Europę (w tym Oświecenie), a może słowiańskość, a może swojskość, sarmackość? To nie było jasne.

Potrzebna była nade wszystko osobowość (wiem: to „rzecz” nieopisywalna, *numiosum* osobowe). Więcej: na początku nie tyle potrzebny był siwowłasy autorytet, bo takie były: Niemcewicz, Brodziński, Śniadeccy i Woronicz, bohaterowie niedawnej historii, ale autorytarny wprost gest ustanowienia osobowego centrum. Wokół niego rozgrywać się będzie dyskusja o kształcie wspólnoty narodowej, rozmowa na temat tego, jakie idee, obrazy i wartości stanowić mają treść jestestwa polskiego, które oto rozpoznało się w sobie, na temat tego w końcu, w jakim stosunku – opozycji, zależności, przepływu, interakcji – pozostaje ta zdefiniowana, rozpoznana polskość do europejskości, słowiańskości i wreszcie wartości ogólnoludzkich⁹.

Mickiewicz – a co fascynujące: skalę jego inności rozpoznawali już filomaccy koledzy – wystąpił z takim właśnie gestem jako autor dwóch pierwszych tomików *Poezji*, zaś potem już *Sonetów krymskich* i oczywiście *Konrada Wallenroda* (1828).

Nie do przecenienia jest to, że ten uczeń nowogrodzkiej szkoły wnosił ze sobą do kultury domową, rodową tradycję dawnej, drobnoszlacheckiej, sarmackiej Polski (i takiejże religijności), lecz też zawierał równocześnie kontestujący tę dawność tradycji dorobek liberalizmu oświeceniowego, klasycyzmu jako wzorca estetycznego oraz uniwersalizmu jako horyzontu myślenia o człowieku w ogóle i w szczególności (osoba, rodzina, naród powiatu, naród dzielnicy, naród jako suma wielości, europejskość, zredefiniowana ludzkość). To drugie zaszczerpił swemu studentowi Uniwersytet Wileński. Rozwój Mickiewicza jako autorytetu i wreszcie jego przemiany jako wieszczki, czyli razem człowieka-pisarza, głosiciela-mówcy i człowieka czynu, pokazują, iż potrafił on – ciągle się zmieniając – nadawać nowe znaczenia wszystkim pierwiastkom, które tworzyły jego imaginarium: pobarokowej tradycji staropolskiej, oświeceniu, romantyczności i wątkom religijnie, teozoficznie i metafizycznie ugruntowanego, uniwersalistycznego aktywizmu.

⁹ Zob. tomy: *Opowiedziany naród. Literatura polska i niemiecka wobec nacjonalizmów XIX wieku*, red. I. Surynt, M. Zybur, Wrocław 2006; *Adam Mickiewicz. Dwa wieki kultury polskiej*, red. K. Maciąg, M. Stanisław, Rzeszów 2007; *Mickiewicz a literatury słowiańskie. Z dziejów recepcji od modernizmu do współczesności*, red. E. Łoch, Lublin 2004.

Autor Darczanki nie zapomni Oświecenia, o nie! Do jego rozpoznań i przekształceń w myśli Mickiewicza odwoła się bezstronny sąd pozytywistów, takich jak Prus, z uznaniem odkrywających poetę-liberała i... wieszczamistykę pracy ze *Zdań i uwag*: „Wieszcz potępia w nich gadulstwo, chwali milczenie, przeklina wojnę wszystkich przeciw wszystkim, a wynosi pracę”¹⁰. To nie wynik nierozumienia dystychów poety – to inne ich czytanie, uprawnione także w świetle źródłowego dla formacji intelektualnej Mickiewicza doświadczenia filomackiej pracy samokształceniowej i konspiracyjnej, dokonującej się w duchu liberalizmu, co autor *Lalki* też potrafił docenić jako czytelnik odkrywczej dlań pracy Józefa Kallenbacha *Nieznane pisma Adama Mickiewicza (1817–1823) z archiwum Filomatów*¹¹. Odkrycie Mickiewicza-filomaty dokonywało się bowiem równolegle z kontestacją jego historiozoficznej postawy:

Tak jest, ten sam młody poeta, który, rozdrażniony pedanterią uczonych, zadurzył z oka i szkiełka mędrców, ten sam przez szereg lat zachęcał swoich kolegów i cały naród do nauki, sam brał udział w rozprawach naukowych, sam opracowywał kwestie z dziedziny językoznawstwa, historii i filozofii, nawet matematyki!¹²

Imponujące! Ale taki program nie mógł – wobec siły maszyny represyjnej zaborców i skostnienia Europy – ani porwać nad poziomy, ani ruszyć bryłę z posad świata. Mickiewicz wchodził do literatury: jako „skandalista”, ten, który nie niósł pokoju, lecz raczej wojnę i ogień, którym podpalił Parnas polski. Nie był to gest Herostratesa, lecz tego, który chciał budować na tradycji, a nie jej ruinach, utrwalonych przez strażników pięknej przeszłości. Tej na początku nieokreślonej nowości szkoły romantycznej dał walor narodowy i uniwersalny (obrzędowość), dał pierwiastek szaleństwa, ale i fundament racjonalny. Trzeba pamiętać, że pojawił się w chwili, kiedy Polska nie tyle nie istniała już dla Europejczyków jako państwo, ile była historyczno-kulturową nieokreślonością. Przyjazny Heine, chłodny Kant, obojętny Hegel, entuzjasta Słowian taki jak Herder, wszyscy oni konstatawali jedno: Polska stała i upadła nierządem, niczego wielkiego w dziejach nie dokonała (ach, Wiedeń 1683! wyjątek), nie zaznaczyła się jako swoistość kulturowa. To dlatego Herder kreślił na mapie wydumane państwo sło-

¹⁰ B. Prus, *Mądrość życiowa*, „Czytelnia dla Wszystkich” 1905, nr 29, cyt. za: tegoż, *Wczoraj – dziś – jutro. Wybór felietonów*, wybór i opr. Z. Szwejkowski, Warszawa 1973, s. 252.

¹¹ B. Prus, *Poeta wychowawca narodu*, „Tygodnik Ilustrowany” 1910, nr 14, cyt. za: tamże, s. 283-289. Książka Józefa Kallenbacha: Kraków 1910.

¹² Tamże, s. 285.

wiańskie z centrum gdzieś na ziemiach ukraińskich, a Heine stwierdzał z zawstydzającym nas entuzjazmem, że w Warszawie Anno Domini 1820 już pracują nad stworzeniem literatury narodowej! „Pustynia kulturalna” to – podług Herdera – Polska dawna. Bankrut polityczny – to z kolei Polska XIX-wieczna. Tyle wynika i z lektury zaprzyjaźnionych ze słowiańskością Herdera oraz Heinego, i z czytania Hegla, piewcy konieczności dziejowej, której usługują nędzniejsi kamerdynerzy Historii¹³. Takim kuchtą-kamerdynerem miałyby być Rzeczypospolita Obojga Narodów? Nie, tej wizji mówił „nie!” nawet heglizujący Krasiński.

Mickiewicz w odpowiedzi przeciwstawił filozoficznym mantrą: procesualności i konieczności, wznoszeniu, postępowi i znoszeniu (*Aufhebung*) – coś, jego zdaniem, znacznie bardziej uniwersalnego i wszczepionego w judeochrześcijańskie korzenie Europy: providencjalizm, lecz była to Opatrzność w tej szczególnej wyobraźniowej i ideowej odmianie, jaką był mesjanizm. Zebrał w ten sposób w jednej idei wyobrażenia epoki staropolskiej, ale też intuicje Woronicza czy późnego Brodzińskiego. Zebrał w języku znanym emigrantom, tworzącym awangardę narodu. Awangardę w realnej, a nie wyobrażonej rozsypce, pozostającą w nędzy, prześladowaną i też skłóconą, a ponadto czasem niszczącą samą siebie. Lecz realną!

Rewolucja, jaką była przemiana ugruntowanego na wyobrażeniach wielkościowych, a z czasem megalomańskich (przedmurze chrześcijaństwa, mit sarmacki, Maryja – Królowa Polski) providencjalizmu staropolskiego w mesjanizm rozbitej i zagrożonej katastrofą wspólnoty – była jedną z najważniejszych, fundamentalnych przemian mentalności polskiej. Zawdzięczamy ją Mickiewiczowi. Akceptując mesjanistyczny system wyobrażeń, wspólnota potwierdziła tym samym jego miejsce w jej wyobraźni: wieszczą, a nie tylko sztukmistrza.

Mogę dziś krytycznie filozofować o mesjanizmie, lecz tylko oddając mu sprawiedliwość jako przejściowej fazie przemian zbiorowej wyobraźni, która utorowała drogę etapowi refleksji postyczniowej, wprowadzającej pol-

¹³ Zob. J. G. Herder, *Dziennik mojej podróży z roku 1769*, przeł. M. Kurkowska, opr. T. Namowicz, Olsztyn 2002; J. G. Herder, *Nieco o życiu Mikołaja Kopernika, jako dodatek do obrazu jego postaci*, w: *Wybór pism*, opr. T. Namowicz, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987; H. Heine, *O Polsce*, przeł. W. Zawadzki, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 2, *Utwory prozą*, red. A. Sowiński, wstęp R. Karst, Warszawa 1956; G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, t. 2, Warszawa 1958. Por. W. Kubacki, *Heine a Polska*, w: tegoż, *Poezja i proza. Studia historycznoliterackie 1934–1964*, Kraków 1966; A. Kosicka-Pajewska, J. Pajewski, *Polska – Rosja*, posłowie T. Schramm, Poznań 2005.

skość w świat nowoczesności. Mogę sobie fascynować się tymi mutacjami mesjanizmem, które – jak towianizm, mesjanizm III i IV kursu prelekcji – były niechętnie już widziane przez emigrację, a potem przez drugą połowę XIX wieku jako herezje, archaizmy, teozoficzne rojenia etc., tylko ze świadomością, że to depozyt mesjanizmu w jego formie znanej z *Ksiąg i Dziadów* trzecich przeprowadził tę wspólnotę przez kolejne „morza czerwone” XIX wieku. Bo wieszcz utrafił w obraz i język wyobraźni zbiorowej, bo je czuł i rozumiał. I to w epoce, kiedy nie schodził z czołówek temat polszczyzny, jej obrony, kiedy ledwie kształtował się język filozoficzny w języku narodowym, a rewelacyjne próby jego stworzenia od podstaw wiodły na manowce hermetyzmu (patrz: filozofia „umu” Karola Liebelta). To nie każdy tak znajduje lub ma, lub otrzymuje język, którym mówi do wszystkich w ten sposób, iż ci „wszyscy” mogą oraz chcą się zgadzać lub nie zgadzać na to, co powiedział. Większość z nas mówi, ale nie jest wysłuchana, usłyszana, a najczęściej zrozumiana.

Nowość Mickiewiczowskiej romantyki niosła więc niepokój, ale nie ślepą negację, miała zaś nade wszystko walory, które rzadko dają się pogodzić: narodowość i uniwersalizm. Zawierała element syntetyzujący rozbite przez rozpacz elementy imaginariu staropolskiego, tak przecież głęboko żytego z imaginariu całego Śródziemnomorza, dalej elementy porządkujące i przemodelowujące struktury myśli (prowidencjalizm → mesjanizm), w końcu pierwiastki konstruujące *eikon*, idealny obraz przyszłości: Polaków, Europejczyków, człowieka¹⁴. Bezapelacyjnym wyrokiem konieczności przeciwstawiła p a m i ę ć jako etyczny fundament oraz dynamiczną obietnicę ponowienia, zmartwychwstania tego, co uległo zatraceniu; pamięć jako *thesaurus* żywych, a nie zamarłych form, których strzegą i poeta, i każdy z osobna, i które ulegną metamorfozie w kształcie odnowionej wspólnoty polskiej.

Niczego bowiem, jak rozumiem Mickiewicza, nie lękał on się tak bardzo, jak iluzji i fantomów rewolucji niszczącej tradycję, i – z drugiej strony – tradycji spetryfikowanej, trupa przeszłości, martwej kukły sarmackiej, którą można by potrząsać, udając narodowe, a nawet europejskie czy chrześcijańskie życie. Pamięć, a nie konieczność, której podstawą jest Rozum, *Weltgeist*,

¹⁴ Mickiewicz wobec tradycji i wartości uniwersalnych – zob. B. Dopart, *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Kraków 1992; M. Masłowski, *Mickiewicza modele uniwersalności*, M. Kuziak, *Mickiewicz i nowoczesność. Tezy i uogólnienia*, obie w: *Mickiewicz w Gdańsku*, dz. cyt.; H. Krukowska, *Mickiewicz i inspiracje wschodniochrześcijańskiego apofatyizmu*, M. Kuziak, *Bizancjum Mickiewicza (na podstawie „Literatury słowiańskiej”)*, obie w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.

proces. Nie rozsądek, ale szaleństwo. W czasie jednej z dyskusji o Mickiewiczu, pamiętam to dobrze, padło pytanie o to, czy aby ten Mickiewicz-towiańczyk z III i IV kursu w Collège de France nie stał już na progu szaleństwa? Nie, na żadnym progu: on był we wnętrzu szaleństwa, które można by nazwać błogosławioną winą-zasługą. Godził je, to zapamiętanie, zapatrzenie w ideę, że tylko wiara, czyn i idea mogą odmienić rzeczywistość, z najnowocześniejszą świadomością, iż trzeba prócz idei mieć cywilizację, iż trzeba mieć najlepszą broń, gotowe plany polityczne i militarne, a czasem zaglądać wyobraźnią aż w trzecie tysiąclecie¹⁵.

Niepokojący, żywiołowy, „zaprzeczny” czy też oryginalny język romantyki musiał (i to trwa wciąż) szczypać, drażnić, ba, mierzić i mierzyć leniwą mentalność po obu stronach. Ironicznie to nazwę: zdaniem oświeceniowej frakcji wyznawców panuniwersalności niszczył kluczową figurę świata-ładu, rządzącego się przyrodzoną logiką praw człowieka; Polakiem przestaniał człowieka (jak łatwo się zapomina, iż nie da się z Polaka wydobyc człowieka, gdy w człowieku – czy tego on chce czy nie – morduje się i prześladowe Polaka). Z kolei apologetom Polski szlacheckiej wydawał się kosmopolitycznym przeszczepem, implantem, umiejscowionym w łonie pra- i arcypolskiego ciała narodu. Ludzie tak światli jak Brodziński nie bez podstaw bali się, iż język romantyki, zsubiektywizowany i niejasny, formą i treścią odróżniający się od wzorca XVIII wieku, przetnie nić narodowej komunikacji Polaków z Polakami, młodych i starych, zburzy więź przeszłości z teraźniejszością, pchnie młodych ku nienarodowym, niemieckim, a nie daj Boże rosyjskim wzorom. Tymczasem romantyzm, z całym dobrodziejstwem indywidualizmu osobowego, językowego, z całą swą fantazmatyką, okazał się spoiwem wspólnoty, która mogła znowu przemówić nie jako zaściankowa wspólnota pograniczna obłożonej fortecy, nie jako obrońca chrześcijaństwa, ale jako szermierz Wolności. To dlatego czytano w Europie *Księgi narodu*. Co za zgroza: mesjanistyczne!

Jako myśliciel historii przeszedł Mickiewicz pokomplikowaną drogę, pełną „odstępstw” i „błędów”. To było nieuniknione i... nieodzowne. Od liberalnego projektu z oświeceniową ideą postępu przeszedł ku hiperindywidualizmowi wallenrodyzmu, potem przez kolejne fazy mesjanizmu, którym fascynował się w zasadzie do końca życia, łącząc go jednak po drodze z teozofią towianistyczną, chrześcijańskim socjalizmem i wreszcie oryginalną filozofią czynu. Wskazałem walory kodu mesjanistycznego: przywracał

¹⁵ Zob. D. Siwicka, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007. M. Dybizbański, *Romantyczna futurologia*, Kraków 2005.

porządek w schaczonej rzeczywistości czytanej jako Boski Ład, misja prowadzona w imię Opatrzności, określał też relację z otoczeniem, innymi ludami (w sumie nawet Rosję wpisywał w wizję mesjańską w IV kursie prelekcji), dawał siłę działania (a nie był syntezą cierpiętnictwa i zbiorowego narcyzmu), zawierał element uniwersalistyczny, wyrażony jednak w horyzoncie religijnym (cierpienie jako ofiara dla przemiany całego świata: moralnej i politycznej). Lecz niósł też niebezpieczeństwa: jak każda myśl religijna, oparta na alegoriach, którym nie udało się uniknąć właściwej symbolicznemu językowi religijnemu wieloznaczności, apologetyzował *grupę misyjną*, naród. Potencjalnie więc – stawał się zarodnikiem ksenofobii. To oczywiste. Trudno jednak, by na Mickiewicza zrzucać odpowiedzialność za to, jak go aż po XX wiek interpretowano. Musiałby nie mówić nic, by pozostać „czystym” i „umiarkowanym”.

Przy tej sile autorytetu, jaką posiadał poeta w ostatnim dwudziestolecu życia, każde jego działanie i forma myśli stawały się przedmiotem uzurpatorskich pseudointerpretacji. Mesjanizm, o dziwo – jako myśl wroga – zjednoczył konserwatystów wszelkiej maści i modernizatorów z lewej strony. Dla pierwszych był herezją, dla drugich ideowym anachronizmem. Fenomen Mickiewicza dobrze określa i to, że każda ze stron ideowych wojenek polskich do dziś wykrawa z jego dorobku tylko to, co jej odpowiada. Z łatwością więc znajdziemy w ich wizjach Mickiewicza-socjalistę i narodowca, katolika i heretyka, indywidualistę i człowieka wiecznego. Nawet czczenie rocznic takich jak rocznica śmierci, obchodzona w rewolucyjnym 1905 roku, nie mogło się obyć bez wzajemnego obrzucania się inwektywami przez strażników narodowości i socjalistów. Traktowano je, obchody rocznicowe, jako próby ideologicznego zawłaszczania tego fenomenu¹⁶.

Że Polacy są – to i Mickiewicz, i my wiemy. Jacy są – tego z pewnością nie mógł powiedzieć również on, lecz i my nie jesteśmy pewni, nawet uciekając się do Jego metafory zimnej lawy, która skrywa gorące wnętrza. Co jest tym wnętrzem: duchowość? Kompleksy i megalomańskie rojenia? Intelktualnie ujęte doświadczenie dziejowe? Marzenia – o czym?

Jako się rzekło, u podstaw refleksji Mickiewicza leżało bardzo złożone, zmieniające się wyobrażenie narodu. Miało ono swój aspekt historyczny (tradycja), psychologiczny (więź emocjonalna), lingwistyczny (język), historiozoficzny (mesjanizm), metafizyczny i teologiczny, w tym soteriologiczny i

¹⁶ Zob. A. Kuligowska-Korzeniowska, *Apoteoza Mickiewicza w 1905 roku*, w: *Wilno i ziemia Mickiewiczowskiej pamięci. Materiały III Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 9-12 IX 1998*, t. I, *W kręgu literatury i sztuki*, red. E. Feliksiak, E. Sidoruk, Białystok 2000.

eschatologiczny (naród jako narzędzie, naczynie objawienia i zbawienia). Ale było też ono u Mickiewicza głęboko ugruntowane w rzeczywistym, a nie wymyślonym czy wyobrażonym spojrzeniu na stan polskości. Wyobrażenie narodu – to w swym najgłębszym wymiarze metafizycznym: symboliczna wspólnota widzialna, która istnieje w spójni z niewidzialną wspólnotą zmarłych, a ta spójnia ma zaświadczenie w obrzędowej pamięci-powtórzeniu jedności żywych i umarłych. Otóż było ono tyleż świadectwem starej tradycji, ile postulatem romantycznej wyobraźni i duchowości.

Mickiewicz widział, czym ten naród realnie jest i czym być by mógł. Był w tym niezwykle, w mej ocenie, nowoczesny, postrzegając wspólnotę jako stającą się w procesie przemian ewolucyjnych, a nie rewolucyjnych, metamorfoz dobrowolnych, a nie narzuconych – wspólnotę o charakterze ponadprzestrzennym (bo można być w narodzie, z narodem na zesłaniu i emigracji), pluralistycznym i niecentralistycznym (bo naród tworzą również mieszkańcy dzielnic, i ci rozrzućeni po świecie), ponadkonfesyjnym (bo Polakiem może być katolik i prawosławny, Tatar i muzułmanin, Żyd i Karaim, protestant i agnostyk). Najnowocześniejsze – z ducha jagiellońskiego – było w tym postrzeganiu wspólnoty narodowej jej ujęcie jako związku tradycji, wartości i celów, a nie jako wspólnoty krwi i przestrzeni.

Ponadetniczność tej koncepcji była wyzywająca: Litwin i Rusin, Żyd i Ormianin tak samo są Polakami, o ile wpisują swój indywidualny i zbiorowy projekt istnienia osoby i mikrowspólnoty, z której się wywodzą, w szeroki projekt makrowspólnoty – ukierunkowanej na realizację celów historycznych, moralnych, ale istniejącej też idealnie jako Boski zamysł, idea, *eikon* narodowości. To Mickiewicz zdaje mi się wzorem mądrego dyskursu o miejscu społeczności żydowskiej w XIX-wiecznym społeczeństwie polskim. Nie unikając głosów krytycznych wobec zachować jednostek i grup wewnątrz żydowskiej społeczności, widział ją całą jako złączoną nieoddzielnie z losem polskim. Demonstracyjnie lekcewał też tych, którzy dopatrywali się w jego otwarciu zagrożeń dla polskości. Postawie lęku i wykluczenia przeciwstawił afirmację wspólnoty, do której musiały dorosnąć moralnie obie nacje, w tym Żydzi, w których chciał widzieć zarówno nowych Jankielów, jak i ludzi takich jak Armand Lévy czy nowych Berków Joselewiczów, ale już tych z legionu żydowskiego z czasów wojny krymskiej.

Wyżej cenię w tym przypadku idealizm Mickiewicza, niż jego nieliczenie się z rzeczywistością, pięknoduchostwo. Obie grupy, Polacy i Żydzi, nie

były gotowe na taką koegzystencję w idealnej wspólnocie, i to już wtedy, od razu w całości, *in gremio*¹⁷.

Jeszcze dwa wymiary idealizmu Mickiewiczowskiego, silnie spięte, współzależne. Chłopi jako naród. Kto dziś o tym myśli? Kto zastanawia się nad pięknym, ale jakże oderwanym od realiów gestem Tadeusza, który za radą Zosi uwalnia w *Panu Tadeuszu* chłopów od pańszczyzny. Czy taki był horyzont działań szlacheckiej części wspólnoty narodowej? Jako gorzki komentarz przyzywam słowa Świętochowskiego, krytycznego wielbiciela wieszczą, który jeszcze w starości wspominał swój płacz towarzyszący uroczystościom Mickiewiczowskim w 1890 roku na Wawelu. W 1897 roku zbierano składki na pomnik Mickiewicza. Wtedy, z goryczą, musiał autor *Duchów* zdiagnozować też społeczeństwo polskie, jego przygotowanie do bycia narodem, świadomość wspólnoty:

Wobec tego dowodu, wobec ogólnego nastroju społeczeństwa, zdawało się, że składki na ten cel popłyną bardzo obficie. Przypuszczenie to do pewnego stopnia zawiodło, ale zarazem wykazało swą omyłkę. My łudzimy się wiarą, że dziedzictwo przeszłości nie obciąża już naszego obecnego życia, że zarówno w teorii, jak w rzeczywistości rozszerzyliśmy pojęcie narodu z jednej kasty na wszystkie warstwy gromady społecznej. Tymczasem tak nie jest; narodem, tj. organizacją spojoną ściśle wspólnymi potrzebami, dążeniami, pragnieniami i celami pozostaje ciągle garść inteligencji, wprawdzie zmieszana z rozmaitych pierwiastków, ale nieliczna. Lud wiejski, drobnomieszczaństwo, żydostwo, cała ta masa myśli, czuje, żyje poza granicami myśli, uczuć i życia klas oświeconych. Ona nic nie wie ani o swej historii, ani o swej naturze, ani o skarbach, ani o ideałach, ani o bohaterach narodu, jak morze nie wie nic o unoszącym się na jego falach okręcie i jego załodze. Czyż ta masa ma wznieść pomnik Mickiewiczowi, o którym wcale nie słyszała?¹⁸

Podobną diagnozę stawiała w 1891 roku przy okazji obchodów stuletniej rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 Maja Maria Konopnicka: „Przez sto

¹⁷ Zob. refleksję na ten temat: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005; *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004; M. Bajko, *Kwestia żydowska w twórczości Tadeusza Micińskiego. Rekonesans*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

¹⁸ A. Świętochowski, *Składki na pomnik Mickiewicza*, „Prawda” 1897, nr 22, cyt. za: tegoż, *Liberum veto*, wybór i wstęp S. Sandler, komentarze M. Brykalska, t. II, Warszawa 1976, s. 263. Wiele lat potem („Myśl Narodowa” 1927, nr 17, cyt. za: tamże, s. 557) wspominał te same obchody z 1890 roku tak: „Nikt nie przypatrywał się obojętnie widowisku, po wszystkich twarzach polały się łzy, a z wielu ust dobywało się łkanie. Pamiętam dokładnie, bo sam również płakałem.”

lat zapieraliśmy się jedności z ludem: teraz zabieramy się jedność tę święcić. Pozwoliliśmy, aby rządy uwłaszczały chłopów, a teraz będziemy wiwatowali na cześć wolności kmieci. Pozwoliliśmy, że zrobiono z chłopą przyrodzonego nieprzyjaciela szlachty – o ile sama szlachta już tego sama nie zrobiła – a teraz będziemy obchodzili stuletnią rocznicę sojuszu naszego z ludem”¹⁹. Empatia poetki prowadzi ją, jak widać, do gorzkich, przesiąkniętych ironią wniosków. Smutny rachunek.

Opis polskości – właśnie dlatego, że wybiegający w idealną przyszłość – rozmiął się jeszcze w jednym wymiarze z tendencjami XIX stulecia: Mickiewicz wierzył w ponadjęzykową i ponadnarodową wspólnotę Polaków, Litwinów, Rusinów, Żydów i innych nacji, która znajdzie spełnienie w politycznym organizmie wolnej Rzeczypospolitej. Ale był to czas emancypacji narodów: Litwinów, Ukraińców, Białorusinów i Słowaków. Czas młodych nacjonalizmów. Tymczasem przekaz *Ksiąg narodu* był zgoła utopijny:

Albo kłóci się Litwin z Polakiem o granice Niemna, i o Grodno, i o Białystok? Przetoż powiadam wam, iż Francuz i Niemiec, i Moskał muszą być jako Polak i Litwin²⁰.

Drogi Polaka i Litwina w owym momencie dziejowym rozchodziły się nieuchronnie. Litwin musiał odrzucić z Jego przesłaniem i samego Mickiewicza. Zbliżał się czas podziałów przebiegających przez rodziny, epoka tożsamościowych wyborów Römerów, Baranowskich, Bacewiczów, Miłoszów i Herbaczewskich; toż samo dotyczyło Ukrainy i Białorusi. Unię Polski z Litwą jako wzór zjednoczonej Europy (to brzmi już jak slogan) można widzieć jako wtedy irrealny, zaś dziś spełniający się bodaj częściowo (choć niewolny od infantylnego utopizmu) projekt historii i polityki. W XIX wieku i współcześnie – o paradoksie! – to, co zapewniało polskiemu etnosowi i ethosowi przetrwanie w skrajnych warunkach, czyli figura mesjanistycznie ukierunkowanej wspólnoty, budziło w emancypujących się elitach litewskich, ukraińskich lub ruskich niepokój jako projekt historiozoficznej dominacji i podporządkowania wielości kulturowej, mniejszych i młodszych narodów – polskiemu centrum, które nawet w oczach inteligentów ulegało

¹⁹ M. Konopnicka, list do T. Lenartowicza z Monachium, *d. 10 IV [1891]*, cyt. za: tejże, *Korespondencja*, opr. K. Górski, S. Burkot, E. Jankowski, J. Nowakowski, J. Leo, t. I, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 113-114.

²⁰ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i komentarze M. Grabowska, Warszawa 1986, s. 97-98. Zob. M. Nalepa, *Między żarliwością a zdradą. Studia i szkice o literaturze późnego polskiego oświecenia*, Kraków 2010.

demonizacji²¹. Zżywał się wówczas i Prus: „*Precz z polskością!*... Ale jakież to krzywdy wyrządziła polskość Litwie? Gdzież są ci męczennicy litewskiej wolności, których zsyłali lub zabijali Polacy? Jakież to wsie litewskie spalili, jakie ograbili pamiątki, jakie zburzyli ogniska cywilizacji?...”²² Jasne, że to, co kulturowo młode, niepewne, kruche (choćby narodowość) zawsze musi być radykalne ze względu na lękowe wyobrażenia, kompleksy i zagrożenia, musi budować tożsamość nawet przez niszczące odróżnienie się od starego i zabezpieczonego. Mickiewicz, szczęśliwie, tych waśni w do niedawna polsko-litewskiej familii nie widział; zrzucano za to również na niego odpowiedzialność za haniebne ekscesy tak „polskich panów”, jak „Litwomianów”.

Można się oczywiście zastanawiać, czy tworzenie struktur idealnych w historii ma sens? Czy wyobrażenie idealnej wspólnoty, *eikonu* narodu, typu więzi ugruntowanej w pogłębionym chrześcijaństwie lub niezmiennikach i postulatach rozumu, albo w jednym i drugim – czy nie jest pięknoduchostwem. O ile – sędzę – nie stanowi żalosnej próby siłowego wcielenia utopii, o tyle jest czymś fundamentalnym dla człowieka i jego kultury. Oświeceni i romantycy mieli tego pełną świadomość: choć pierwsi chcieli cel zamknąć w postępie, drudzy widzieli kulturę i cywilizację jako *pneumofanię*, proces przeduchowania, epifanię wartości duchowych, także Boskich śladów prowadzących do indywidualnego i zbiorowego zbawienia. Kim byłby Mickiewicz, gdyby nie przedstawił nam tej własnej drogi, nie naraził się „postępowcom” i „wyznawcom”, nie rugał Oświecenia, dostosowując jego mądre intuicje do współczesnego mu stanu mentalności polskiej; z innej strony patrząc, gdyby nie krytykował bezlitośnie błędów Kościoła, ale w imię wiary, a nie przeciw religii, w imię pogłębionego życia duchowego, a nie bezrefleksyjnego posłuszeństwa *Ecclesii*. W idei wspólnoty kościelnej widział wysokie wcielenie tej samej myśli-wyobrażenia, idei wspólnoty duchowej, którą człowiek znajduje w rodzinie, wspólnocie powiatu, z którego pochodzi, w dzielnicowej tożsamości Litwina, Polaka, Europejczyka i po prostu człowie-

²¹ Zob. głos Faustasa Kirny: „Adam Mickiewicz, którego jeszcze wielu by chciało wpisać do literatury litewskiej, nie dostrzegł tragedii litewskiego narodu, (...) nie zauważył odrodzenia narodowego, poszedł zaś w kierunku najłatwiejszym – z polskimi księżmi, panami, hrabia-
mi oraz książętami”. Cyt. za: V. Kubilius, *Adomas Mickevičius. Adam Mickiewicz. Poetas ir Lietuva. Poeta i Litwa*, Vilnius 1998, s. 44.

²² B. Prus, *Wszyscy za jednego*, „Tygodnik Ilustrowany” 1907, nr 4, cyt. za; tegoż, *Wczoraj – dziś – jutro*, dz. cyt., s. 275. Zob. K. Buchowski, *Panowie i żmogusy. Stosunki polsko-litewskie w międzywojennych karykaturach*, Białystok 2004. Zob. też: M. Niemojewski, *Zwierciadła i drogowskazy. Litewskie almanachy literackie w I połowie XX wieku*, Warszawa 2005.

ka. Człowieka jako między innymi chrześcijanina (a nie tylko chrześcijanina). Jedynie zakorzenienie we własnym centrum świata (dom, kraj) mogło stworzyć człowieka, który wiedząc, kim jest i skąd pochodzi, może czuć się współobywatelem ponadetnicznej wspólnoty polsko-francusko-rosyjskiej, a zaś szerzej: ogólnoludzkiej.

Przeciw fetyszystycznym mitologiom ziemi i krwi, nacjonalizmowi egoistów formułował projekt egzystencji takiego człowieka, który ustrzeże się historycznych konsekwencji metafizycznego wydziedziczenia, znajdując oparcie w symbolicznej wizji świata jako Księgi, pisanej razem przez człowieka i Stwórcę, obejmującej wszystkie wymiary: od mikrodramatu „ja” po wielki spektakl Dziejów Zbiorowych. Z niczego tej wizji w jej symbolicznej istocie nie sklejał, ani tym bardziej, jak mawiano, nie sklecił. Jest ona stara jak kultura, choć oczywiście to, co można by nazwać historycznie uwarunkowanym projektem kultury, musiało zawierać elementy i stare, i nowe, i takie, których liczni Polacy wtedy nie mogli pomyśleć (patrz: Mickiewiczowskie wizje Europy)²³.

Niedocenioną po dziś dzień zasługą poety pozostają nie tylko jego projekt wykreowania wyobrażeń o dziejącej się historii, lecz też jego ambicje historiograficzne z jednej strony (*Historia polska*, pisma historyczne, prelekcje) i „futurolologiczne” z drugiej. Mickiewicz jako historiograf zagospodarowywał przeszłość za pomocą historiozofii; jako projektant przyszłości rzucał śmiało wizje cywilizacji, także technicznej, powszechnego wyzwolenia i równouprawnienia kobiet, w czym był radykałem. Zresztą, jeśli się czyta Mickiewicza uważnie, już od czasów *Ballad i romansów* znać w nim tego, który staje po stronie *kobiety* i zarazem romantycznie symbolizowanej aż po metafizyczne uwznioślenie *kobiecości*. Byłoby dobrze pamiętać, iż ten program emancypacyjny ściśle związany był też z – zapoznaną w zupełności przez potomnych – jego wizją mężczyzny, z przeciwstawieniem się konsekwencjom tego, co nazwano celnie XIX-wieczną kulturą samotnych mężczyzn²⁴.

Jako wizjoner Mickiewicz też jednak pozostawał człowiekiem Księgi. Metafizykiem. Za wszystko płacił osobiście cenę. Oczywiście potykał się w

²³ Por. tom: *Romantycy i Europa. Marzenia, doświadczenia, propozycje*, pod red. M. Piwińskiej, Warszawa 2006. Także: J. Fiećko, *Mickiewiczowska idea równości praw. O „Składzie zasad” raz jeszcze*, w: *Album gdańskie. Prace ofiarowane Profesorowi Józefowi Bachórzowi*, red. J. Data, B. Oleksowicz, Gdańsk 2009.

²⁴ Zob. świetną pracę: A. Witkowskiej, *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997, rozdział: *Kultura samotnych mężczyzn*. Por. A. Nawarecki, „Urywki pamiętnika Polki”, w: tegoż, *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*, Katowice 2003.

życiu regularnie i stale: Odessa, Rosja, powstanie listopadowe, Legion, to-
wianizm, Xawera, co jeszcze? Ale potyka się tylko ten, kto idzie. By iść, mi-
mo potknięć, trzeba się podnosić. Upadki i potknięcia, tak jak Mickiewi-
czowskie dźwiganie się z tych stanów, kryzysów, melancholii, czasem nie-
mał nędzy i rozpaczy, to fakty biografii, oglądane z zewnątrz. Oczywiście:
wieszcz musiał wiedzieć, ile się płaci za ponadprzeciętność, wybitność. Za-
pewne równie bolały głosy jednostek szczerze zatroskanych o to, czy idzie
we właściwym kierunku, jak i cynicznych nienawistników lub zgoła jedno-
stek psychicznie nie zrównoważonych, które gotowe były go nazwać zdrajcą,
degeneratem, megalomanem, hipokrytą (ach, Odessa, no tak, upadek!)²⁵. Bez
tego wszystkiego jednak w postawie Mickiewicza nie byłoby najgłębszego
autentyzmu.

Jego wizja historii to nie suchy konstrukt, nie wyliczenie kolejnych epok
następujących po sobie z nieubłaganą logiką. To historia oglądana z punktu
widzenia wewnętrznej odysei nowożytnego „ja” jednego jedyne go człowie-
ka, Adama Bernarda Mickiewicza, syna Barbary i Mikołaja, który swą pod-
miotowość kształtował w żywym, twórczym odniesieniu do kultury (patrz:
debiut klasycystyczny), dramatu miłosnego absolutu i prób jego obrzęd-
owego opanowywania (*Dziady*), natury (*Sonety krymskie*), historii (*Wallenrod*),
tego, co ponadhistoryczne (III cz. *Dziadów*, *Księgi*), idei, estetyk, filozofii i
wizji historycznych. A także, co drażni wydziedziczoną współczesność,
wobec doświadczenia egzystencjalnego, które w liryce łożańskiej ma moc
„czucia wieczności”, kreuje samoogląd właściwy „ja” transcendentalnemu, a
w *Widzeniu* dotka mistyki. I kończy to wszystko niestrudzoną aktywnością,
która sama w sobie jest przecież oznaką podmiotowego ustanowienia się,
dojrzałej osobowości.

Mickiewicz doświadczał rzeczywistości – to zupełnie wyjątkowe – i jako
konkrety, w spojrzeniu bliskim tonacji myśli hebrajskiej, odcisniętemu w
Starym Testamencie, i jako rzeczywistości o podwójnej, fenomenalnej oraz
głębinowej, noumenalnej strukturze: od historii, przez naturę, aż po „ja”
(patrz: dwie ostatnie księgi *Pana Tadeusza*). Było to zawsze doświadczenie
świata zapośredniczone w człowieku, nie w abstrakcji „ja”, ale w człowieku,

²⁵ Inaczej, twórczo, postrzega etap odeski Maria Janion, widząc w nim załączek idei legionu
żydowskiego, który wypełni się w Istambule: „Idee, łączące nierozzerwalnie Polskę i Izrael,
powstawały w umyśle Mickiewicza przez całe życie, przybierając wreszcie postać mistycz-
ną, ale i praktyczną. Jeden z ich korzeni znajdował się w Odessie”. – M. Janion, *Mickiewicz
w Odessie*, w: *Między Wschodem a Zachodem: Europa Mickiewicza i imych. O relacjach
literatury polskiej z kulturami ościennymi*, red. G. Borkowska, M. Rudaś-Grodzka, Wro-
cław – Warszawa – Kraków 2007, s. 44.

który ma w sobie wymiar duchowy: „*Snucie miłości* jest utrzymywaniem religijnego szacunku dla głębi metafizycznej duszy, w której panuje zasada wewnętrznej grawitacji, miłosnego ciężenia ku Bogu”²⁶. Toż samo można było jednak odczytać nie jako projekt duchowości, ale jako wizję rzeczywistości, w której praca i mądrość zapewniają postęp, ewolucję i homeostazę społeczną²⁷. Treści oraz postaci czasem dziś irytujące (patrz: Aldona, *Widzenie Ewy*, Ksiądz Piotr), gdy zdjąć bałamutny filtr współczesnych ideologii i egocentryzmu badaczy zawsze mądrzejszych od artysty, w XIX stuleciu były właśnie akceptowane. Od cytatu z pieśni Aldony zaczynała *Wspomnienia* Narcyza Żmichowska, nie tylko pozytywistyczne, ale też właśnie duchowe tony Maria Konopnicka wydobywała z dzieła poety w swej znakomitej książce *Mickiewicz. Jego życie i duch*²⁸.

To głębokie powiązanie „ja” w jego niepowtarzalnym kształcie osobowym z Historią jako spełniającym się poprzez wspólnotę przekazem i realizacją Księgi, a więc Historią, która ma sens, dało Mickiewiczowi bezwzględna palmę pierwszeństwa w hierarchii narodowej. Mickiewicz ani nie przeteologizował, nie zabstraktywizował Historii, ani nie odrealnił podmiotu. Przeczuwał epokę, kiedy ostatnim mitem do zdemitologizowania będzie człowiek. Zaradczo demitologizował Demitologizację Wszystkiego, zza której wyzierał nie tyle nihilizm, bo ten można doprawdy znieść, ile straszyla wizja powszechnej bezwoli, zbiorowej abulii, marazmu. Nękał go upiór ontologicznej tautologii, wszechobejmującego jest-jak-jest, a będzie-jak-mabyć, wywłaszczający człowieka z wolności, a Historię z sensu i celu. Równie krytycznie spozierał jednak na afektowaną, osadzoną w tradycji funeralno-lamentacyjnej, narodową kulturę żałoby (jej echa w *Do Matki Polski*, *Urywku pamiętnika Polski*, *Rozmowach zmarłych*), przeciwstawiając jej kulturę pracy i działania, ale z nieodzownym pierwiastkiem „bożego” szaleństwa.

²⁶ H. Krukowska, *Chrześcijańska duchowość Adama Mickiewicza*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, red. Z. Abramowicz, Białystok 2003, s. 102.

²⁷ Jeszcze raz nawiązuję do Prusa odczytania *Zdań i uwag*. Zob. też wizję Mickiewiczza-pedagoga narodowego: L. Posadzy, *Poglądy pedagogiczne Adama Mickiewicza*, Poznań 1938.

²⁸ N. Żmichowska, J. Baranowska, *Ścieżki przez życie. Wspomnienia*, opr. M. Romankówna, wstęp Z. Kossak, Wrocław 1961, s. 11: „Dni bez tęsknoty, nocy bez marzenia...” (cytat z *Konrada Wallenroda*, z pieśni z wieży Aldony). Ale też – *sic!* – w 2. poł. XIX wieku Mickiewicz patronował takim inicjatywom, jak ruch trzeźwości. O *Krótkim rysie życia Adama Mickiewicza z uwzględnieniem jego zasług dla sprawy wstrzemięźliwości* („Dziennik Poznański” 1891, nr 274) zob. M. Chołody, *Z wielkopolskich biografii „duchowego hetmana naszego”*, w: *Mickiewicz daleki i bliski*, red. Z. Przychodniak, M. Piotrowska, Poznań 2005.

Skąd brał do tego siłę? Jakaś część odpowiedzi leży w cesze polskiego XIX wieku, którą badania nad romantyzmem w XX wieku omijały, co wynikało zapewne z kompleksu kraju przesuniętego na zachód. Ale „bezpieństwowa” Polska XIX-wieczna była *Wielką Całością* tych różnych kultur i duchowości, które Mickiewicz chciał przechować jako żywy depozyt, niezwykle kulturowo twórczą koegzystencję kultury łacińskiej i bizantyjskiej²⁹. Pochodził w Nowogródka. To był wspólny świątek Polaków, Żydów, Tatarów, Rusinów, Karaimów. To był świat innej, apofatycznej tradycji duchowości wschodniej, genetycznie związanej z neoplatonizmem, duchowości symbolu, ikony, modlitwy. A nie rozumu. To był świat Żydów czy Ormian. Jak na dziejową ironię przysłało, los rzucił go do stolicy świata, Paryża, w miejsce, gdzie bezapelacyjnie panował duch Oświecenia. To kolejna w wielu sprzeczności, jakie towarzyszyły Mickiewiczowi, dla jednych na przykład bezlitosnego wroga wad i upiórów mentalności polskiej, dla drugich tych wad współtwórcy. *Wschodniość* Mickiewicza i całego Romantyzmu wymaga dziś pilnego od-poznania, poznania nie na nowo, lecz poznania elementarnego, rozpoznania rudymentów. Podobnie jak istnieje pilna potrzeba opisanego, odczytania na nowo domowego i wewnętrznego, polskiego i jeszcze szerszego kompleksu wyobrażeń tworzących pełnię przestrzeni, ojczyzny romantyków, ich realną i symboliczną mapę świata.

Idea wspólnoty narodowej w Mickiewiczowskim, czyli mesjanistycznym kształcie, nie może być dziś używana w formie symplifikatu (ideowego, symbolicznego, psychologicznego) dla opisanego antymodernizacyjnych tendencji i nurtów XXI-wiecznej kultury polskiej, przeciwstawianego nieokreślonej europejskości. Takie nadużycie wobec historycznego zjawiska, które znakomicie spełniło swą rolę w XIX wieku, zjawiska, jakim była romantyczna koncepcja narodu w jej odmianie mesjanistycznej – jest przykładem patronatu, wpływu, od którego już dawno trzeba się było uwolnić. Nazywanie dziś wszystkiego, czego nie akceptujemy, „mesjanizmem”, jest przejawem niewiedzy, anachronizmu i lenistwa intelektualnego. Nowe zjawiska potrzebują nowego opanowania kategorialnego, pojęciowego, a nie etykietyzacji za pomocą symplifikatów takich, jak zdanie z recenzji książki o korzeniach polskiego antysemityzmu: „Ten fatalny mesjanizm”. Fatalny, jeśli jest pustą formułą.

²⁹ Nawiązuję do pracy M. Kuziaka, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006. Praca ta, będąc wyrazistym echem osobowości badacza, czyta jednak Mickiewicza przez jego teksty, słowa i gesty. Por. tegoż: *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007.

Naród i narodowość – jako forma istnienia wspólnotowego – odegrały fundamentalną rolę w życiu tych, którzy zaufali Mickiewiczowi jako kreatorowi ich głębokich znaczeń. Dziś potrzebują zaś nowego rozumienia, na które Ktoś – lecz kto? – zapewne się zdobędzie w mądrym odniesieniu do tradycji romantycznej i poromantycznej, Mickiewiczowskiej i – także! – postponowoczesnej, która się formuje.

Odpowiedzieliśmy już zresztą, jako kultura, na wiele pytań z Mickiewiczem związanych: znamy biograficzne, wpływologiczne, gatunkowe, psychologiczne i psychoanalityczne wymiary >człowieka i jego dzieła<. Z energią uczyniliśmy zeń apostoła rewolucji społecznej i narodowca, kosmopolitę i arcyśarmatę etc., etc. Przymierzaliśmy go do współczesności, i wiemy, komu z nas, co i jak się w nim podoba, bądź nie podoba. Umieemy go rocznicowo czcić, nie bojąc się mówić, że to i tamto jest „mi” obce. Wydaje się, że pora wrócić do tekstów, wrócić do XIX wieku, znów przybliżyć się do tego, co napisał i powiedział, a dopiero potem ponowić egocentryczne pytania, czy to mi się podoba lub nie, czy jest nowoczesne, postponowoczesne czy anty-jakieś-tam. Dotyczy to także całego kompleksu zagadnień estetycznych, poetyki, „romantyczności” i/lub/albo „klasyczności” Mickiewicza, wreszcie niezmiernie ciekawego kształtowania się obrazu poety w kulturze pozytywistów i młodopolan. Tę przemianę Mickiewicza z pierwszej połowy XIX wieku w Mickiewicza potomnych w postyczniowej literaturze widać także w wysiłku reinterpretacji dzieła Ojca, który podjął jego Syn, Władysław Mickiewicz, pisząc w 1866 roku: „Polak pozostały w kraju, odrodzenie Ojczyzny przyspieszać może głównie życiem codziennego poświęcenia dla braci innych klas i innego wyznania”³⁰. To z Mickiewicza. Też z Niego.

* * *

Czy Mickiewicz mylił się jako polityk? Ależ w zasadzie tylko się mylił. Czy potykał się jako człowiek? Oczywiście. Czy zrealizował cele, jakich realizację oznajmiał rodakom i Europie? Nie. To kto jest patronem całego XIX wieku? Oczywiście Mickiewicz, właśnie On. Dlaczego? To się powinno okazać po jego ponownym przeczytaniu. Jego pism, jego polemistów i wyznawców. Trzeba wrócić do źródeł. Do romantyzmu. Wrócić po słowo.

³⁰ W. Mickiewicz, *Do nowego pielgrzymstwa polskiego*, wstęp do: A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Paryż 1866, s. 3-4. Zob. koniecznie: M. Sokołowski, *Władysław, syn Adama*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, pod red. Z. Abramowicz i J. Ławskiego, Białystok 2009.



Adam Mickiewicz, fotografia Michała Szweycera, 1853



Carlo Antonini, *Ojczyzna*, około 1820 roku,
na podstawie miniatury Pawła K. Brzostowskiego

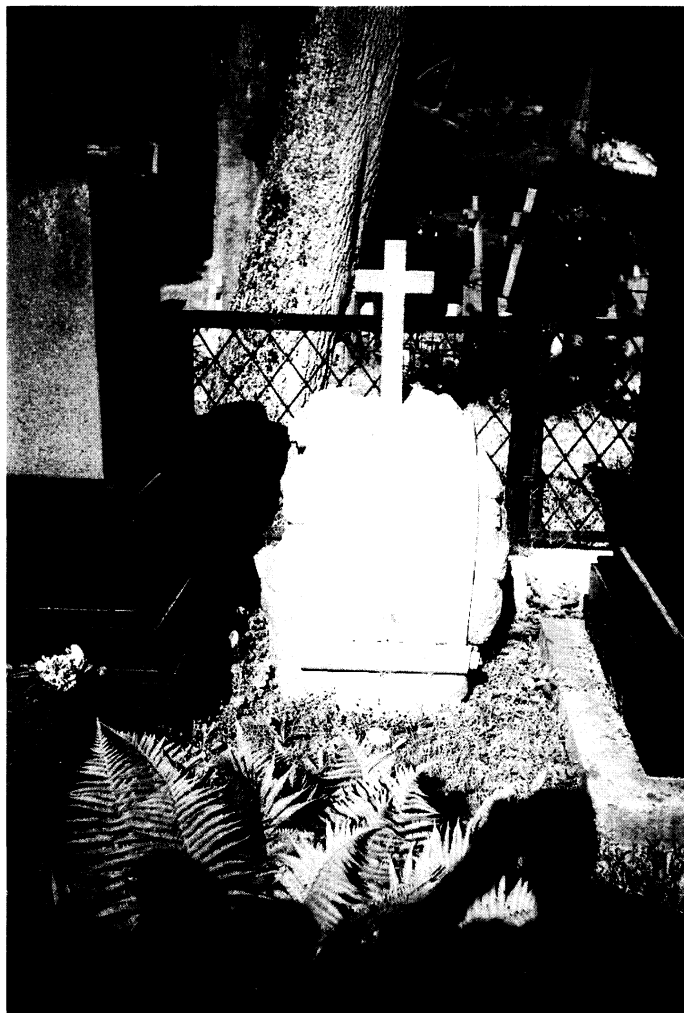
NOTA BIBLIOGRAFICZNA

- I. *Obywatel Rzeczypospolitej wszystkich narodów* – praca niepublikowana
- II. *Od historiografii do historiozofii. Mickiewiczowska refleksja o metodach poznania przeszłości (1820–1840)* – fragmenty publikowane w „Pamiętniku Literackim” 2005, z. 4, s. 79-100.
- III. *Mickiewiczowskie rozumienie mitu / mitologii w pismach z lat 1818–1838*. Tekst publikowany:
– we fragmentach w: *Mity, mitologie, mityzacje. Nie tylko w literaturze*, red. i wstęp L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2005, s. 145-158.
– bez zakończenia obecnej wersji w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005, seria „Czarny Romantyzm”, s. 349-374.
- IV. *Puste niebo nad Świecią? Romantyzm i sztuka egalitarna* – publikowany w wersji skróconej, pierwotnej (pod tytułem: *Od cyklu do serii. Paradoksy romantycznej sztuki egalitarnej*) w: *Między powtórzeniem a innowacją. Seryjność w kulturze*, red. A. Kisielewska, Kraków 2004, seria „Kultura i Przyszłość”, s. 51-74.
- V. *Poetyka Księgi i mit Słowiańszczyzny – o prelekcjach paryskich* – praca publikowana w tomie: *Chrześcijańskie dziedzictwo narodów słowiańskich*, red. Z. Abramowicz, Białystok 2003, s. 105-138.
- VI. *Odkrywca „słowiańskiego kontynentu”. O wykładzie inauguracyjnym w Collège de France* – publikowany w: *Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza – wobec tradycji kultury polskiej i europejskiej. Próba nowego spojrzenia*, red. M. Kalinowska, J. Ławski, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2009.
- VII. *„Sacrum” słowiańskie: od „Historii polskiej” do prelekcji paryskich* – praca publikowana w wersji skróconej w: *Musica Antiqua Europae Orientalis*, XIII, Vol. 2, „Acta Slavica”, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2003, s. 83-100.
- VIII. *„Eidos” wyobraźni. Bohater „Dziadów” między epopeicznym a tragicznym doświadczeniem świata* – tekst publikowany w wersji pierwotnej w:
– *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały Międzynarodowej Konferencji Grodno – Nowogródek 12-17 maja 1997r. w 5 księgach. Księga 1*, red. S. Makowski, E. Szymanis, Warszawa 1999, s. 131-150.
– *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, seria „Antyk Romantyków”, Toruń 2001, s. 204-220.
- IX. *Mickiewiczowskie Wilno: miasto, symbol, mit* – tekst publikowany pod tytułem *Przemiany obrazu i znaczenia Wilna w twórczości Adama Mickiewicza*, w:

„Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska”, nr 4, red. M. Kuziak, Słupsk 2005, s. 111-140.

X. *Żywot protestanta pocziwego. Mikołaj Rej w lekturze Adama Mickiewicza* – publikowany w: *Mikołaj Rej – w pięćsetlecie urodzin*, red. J. Okoń, współpraca M. Bauer, M. Kuran, M. Mieszek, Część II: *Interpretacje, recepcja*, Łódź 2005, s. 211-248.

XI. *Mickiewicz, wspólnota, historia* – praca niepublikowana.



Nagrobek Onufrego Pietraszkiewicza na wileńskiej Rossie

WYBRANA BIBLIOGRAFIA TEMATU.

DZIEJE, HISTORIOGRAFIA, KONTEKSTY

- *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały Międzynarodowej Konferencji 12-17 maja 1997, Grodno – Nowogródek*, T. I-V.
- *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, opr. Z. Mitosek, przeł. R. Forycki, Warszawa 1999
- *Adam Mickiewicz. Dwa wieki kultury polskiej*, pod red. K. Maciąga i M. Stanisza, Rzeszów 2007.
- *Adamowe. Konfrontacje Mickiewiczowskie*, red. D. Zawadzka, Białystok 2000.
- *Antoniego Ostrowskiego wspomnienia o Mickiewiczu i Towiańskim*, opr. E. Z. Wichrowska, „Blok-Notes Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza” 1999, nr 12/13.
- *Antoniemu Malczewskiemu w 170 rocznicę pierwszej edycji „Marii”*. Materiały sesji naukowej Białystok 5-7 V 1995, red. H. Krukowska, Białystok 1997.
- *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t.1-2, Białystok 2006-2007.
- *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w literaturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.
- Axer J., *Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej*, w: *Filhellenizm w Polsce...*, dz. cyt.
- Bachórz J., *Jak pachnie na Litwie Mickiewicza i inne studia romantyczne*, Gdańsk 2003.
- Bajko M., *Kresy, Bizancjum i „życie nowe” w „Wicie” Tadeusza Micińskiego*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm...*, dz. cyt.
- Bajko M., *Obraz Greka w powieściach „bałkańskich” Teodora Tomasza Jeża. Rekoniesans*, w: *Filhellenizm w Polsce...*, dz. cyt.
- Bajko M., *Polska i Polacy w wyobrażeniach Tadeusza Micińskiego u progu niepodległości*, w: *Światło w dolinie. Prace...*, dz. cyt.
- Banasiak B., *Integralna potworność. Markiz de Sade, filozofia libertynizmu czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź – Wrocław 2006.
- Batowski H., *Mickiewicz jako bohater Słowiańszczyzny*, Wrocław 1956.
- Bąk M., *Mickiewicz jako erudyta (w okresie wileńsko-kowieńskim i rosyjskim)*, Katowice 2004.
- Bezwiński A., *Rosyjska myśl filozoficzna czasów romantyzmu wobec Bizancjum*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm...*, dz. cyt.
- Bezwiński A., *Z poszukiwań filozoficznych romantyzmu rosyjskiego: ideałści moskiewscy*, w: *Światło w dolinie. Prace...*, dz. cyt.

- *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998.
- Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.
- Biołczew B., *Po drugiej stronie mitu – Adam Bernard Mickiewicz. Pomiędzy aureolą wieszczą i homo ludens*, Kraków 2003.
- *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.
- Bobko A., *Idee polityczne w twórczości Mickiewicza*, w: Adam Mickiewicz. Dwa wieki..., dz. cyt.
- Bończa-Tomaszewski N., *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2006.
- Borejsza J. W., *Piękny wiek XIX*, Warszawa 1990.
- Borejsza J. W., *Sekretarz Adama Mickiewicza. (Armand Lévy i jego czasy 1821–1891)*, Wrocław 1977.
- Borowczyk J., *Rekonstrukcja procesu filomatów i filaretów 1823–1824. Historia śledztwa przeciw uczestnikom konspiracji studenckich i młodzieżowych w Wilnie oraz w Wileńskim Okręgu Naukowym*, Poznań 2003.
- Braun J., *Mesjanizm a kryzys ideowy Europy*, w: tegoż, *Kultura jutra, czyli Nowe Oświecenie*, Warszawa 2001.
- Brzozowski J., *Odczytywanie znaczeń. Studia o poezji Mickiewicza*, Łódź 1997.
- Bukowiec P., *Dwujęzyczne początki nowoczesnej literatury litewskiej. Rzecz z pogranicza polonistyki*, Kraków 2008.
- Burdziej B., *Super flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX-XX wieku*, Toruń 1999.
- Burska L., *Kłopotliwe dziedzictwo. Szkice o literaturze i historii*, Warszawa 1998.
- Chachaj M., *Dramy i tragedie historyczne Juliana Ursyna Niemcewicza*, Lublin 2007.
- Chmielowski P., *Adam Mickiewicz. Zarys biograficzno-literacki*, Warszawa – Kraków 1886.
- Chołoniewski A., *Duch dziejów Polski*, Warszawa 2000.
- Chomik P., *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Białystok 2003.
- Choriew W., *Adam Mickiewicz i polski kanon postrzegania Rosji*, w: Mickiewicz w Gdańsku..., dz. cyt.
- Chrostek M., *Sybirskie losy bohaterów III cz. „Dziadów”*, w: Adam Mickiewicz. Dwa wieki..., dz. cyt.

- Cierniak U., *Religia z „krainy świętych cudów”. Słowianofil Aleksy Chomiakow i katolicyzm*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm...*, dz. cyt.
- Cieśla-Korytowska M., *O Mickiewiczu i Słowackim*, Kraków 1999.
- Cieśla-Korytowska M., *Romantyczne przechadzki pograniczem*, Kraków 2004.
- Cwenk M., *Onufry Pietraszkiewicz. Biografia zesańca*, Lublin 2006.
- Cybulski W., *Odczyty o poezji polskiej w pierwszej połowie XIX wieku*, przeł. F. Dobrowolski, t. I-II, Poznań 1870.
- Cysewski K., *Miedzy historià badań literackich a teorià literatury*, Olsztyn 2002.
- Cywiński B., *Baśń niepodległa czyli w stronę politologii kultury. Wykłady witebskie*, Warszawa 2006.
- Czajkowska A., *Mickiewicz historyków*, w: *Adam Mickiewicz. Dwa wieki...*, dz. cyt.
- Czapska M., *Szkice Mickiewiczowskie*, Londyn 1963.
- Czubaty J., *Rosja i świat. Wyobrażenia polityczna elity władzy imperium rosyjskiego w początkach XIX wieku*, Warszawa 1997.
- Czyż A., *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995.
- Danilewiczowa M., Pigoń S., *Dialog korespondencyjny (1958–1968)*, opr. Cz. Kłak, Rzeszów 1996
- Daszyk K. K., *Strażnik romantycznej tradycji. Rzecz o Stefanie Buszczyńskim*, Kraków 2001.
- *Dawne kultury w ideologiach XIX i XX wieku*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa 2007.
- Dąbrowicz E., *Dwie ciemności. Stanisław Kostka Potocki i Adam Mickiewicz*, w: *Na przełomie Oświecenia i Romantyzmu. O sytuacji w literaturze polskiej lat 1793–1830*, red. P. Żbikowski, Rzeszów 1999.
- Dąbrowska D., *Romantyzm i wojna. Interpretacja historii w polskiej literaturze o tematyce okupacyjnej*, Szczecin 1991.
- Dernałowicz M., *Dlaczego i jak pisał Mickiewicz „Historię Polską”*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995.
- Dopart B., *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002.
- Dopart B., *Romantyzm polski. Pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999.
- *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski, Częstochowa 2005.
- Durković-Jakšić L., *Mickiewicz i Jugosławianie*, wstęp Z. Grot, Poznań 1982

- *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna)*, red. A. de Lazari, Warszawa 2004.
- Dybizbański M., *Romantyczna futurologia*, Kraków 2005.
- *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu: Między pamięcią a oczekiwaniami*, red. U. Cierniak, J. Grabowski, Częstochowa 2006.
- Eisenbach A., *Wielka emigracja wobec kwestii żydowskiej. 1832–1849*, Warszawa 1976.
- Fabianowski A., *Biografia – najpełniejsza ekspresja romantyczności*, w: *Światło w dolinie. Prace...*, dz. cyt.
- Fabianowski A., *Socjalizm Mickiewicza*, w: *Mickiewicz w 190-lecie urodzin...*, dz. cyt.
- Fanti S. de, *Kariera Panatadeuszowego „matecznika”*, „Pamiętnik Literacki” 2005, z. 4.
- Fiećko J., *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejdaniu*, Poznań 2005.
- Fiećko J., *Rosja w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: *Księga Mickiewiczowska. Patronowi Uczelni w dwusetną rocznicę urodzin 1798–1998*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998.
- *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007.
- Galle H., *Wstęp do: A. Mickiewicz, Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1920.
- Gaszyński K., *Poezje. Wydanie zupełne*, Lipsk 1868.
- Giergielewicz M., *Mickiewicz, nekromancja i >>bukiet filozoficzny<<*, w: tegoż, *Studia i spotkania literackie*, Warszawa 1983.
- Giza A., *Słowianofile rosyjscy wobec kryzysu bałkańskiego w latach 1875–1878*, Wrocław 1982.
- Głowiński M., *Cztery typy fikcji narracyjnej*, w: *Prace wybrane Michała Głowińskiego*, red. R. Nycz, t. III, *Dzieło wobec odbiorcy*, Kraków 1998.
- Głowiński M., *Monolog wewnętrzny Telimeny i inne szkice*, Kraków 2007.
- Gośławski M., *Poezje, przedmowa L. Zienkowicz*, Lipsk 1864.
- Górski K., *Mickiewicz. Artyzm i język*, Warszawa 1977.
- Grabowski M., *Wybór pism krytycznych*, opr. A. Waśko, Kraków 2005.
- Grabski A. F., *Dzieje historiografii*, Poznań 2006
- Grabski A. F., *Kształty historii*, Łódź 1985.
- Grabski A. F., *Troski i nadzieje. Z dziejów polskiej myśli społecznej i politycznej XIX wieku*, Łódź 1981.
- Grabski A. F., *Zarys historiografii polskiej*, Poznań 2000.

- Gutowski W., *Głosy osobne: z krawędzi nicestwienia / z nicestwienia krawędzi*, w: *Nihilizm i historia. Studia...*, dz. cyt.
- Gutowski W., *Inspiracje i repetycje. Adam Mickiewicz w lekturze Tadeusza Micińskiego*, w: tegoż, *Wprowadzenie do Xęgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Bydgoszcz 2002.
- Haecker E., wstęp i komentarz do: A. Mickiewicz, *Trybuna Ludów*, Kraków 1925
- *Hieroglifem pisane dzieje... Starożytny Wschód w wyobraźni romantyków. Studia*, red. W. Szturc, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2007.
- Hoffmann-Piotrowska E., *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004.
- *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Larowi, Łódź 1999.
- *Intertekstualność i wyobraźniowość*, red. B. Sosień, Kraków 2003.
- Jäkel O., *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, Kraków 2003.
- Jakóbczyk-Adamczyk P., *Hiszpańskie trzylecie liberalne 1820–1823. Na marginesie historycznej paraleli Joachima Lelewela*, w: *Studia polsko-hiszpańskie. Wiek XIX*, red. J. Kieniewicz, Warszawa 2002.
- Janion M., *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006.
- Janion M., *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa 2007.
- Janion M., *Wobec zła*, Chotomów 1989.
- Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001.
- Januszkiewicz A., *Listy z Syberii*, opr. H. Geber, Warszawa 2003
- Jasionowicz S., *Roland Barthes – Gilbert Durand. Wizje pluralizmu kultury*, Kraków 1999.
- Jedlicki J., *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni*, Warszawa 2002
- Jedlicki J., *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000.
- Jełowicki A., *Dwa kazania narodowe miane w Paryżu*, Paryż 1861.
- Jokiel I., *Lornety i kapota. Studia o Mickiewiczu*, Opole 2006.
- Jokiel I., *Ocalić Kartezjusza. W kręgu literatury XX wieku*, Opole 2004.
- Józef Kremer (1806–1875), pod red. J. Maja, Kraków 2007.
- Julkowska V., *Retoryka w narracji historycznej Joachima Lelewela*, Poznań 1998.
- Juszczak W., *Teologiczne podstawy tragedii „Kronos”* 2007, nr 3.
- Kalembka S., *O naszą i waszą wolność. Studia z dziejów polskiej myśli politycznej doby romantyzmu*, Olsztyn 1997.

- Kalembka S., *Wielka Emigracja 1831–1863*, Toruń 2003.
- Kalembka S., *Wiosna Ludów w Europie*, Warszawa 1991.
- Kalinowska M., *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994.
- Kalla J. B., *Programy romantyzmu w Niderlandach*, Wrocław 2007.
- Kallenbach J., *Adam Mickiewicz*, t. 1-2, Lwów – Warszawa – Kraków 1923.
- Kamza P., Ruszkowski J., *Wiara i propaganda. Legion Mickiewicza 1848–1998*, Poznań 1999.
- Kacenelson D., *Skazani na lekturę Mickiewicza. Z archiwów Lwowa i Wilna*, Lublin 2001.
- Kasabuła T., *Ignacy Massalski – biskup wileński*, Lublin 1998.
- *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1993.
- Kawalec A., *Ksiądz Franciszek Siarczyński. Życie i działalność*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007.
- Kaźmierczak Z., *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*, Kraków 2000.
- Kicka N., *Pamiętniki*, Warszawa 1972.
- Kieniewicz J., *Espansja. Kolonializm. Cywilizacja*, Warszawa 2008.
- Kieźuń A., *Drogi własne. O twórczości młodopolskiej Artura Górskiego*, Białystok 2006.
- Kiślak E., *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991.
- Kiślak E., *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000.
- Kizwalter T., *Kryzys Oświecenia a początki konserwatyzmu polskiego*, Warszawa 1987.
- Kizwalter T., *Ludzie i idee oświecenia w Polsce porozbiorowej*, Warszawa 1987.
- Kizwalter T., *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999.
- Kleiner J., *Mickiewicz*, t. I-II, Lublin 1948.
- Kołakowski A., *Katastrofa a rewolucja. Głosy myślicieli polskich o rewolucji rosyjskiej*, „Kronos” 2007, nr 4.
- Komar J., *Pojęcie imaginacji w polskiej świadomości literackiej na przełomie XVIII i XIX wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 1966, T. XIV, z. 1.
- Kopczyńska Z., *Koncepcja języka w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: *też, Język a poezja. Studia z dziejów świadomości językowej i literackiej oświecenia i romantyzmu*, Wrocław 1976.

- Kopczyński K., *Mickiewicz i jego czytelnicy. O recepcji wieszczki w zaborze rosyjskim 1831–1855*, Warszawa 1975.
- Korczak-Branicki X., *Narodowości słowiańskie. Listy do W. O. Gagarina S. J.*, Paryż 1879.
- *Korespondencja filomatów (1817–1823)*, wybór i opr. M. Zielińska, Warszawa 1989.
- Korotkich K., *Ignacego Pietraszewskiego podróże na Wschód i do Konstantynopola*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm...*, dz. cyt.
- Kosicka-Pajewska A., *Polska między Rosją a Niemcami. Koncepcje polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Poznań 1992.
- Kowalczykowa A., *Romantyczni szaleńcy*, Warszawa 1977.
- Koziółek R., *Rana jako tekst wojny. U Sienkiewicza i Żeromskiego*, w: *Zamieranie. Interpretacje*, red. G. Olszański, D. Pawelec, Katowice 2007.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.
- Krasuski J., *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Poznań 2004.
- Kridl M., *Stanisław Pigoń o „Księgach pielgrzymstwa” i o Towiańskim. Działalność polityczna Mickiewicza w oświeceniu pp. Śliwińskiego i Haeckera*, w: tegoż, *Krytyka i krytycy*, Kraków 1923
- Krukowska H., *Chrześcijańska duchowość Adama Mickiewicza*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo narodów słowiańskich*, red. Z. Abramowicz, Białystok 2003.
- Krukowska H., *Noc Fausta, noc Konrada*, w: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*, red. H. Krukowska, J. Ławski, t. I, Białystok 1999.
- Krukowska H., *Noc romantyczna (Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński)*. *Interpretacje*, Białystok 1985.
- Krukowska H., *Nocne uniwersum w myśli romantycznej Zygmunta Krasińskiego*, w: *Nihilizm i historia. Studia...*, dz. cyt.
- „*Krynica wiadomości*”. *Korespondencja Józefa Kremiera z lat 1854–1875*, opr. i wstęp Z. Sudolski, Kraków 2007.
- Krykowski O., *Wątki bizantyjsko-chrześcijańskie w „Dziadach” Mickiewicza – przyczynek do reinterpretacji dramatu*, w: *Mickiewicz w Gdańsku...*, dz. cyt.
- *Krzemieniec. Ateny Juliusza Słowackiego*, red. S. Makowski, Warszawa 2004.
- Krzemieniowa K., *Maurycy Mochnacki. Program kulturalny i myśl krytycznoliteracka*, Warszawa 1975.
- Kufel S., *Imaginuj sobie Waćpan, czyli o wyobraźni oświeconych*, „*Filologia Polska*” 2, red. I. Sikora, Zielona Góra 2005.
- Kuziak M., *Budowanie wspólnoty – wątki retoryczne prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. (Zarys problemu)*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, Białystok 2004.

- Kuziak M., *Kłopoty z mitem (w związku z prelekcjami paryskimi Mickiewicza i nie tylko)*. Szkic problemu, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Kuziak M., *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007.
- Kuziak M., *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006.
- Kuźma E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980.
- Kwapiszewski M., *Późny romantyzm i Ukraina. Z dziejów motywu i życia literackiego*, Warszawa 2006.
- Lanoux A., *Od narodu do kanonu. Powstanie kanonów polskiego i rosyjskiego romantyzmu w latach 1815–1865*, Warszawa 2005.
- Lelewel J., *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku*, opr. J. Kieniewicz, Warszawa 2006.
- Libera L., *Mickiewicz i Słowacki. Szkice i rozprawy*, Zielona Góra 2000.
- Limanowski B., *Hugo Kołłątaj*, Warszawa [b. r.].
- Lipatow A., *Rosja i Polska: konfrontacja i grawitacja*, Toruń 2003.
- Litwornia A., *Rzym Mickiewicza. Poeta nad Tybrem 1829–1831*, Warszawa 2005.
- *Lustra historii. Rozprawy i eseje ofiarowane profesor Marii Żmigrodzkiej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Warszawa 1998.
- Ławski J., *Bizancjum i Prawosławie jako temat i problem badawczy w literaturze polskiego romantyzmu*, w: „Pokazanie Cerkwie prawdziwej...” *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, red. P. Chomik, Białystok 2004.
- Ławski J., *Rosyjska Apokalipsa. O „Konradzie Wallenrodzie” Adama Mickiewicza*, w: *Apokalipsa. Symbolika...*, t. II, dz. cyt.
- Łempicki Z., *Wybór pism*, t. I-II, Warszawa 1966.
- Łukaszewicz L., *Rys dziejów piśmiennictwa polskiego*, wyd. V, Warszawa 1856.
- Maciejewski M., *„Ażeby ciało powróciło w słowo”. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991.
- Maciejowski W. A., *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, posł. S. Grodziski, Poznań 2005.
- Magryś R., *„Czterdzieści i cztery”. Reinterpretacja „Widzenia księdza Piotra” albo refleksja na marginesach monografii Juliusza Kleiner „Mickiewicz”*, w: *Adam Mickiewicz. Dwa wieki...*, dz. cyt.
- Majchrowski Z., *Cela Konrada. Powracając do Mickiewicza*, Gdańsk 1998.

- Majchrowski Z., *Mickiewicz i wiek dwudziesty*, Gdańsk 2006.
- Makowski S., *Wernyhora. Przepowiednie i legenda*, Warszawa 1955.
- Makowski St., *Tęcze i świerzopy. Słowacki, Beniowski, Mickiewicz*, Wrocław 1984.
- Marchlewicz K., *Wielka Emigracja na Wyspach Brytyjskich (1831–1863)*, Poznań 2008.
- Marciniak P., *I co z tym Bizancjum? Recepcja Bizancjum w kulturze i literaturze europejskiej od XVII do XX wieku. Rekonesans*, w: *Filhellenizm w Polsce...*, dz. cyt.
- Maślowski M., *Problemy tożsamości. Szkice mickiewiczowskie i (post)romantyczne*, Lublin 2006.
- Maślanka J., *Historyczne poglądy Mickiewicza*, w: *Księga w 170. rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993.
- Maślanka J., *Z dziejów literatury i kultury*, Kraków 2001.
- *Mickiewicz a literatury słowiańskie. Z dziejów recepcji od modernizmu do współczesności*, red. E. Łoch, Lublin 2004.
- *Mickiewicz daleki i bliski. Spotkania wielkopolskie w 150 rocznicę śmierci poety*, red. Z. Przychodniak, M. Piotrowska, Poznań 2005.
- *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005.
- *Mickiewicz w Gdańsku. Rok 2005. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej na 150-lecie Śmierci Poety*, red. J. Bachórz, B. Oleksowicz, Gdańsk 2006.
- *Mickiewicz w poezji rosyjskiej. Antologia*, opr. Z. Barański, J. Świdziński, Poznań 2001.
- *Mickiewicz W., Do nowego pielgrzymstwa polskiego*, w: A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Paryż 1866.
- *Mickiewicz W., Emigracja polska 1860–1890*, Kraków 1908.
- *Mickiewicz W., Legion Mickiewicza. Rok 1848*, Kraków 1921.
- *Mickiewicz W., Moja matka*, Kraków 1926.
- *Mickiewicz W., Pamiętniki*, t. 1-3, Warszawa – Kraków 1926–1933.
- *Mickiewicz W., Żywot Adama Mickiewicza podług zebranych materiałów oraz własnych wspomnień*, t. 1-4, Poznań 1890–1895.
- *Mickiewicz, Słowacki, Krasiński. Romantyczne uwarunkowania i współczesne konteksty. Studia*, red. E. Owczarz, J. Smulski, Łowicz 2001.
- *Mickiewicz. Encyklopedia*, opr. J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, Warszawa 2001.

- Mickiewicz. *Sen i widzenie*, red. Z. Majchrowski, W. Owczarski, Gdańsk 2000.
- Mickiewicz. *W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej, Białystok 2-4 grudnia 1988*, red. H. Krukowska, Białystok 1993.
- Mierzwa E. A., *Historyka. Wstęp do badań historycznych*, Piotrków Trybunalski 2001.
- *Między Wschodem a Zachodem: Europa Mickiewicza i innych. O relacjach literatury polskiej z kulturami ościennymi*, red. G. Borkowska, M. Rudaś-Grodzka, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007.
- Miłosz Cz., „Mój wileński opiekun”. *Listy do Manfreda Kridla (1946–1955)*, opr. A. Karcz, Toruń 2005.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
- *Mit jedności słowiańsko-romańskiej w życiu i twórczości Adama Mickiewicza*, red. M. Sokołowski, Warszawa 2005.
- Mitosek Z., *Mickiewicz, Napoleon i Francuzi*, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 1
- Mochacki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, wstęp Z. Przychodniak, wybór i opr. J. Kubiak, E. Nowicka, Z. Przychodniak, t. I-II, Kraków 1996.
- Mościcki H., *Wilno i Warszawa w „Dziadach” Mickiewicza*, Warszawa 1999.
- Mucha B., *Adam Mickiewicz czasów emigracji i Rosjanie*, Łódź 1997.
- *Musica Antiqua XIV*, Vol. 2, „Acta Slavica”, *Tradycja chrześcijańska Wschodu i Zachodu w kulturze Słowian*, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006.
- Nalepa M., *Żałobny orszak poetów*, Rzeszów 2001.
- *Napoleona Orda. Senosios Lietuvos architektūros peizažai*, opr. V. Levandauskas, R. Vaicekonyte-Kepežinskiene, Wilno 2006.
- *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004.
- Naruniec R., *Michał Baliński jako mecenas polsko-litewskich więzi kulturowych*, Warszawa 1995.
- Nawarecki A., *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*, Katowice 2003.
- Nawrocka E., „Znad Niemna... mieszkancie Europy”, w: *Światło w dolinie. Prace...*, dz. cyt.
- Niewiadomska C., *Trzech wieszczów naszych. O życiu i dziełach Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego*, Warszawa 1903.
- *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, pod red. M. Sokołowskiego i J. Ławskiego, Białystok 2009.
- *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski, M. Figura, Poznań 1999.

- *Obraz kapłana, wodza i króla w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1998.
- *Obraz zdrajcy i szpiega w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1999.
- *Obrzęd, teatr, ceremoniał w dawnych kulturach*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa 2009.
- Oczko P., *Mit Lucyfera. Literackie dzieje Upadłego Anioła od starożytności po wiek XVII*, Kraków 2005.
- *Odczytywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. i wstęp R. Nycz, Kraków 2004.
- *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006.
- Okoń J., Św. Wojciech i „Bogurodzica” jako czynniki kształtowania polskiej świadomości narodowej, „Ruch Literacki” 1998, z. 6.
- Olejnik S., „Dziadów” część III – literacka realizacja Swedenborgiańskiej koncepcji snu, „Almanach Historycznoliteracki”, red. L. Libera, R. Szyber, t. 2, Zielona Góra 1999.
- *Opowiedziany naród. Literatura polska i niemiecka wobec nacjonalizmów XIX wieku*, red. J. Surynt, M. Zybur, Wrocław 2006.
- Ostrowski A. J., *Ten biedny Mickiewicz. Zapiski z początków towiańszczyzny*, opr. E. Z. Wichrowska, Gdańsk 2006.
- Ostrowski J. B., *Historia i polityka*, Berlin – Poznań 1864.
- Ostrowski J. B., *Les Ottomanes et les Moscovites, les Musulmanes et les orthodoxes, les Saint*, Paris 1867.
- Ostrowski J. B., *Rewolucja 1830 i jej kierownicy*, Paris 1844.
- Owczarski W., *Mickiewiczowskie figury wyobraźni*, Gdańsk 2002.
- Ozorowski E. ks., *Mit szukający Prawdy*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Ozorowski E. ks., *Apokaliptyka – moc i słabość ludzkiego języka*, w: *Apokalipsa. Symbolika...*, t. I, dz. cyt.
- *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku, w dwudziestu prelekcjach mianych w radnej sali miasta Lwowa*, stenografował Lubin Olewiński, wstęp S. Pilat, Lwów 1866.
- „*Pan Tadeusz*” i jego dziedzictwo. *Poemat*, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999.
- Panuś K., *Uratować naród! Głos z ambony katedry wawelskiej okresu niewoli narodowej 1795–1918*, Kraków 1996.

- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim*, t. 1-2, Kraków 2001.
- Papla E., *Retoryka i mity: nowożytna literatura ukraińska z Bizancjum w tle. Rekonesans*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm...*, dz. cyt.
- Pelczar J. ks., *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, Kraków 1896.
- Pęcherski C., *Brodziński a Herder*, Kraków 1916.
- „Pieśni ogromnych dwanaście...” *Studia i szkice o „Panu Tadeuszu”*, red. M. Piechota, Katowice 2000.
- Pigoń S., *Historiozofia młodego Mickiewicza na tle literatury wieku Oświecenia*, w: tegoż, *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*, Lwów 1922.
- Pigoń S., *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Warszawa 1998.
- Piotrowski W., *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezione w Saragossie” Jana Potockiego*, Słupsk 1994.
- Piwińska M., *Wolny myśliwy. Osiem prób czytania Mickiewicza*, Gdańsk 2003.
- Płoszewski L., *Wykład wstępny Mickiewicza w „Collège de France”*. (Wydany z autografu wraz z uwagami krytycznymi), Lwów 1925.
- Podhorski-Okołów L., *Realia Mickiewiczowskie*, Warszawa 1999.
- Podolecki J. K., *Wybór pism z lat 1846–1851*, opr. A. Grodek, Warszawa 1955.
- *Poezja Filomatów*, wydał J. Czubek, t. I-II, Kraków 1922.
- Poklewska K., *Krew na śniegu. Rzecz o rabacji galicyjskiej w literaturze polskiej*, Wrocław 1986.
- *Polska epopeja klasycystyczna. Antologia*, opr. R. Dąbrowski, Kraków 2001.
- Posadzy L., *Poglądy pedagogiczne Adama Mickiewicza*, Poznań 1939.
- Półturzycki J., *Adam Mickiewicz jako nauczyciel i pedagog*, Toruń 1999.
- *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005.
- Prussak M., *Czy jeszcze słychać głos romantyzmu?*, Warszawa 2007.
- Przybylski R., *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 1998.
- Przybylski R., *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983.
- Przybylski R., *Krzemieniec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003.
- Przybylski R., *Słowo i milczenie bohatera Polaków*, Warszawa 1993.
- Przybylski R., *Wtajemniczenie w los. Szkice o dramatach*, Warszawa 1985.
- Przychodniak Z., *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001.

- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Ptaszek I., *Miejsce Plutarcha w kształceniu wileńskich polskich romantyków*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Ratajczakowa D., *O Mickiewiczu i Słowackim*, w: *tejtę, W kryształach i w płomieniu. Studia i szkice o dramacie i teatrze*, wybór i opr. B. Koncewicz, t. 1-2, Wrocław 2006.
- Ratajska K., *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Łódź 1998.
- Ritz G., *Postać Kozaka pomiędzy mitem a historią w polskiej literaturze romantycznej*, w: *Opowiedziany naród...*, dz. cyt.
- Roguski P., *Prasa niemiecka o „Prelekcjach paryskich” Adama Mickiewicza*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, Rok XIII (1978), Warszawa – Łódź 1980.
- *Romantycy i Europa. Marzenia – doświadczenia – propozycje*, red. M. Piwińska, Warszawa 2006.
- *Romantyczna Antiquitas. Rzymskie inspiracje w teatrze i dramacie XIX wieku z uwzględnieniem mediacji calderonowskiej i szekspirowskiej*, red. E. Wesołowska, Poznań 2007.
- *Romantyzm. Poezja. Historia. Prace ofiarowane Zofii Stefanowskiej*, red. M. Prussak, Z. Trojanowiczowa, Warszawa 2002.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.
- Różańska K., *Mickiewicz i Niemcy*, w: *Mickiewicz daleki i bliski...*, dz. cyt.
- Rudkowska M., *Tomasza Augusta Olizarowskiego szansa na dramat narodowy*, „Teksty Drugie” 1998, z. 5.
- Ruszczyńska M., *Dominik Magnuszewski. Między historią a naturą*, Zielona Góra 1995.
- Ruszczyńska M., *Ziewonia. Romantyczna grupa literacka*, Zielona Góra 2002.
- Ruszkowski J., *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996.
- Rutkowski K., *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Sprawy Bożej*, Gdańsk 1999.
- Rymkiewicz J. M., *Żmut*, Warszawa 1991.
- Rzepczyński S., *Struktura gatunkowa prelekcji paryskich Mickiewicza. Zarys problematyki*, w: *tegoż, Biografia i tekst. Studia o Mickiewiczu i Norwidzie*, Słupsk 2004.
- *Sacrum w literaturach słowiańskich*, red. J. Godfryd, P. Nowaczyński, Lublin 1997.

- Saganiak M., *Rozpacz i walka z nihilizmem. „Fantazja konania” Zygmunta Kraśńskiego*, w: *Nihilizm i historia. Studia...*, dz. cyt.
- Serejski M. H., *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 1970.
- Serejski M. H., *Historycy o historii. Od Adama Naruszewicza do Stanisława Kętrzyńskiego 1775–1918*, Warszawa 1963.
- Serczyk W. A., *Początek końca. Konfederacja barska i I rozbiór Polski*, Warszawa 1997.
- Siemieński L., *Portrety literackie*, Poznań 1865.
- Sivert T., *O wczesnych dramatach historycznych Augusta Olizarowskiego*, „Prace Polonistyczne”, S. XLI, red. K. Poklewska, Wrocław 1986.
- Siwicka D., *Romantyzm 1822–1863*, Warszawa 2002.
- Siwicka D., *Ton i bicz. Mickiewicz wśród towiańczyków*, Warszawa 1990.
- Siwicka D., *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007.
- Skrok Z., *Wielkie rozdroże. Ćwiczenia terenowe z archeologii wyobraźni*, Warszawa 2008.
- Skuczyński J., *Gdy idą między żywych duchy... Dziady i „Dziady” w dramacie polskim XIX i XX wieku*, Toruń 2005.
- *Słownik krzemieńczan*, wstęp i opr. W. Piotrowski, Piotrków Trybunalski 2005.
- Sokołowski M., *„Król-Duch” Juliusza Słowackiego a epopeja słowiańska*, Warszawa 2004.
- Sokołowski M., *Idee dodatkowe. Mickiewicz i włoski sensualizm*, Warszawa 2005.
- Spytkowski J., *O zasadniczej idei „Kordiana”*, Kraków 1948.
- Stala M., *Człowiek, światło, słowo*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, Rok XIII (1978), Warszawa – Łódź 1980.
- Stasiewicz P., *„Diamenty rzucone w błocie” – Voltaire o twórczości dramatycznej Williama Shakespeare’a*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Stefanowska Z., *Historia i profecja. Studia o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Kraków 1998.
- Stefanowska Z., *Próba zdrowego rozumu*, Warszawa 1976.
- Strauss L., *O „Polityce” Arystotelesa*, „Kronos” 2008, nr 2.
- Strzyżewski M., *Dyskurs krytycznoliteracki „Literatury słowiańskiej”. (Mickiewiczowska interpretacja „Wacława dziejów” Stefana Garczyńskiego)*, w: tegoż, *Mickiewicz wśród krytyków. Studia o przemianach i formach romantycznej krytyki w Polsce*, Toruń 2001.

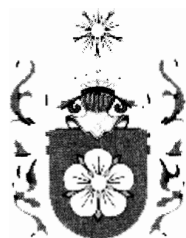
- Strzyżewski M., *Znaczenie wykładów paryskich Mickiewicza w kulturze polskiej*, w: *W cieniu Mickiewicza*, red. J. Lyszczyzna, M. Bąk, Katowice 2006.
- Sucharski T., „Zamysł Stwórcy w odniesieniu do Rosji”. *Bierdiajew w poszukiwaniu „idei rosyjskiej”*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Sudolski Z., *Mickiewicz wśród filomatów w więzieniu i na zesłaniu*, w: *Mickiewicz w Gdańsku...*, dz. cyt.
- Sudolski Z., *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995.
- Szczepanowski S., *Myśli o odrodzeniu narodowym*, Lwów – Warszawa 1923.
- Szczypa J. ks., *Jan Paweł Woronicz. Kerygmat narodowy i patriotyczny*, Lublin 1999.
- Szlagowski A. ks., *Hoła Kościuszcze. Mowy dwie wypowiedziane dnia 15 października 1917 roku w setną rocznicę zgonu Tadeusza Kościuszki*, Warszawa 1917.
- Szturc W., *Wokół sporu o „ideę czeską” pomiędzy Adamem Mickiewiczem a Leonem Thunem*, w: M. Dybizbański, W. Szturc, *Mitoznawstwo porównawcze*, Kraków 2006.
- Szymanis E., „Konrad Wallenrod” w ewolucji światopoglądu poetyckiego Mickiewicza, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, Rok XIII (1978), Warszawa – Łódź 1980.
- Śliwiński M., *Czytając romantyków*, Zielona Góra 1997.
- Śliwiński M., *Jednostka – naród – historia*, Piotrków Trybunalski 2007.
- *Śmierć Mickiewicza*, red. M. Zielińska, K. Czeczot, Warszawa 2008.
- *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich, J. Ławski, D. Zawadzka, Białystok 2007.
- Świegocki K., *Człowiek wobec Boga i świata w poezji. Antropologiczne motywy w twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida, Wisławy Szymborskiej*, Warszawa 2006.
- Świegocki K., *Od romantyzmu do postmodernizmu. Wybrane szkice literackie z lat 1970–2003*, Warszawa 2006.
- *Tajemnice Mickiewicza*, red. M. Zielińska, Warszawa 1998.
- Tazbir J., *Prace wybrane*, red. S. Grzybowski, t. V, *Szkice o literaturze i sztuce*, Kraków 2002.
- *Tematy polsko-litewskie. Historia – Literatura – Edukacja*, red. R. Traba, Olsztyn 1999.
- Terlecki T., *Mickiewicz i my*, w: A. Mickiewicz, *Słowa do Emigracji i słowa do Europy. Wybór publicystyki*, opr. T. Terlecki, Londyn 1948

- Thompson E., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.
- Timofiejew A., *Legiony i vitae lux. Problemy twórczości literackiej Cypriana Godebskiego*, Lublin 2002.
- Tretiak J., *Kto jest Mickiewicz. Sześć szkiców*, Kraków 1924.
- Treugutt S., *Geniusz wydziedziczony. Studia romantyczne i napoleońskie*, red. M. Prussak, Warszawa 1993.
- Trojanowiczowa Z., „Coś ty uczynił ludziom, Mickiewicz?”, w: *Mickiewicz daleki i bliski...*, dz. cyt.
- Trojanowiczowa Z., *Mickiewicz wobec autora „Śpiewów historycznych”*, w: *Mickiewicz w Gdańsku...*, dz. cyt.
- Turczyn M., *Mickiewicz i średniowiecze. Zarys problematyki*, Słupsk 2007.
- Tylusińska A., *Aspekt narodowo-patriotyczny włoskich tragedii romantycznych*, w: *Problemy tragedii i tragizmu...*, dz. cyt.
- Ujejski J., *Romantycy*, Warszawa 1963.
- Uspienski B., *Religia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2001.
- Velsecchi D. H., *Między polityką a metapolityką. Samoobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza*, Kraków 2008.
- W 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993.
- W cieniu drzewa wiar. *Studia nad kulturą religijną na pograniczu Slaviae Orthodoxae*, red. M. Zowczak, Warszawa 2009.
- W cieniu Mickiewicza, red. J. Lyszczyzna, M. Bąk, Katowice 2006.
- „W ojczyźnie serce me zostało...” W dwusetną rocznicę urodzin Adama Mickiewicza, red. J. Pośpiech, Opole 1998.
- Walc J., *Architekt arki*, Chotomów 1995.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Wasilewski S., *Życie polskie w XIX wieku*, Warszawa 2008.
- Waśko A., *Czy Mickiewicz był fałszywym prorokiem*, w: *Adam Mickiewicz. Dwa wieki...*, dz. cyt.
- Waśko A., *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*, Kraków 1995.
- Weintraub W., *Mickiewicz, Quinet i towianizm*, Lublin 1973.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.
- Weintraub W., *Profesja i profesura. Mickiewicz, Michelet i Quinet*, Warszawa 1975.

- Wesołowska E., *Cycon i Seneka. Rzymska literatura wygnańcza*, t. I, Poznań 2003.
- *Wielka emigracja i sprawa polska a Europa (1832–1864)*, red. S. Kalembka, Toruń 1980.
- Wierzbicki A., *Groźni i wielcy. Polska myśl historyczna XIX i XX wieku wobec rosyjskiej despotii*, Warszawa 2001.
- *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie. Materiały II Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 14-17 IX 1994 r. w trzech tomach*, Białystok 1996.
- *Wilno i ziemia Mickiewiczowskiej pamięci. Materiały III Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku 9-12 IX 1998 w trzech tomach*, Białystok 2000.
- Winiarski J., *Dziady. Widowisko. Część I Adama Mickiewicza*, Piotrków Trybunalski 1998.
- Winiarski J., *Nad wierszami żałobnymi Antoniego Goreckiego*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Wiślicz T., *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, Warszawa 2004.
- Witkowska A., *Adam Mickiewicz po dwustu latach*, w: *Romantyzm. Janion. Fantazmaty. Prace ofiarowane Profesor Marii Janion na siedemdziesięciolecie*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1996.
- Witkowska A., *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997.
- Witkowska A., *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975.
- Witkowska A., *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1998.
- Witkowski M., *Na drodze ku „Dziadom”*, w: *Prace o literaturze i teatrze ofiarowane Zygmuntowi Szwejkowskiemu*, Wrocław – Warszawa – Kraków MCMLXVI.
- Wodzyńska M., *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976.
- Wojtecki A., *Piśmiennictwo słowiańskie w świetle wykładów paryskich Adama Mickiewicza*, Warszawa 1933.
- Wołoszyn B., *Mickiewicz jako fourierysta i jako zelota. Norwidowska legenda o wieszczu*, w: *Adam Mickiewicz. Dwa wieki...*, dz. cyt.
- Wójcicka Z., *Generał Józef Chłopicki – dyktatorskie dylematy patriotyzmu i carskiego wiernopoddąństwa, „Przegląd Humanistyczny” 2007, z. 3.*
- Wójcicka Z., *Literatura użytkowa obozu księcia Adama Jerzego Czartoryskiego*, Szczecin 1991.

- Wójcicka Z., *Tradycja napoleońska w „Konradzie Wallenrodzie” A. Mickiewicza*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, Rok XIII (1978), Warszawa – Łódź 1980.
- Wrotnowski F., przekład: A. Mickiewicz, *Wykłady o literaturze słowiańskiej. Wygłoszone w Kolegium francuskim w Paryżu w latach 1840–1844*, t. 1-7, Lwów 1900
- Wuczyńska J., *Aniołowie w III części „Dziadów” Adama Mickiewicza i teatralnych realizacjach dramatu w XX wieku*, Kraków 2007.
- Z Bogiem przez wieki. *Inspiracje i motywy religijne w literaturze polskiej i literaturach zachodnioeuropejskich XIX i XX wieku. Zbiór rozpraw i artykułów*, red. P. Żbikowski, Rzeszów 1998.
- Zakrzewski B., *Arka przymierza*, Wrocław 1995.
- Zawadzka D., *Retoryka i historyka – wykład inauguracyjny Joachima Lelewela w Uniwersytecie Wileńskim (styczeń 1822)*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany...*, dz. cyt.
- Zawadzka D., *Tragizm Wallenroda – tragizm Radziwiłłówny. O nie zrealizowanym pomyśle Mickiewicza na dramat (?)*, w: *Problemy tragedii i tragizmu...*, dz. cyt.
- Zawadzka D., *Uwagi o Bizancjum Mickiewicza i Lelewela*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia...*, dz. cyt.
- Zdziarski St., *Szkice literackie*, Lwów – Warszawa 2003.
- Zdziechowski M., *Wizya Krasńskiego. Ze studyów nad literaturą i filozofią polską*, Kraków 1912.
- Zgorzelski Cz., *Regionalizm poezji romantycznej na ziemiach Rzeczypospolitej wielu narodów*, w: tegoż: *Obserwacje*, Warszawa 1993.
- Zielińska M., *Puszkina i Mickiewicza wobec wolnościowych zrywów swoich rówieśników*, „Teksty Drugie” 1998, z. 5.
- Zielińska Mirosława, *Genealogia millenarystycznej dialektyki i mesjanistycznej „poezji czynów” Adama Mickiewicza*, w: *Opowiedziany naród...*, dz. cyt.
- Ziółowicz A., *Dramat i romantyczne „ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002.
- Ziółek J., *Studia nad myślą polityczną Wielkiej Emigracji. Napoleon I i Napoleon III*, Lublin 1995.
- Żbikowski P., *Klasycyzm postanisławowski. Zarys problematyki*, Warszawa 1999.
- Żmigrodzka M., *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Warszawa 2002.

- Żywiołek A., *Mickiewicz wobec platońskiej „mimesis”. (Repetycja i refiguracja mitu)*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza...*, dz. cyt.
- Żywiołek A., *Mickiewicz Zdziechowskiego*, w: *Adam Mickiewicz. Dwa wieki...*, dz. cyt.



Mickiewicz – mythe – histoire. Etudes

Résumé

Le livre est entièrement dédié à l'œuvre du plus grand poète du Romantisme polonais, Adam Mickiewicz (1798–1855). Toutes les études rassemblées concernent la problématique qui a été signalée dans le titre : premièrement, les relations de l'imagination symbolique et mythique avec l'histoire du XIXe siècle et, deuxièmement, les relations entre la sphère du sacré et les imaginations concernant l'ordre historique. Les notions fondamentales de l'argumentation qui suit sont : le mythe, le symbole, l'histoire, le messianisme, la Providence, le Livre, la Lituanie, l'idée, la religion, le défi. Les textes ont été regroupés selon trois **ensembles** : I. *Parole, narration, révélation* ; II. *Université, parole, historiographie*, III. *Interprétation, topos, parole*.

Le texte est précédé par une introduction intitulée *Citoyen de la République de toutes les Nations*, démontrant les dilemmes d'un Polonais et d'un Européen du XIXe siècle lequel, pour expliquer son propre sort a recours à la pensée religieuse messianique tout comme aux acquis des Lumières françaises. Le chapitre I *De l'Historiographie à l'historiosophie. Réflexions sur les méthodes de la connaissance du passé (1820 – 1840)* démontre avec quel enthousiasme Mickiewicz entreprenait la réflexion historique et combien il s'engageait personnellement à écrire les œuvres historiographiques. La majeure partie de ses projets dans le domaine c'est terminé cependant par un échec, comme il en est aussi pour le projet de la monumentale *Histoire polonaise*. Le chapitre II *La compréhension du mythe par Mickiewicz dans les écrits des années 1818 – 1838* révèle la méfiance d'un poète, jeune comme d'un âge mûr, envers la catégorie du mythe qu'il remplace par les catégories telles qu'une fable, un conte, une légende ou un récit. Ce sera seulement dans son œuvre mûre que le mythe trouvera sa définition en tant que récit servant à transmettre la Révélation Divine. Il sera alors valorisé dans les cours du Collège de France comme instrument de la connaissance des mystères de Dieu et du monde, de l'histoire et de l'homme. Le chapitre III *Le ciel vide au-dessus du lac Świtez ? Le romantisme et l'art égalitaire* montre l'influence de ce courant sur le développement de l'art populaire et de la culture de masse (le théâtre de boulevard, le roman en feuilletons et même les séries télévisées modernes).

Le chapitre IV *Poétique et le mythe du monde Slave - à propos des cours du Collège de France* se veut une analyse de la poétique et de la structure mythique des cours prononcés par le Polonais à Paris. Ce travail démontre les évolutions successives de la pensée de Mickiewicz allant depuis la fascination du messianisme jusqu'à l'acceptation de la pensée théosophique d'Andrzej Towiański, comprenant tout aussi bien des éléments du christianisme et du mysticisme que ceux d'une métempsychose. Le chapitre V *Découvreur d'un « continent Slave ». A propos du cours inaugural au Collège de France* est une interprétation minutieuse de la première apparition publique de Mickiewicz en tant que professeur des littératures slaves. Le professeur apparaît comme quelqu'un qui concevait pleinement la portée de sa mission mais qui, en même temps, sentait la pression provenant des cercles des émigrés polonais, des membres du public venant des autres pays slaves, du gouvernement français ainsi que des agents russes. Le chapitre VI *Le sacré slave : depuis l'« Histoire polonaise » jusqu'aux cours de Paris* montre la vision de Mickiewicz à propos des sources de la religion, des imaginaires et du sacré répandues parmi les Slaves avant leur baptême. L'écrivain trouve des liaisons entre ces visions et la religion des Indoeuropéens primitifs et leur migration depuis l'Inde jusqu'à l'Europe.

Le chapitre VII *« Eidos » de l'imaginaire. L'héros des « Ayeux » entre l'expérience tragique du monde et celle propre à l'épopée* révèle deux sortes de contradictions et de tensions présentes dans le monde du plus important drame du romantisme polonais. Il y a la première tension, celle entre la dimension superficielle et imparfaite de la nature et de l'histoire, de la culture et de l'art et de leur dimension idéale, liée à l'idée qui demeure parfaite et éternelle. La deuxième exprime la contradiction entre une réalité tragique du XIXe siècle et l'état de l'innocence, de l'idylle, la conscience épique que l'individu moderne avait perdu en même temps que l'enfance et qu'il désire reconquérir. Le chapitre VIII *Vilnius de Mickiewicz : la ville, le symbole, le mythe* constitue une tentative de description de la capitale du Grand Duché de Lituanie en tant que ville qui avait exercé une empreinte toujours présente dans l'œuvre et dans l'imaginaire de Mickiewicz, L'auteur propose ici l'analyse du poème *Zima miejska (L'hiver en ville)*, tout comme la description des représentations symboliques et métaphysiques de l'espace de Vilnius que Mickiewicz désirait rejoindre en prenant Constantinople comme point de départ. Le chapitre XI *Vie d'un protestant honnête. Mikołaj Rej lu par Adam Mickiewicz* montre comment Mickiewicz avait interprété l'un de plus importants écrivains de la période de la Vieille Pologne (XVIe siècle). Mickiewicz, qui était apologiste, sachant être aussi critique du catholicisme

(par exemple de la Société de Jésus), avait une grande considération pour l'œuvre et pour l'attitude patriotique de Rej, de confession calviniste. Cette estime n'a en rien empêché Mickiewicz de rester généralement très critique envers le protestantisme et le mouvement de la Réforme

Le dernier chapitre *Mickiewicz, la communauté, l'histoire* pose des questions sur la place qu'il avait occupé, en tant que patron de tout le XIXe siècle, dans la culture polonaise. Comment lire Mickiewicz aujourd'hui : avec une clef post-moderne, depuis les positions d'un historien de la littérature uniquement ou bien en y cherchant des valeurs existentielles ? Le postulat de recherche ici présenté apparaît le suivant: Mickiewicz, en tant que patron du tout le XIXe siècle, doit être lu encore une fois. Il faut se concentrer sur ses textes et rejeter des suggestions ou des modes d'interprétation modernes, idéologiques et philosophiques.

Le livre se termine par une bibliographies abondante, sélectionnée selon la clef *Histoire, historiologie, contexte*.

Le livre a un caractère comparatiste. Les oeuvres jusqu'à maintenant rarement interprétées, telles que les cours prononcés à Lausanne et à Paris, les écrits historiques de Mickiewicz et ses lettres en constituent la base principale. L'auteur démontre qu'un des buts principaux de Mickiewicz était celui de créer une grande synthèse de l'histoire et de la pensée, de la religion et de l'art. Il ne l'a cependant pas fait en tant qu'historien. Cette synthèse a cependant pu voir le jour grâce à ces cours prononcés au Collège de France.

Translated by Joanna Pietrzak-Thébault

Mickiewicz – myth – history. Studies

Summary

Presented book is entirely devoted to the works of Adam Mickiewicz (1798-1855), the greatest poet of Polish Romanticism. Included studies concern issues signalled in the title: firstly, the symbolic associations of the mythic imagination and the history of the nineteenth century, and secondly, the relationship between *sacrum* and the ideas on the historical order. The key concepts of this argument are: a myth, symbol, history, Messianism, Providence, Book, Lithuania, the idea, religion and creed. The texts are grouped into three blocks: I: *Word, narration, revelation* (Słowo, narracja, objawienie); II: *University, word, historiography* (Uniwersytet, słowo, dziejopisarstwo); III: *Interpretation, topos, word* (Interpretacja, topos, słowo).

The book is preceded by the introduction entitled *The citizen of the Commonwealth of all nations* (Obywatel Rzeczypospolitej wszystkich narodów), showing the dilemmas of the nineteenth-century Pole and European, who in order to clarify his fortunes uses messianic religious thought and simultaneously enjoys the benefits of the French Enlightenment. The first chapter, *From the Historiography to the philosophy of history. Reflection on methods for understanding the past* (Od Historiografii do historiozofii. Refleksja o metodach poznania przeszłości) (1820–1840), shows the enthusiasm with which Mickiewicz undertook to reflect on history and how he tried to write his historiographical works. Most of his projects in this area, however, ended in failure. This also applies to the monumental project *The Polish History* (Historia polska). The second chapter, *Mickiewicz's understanding of myth/mythology in writings from 1818-1838* (Mickiewiczowskie rozumienie mitu/mitologii w pismach z lat 1818–1838), reveals distrust of the young and mature poet to the category of myth, which is replaced in his deliberations by categories such as fairy tale, fable or legend. Only in mature work, a myth is defined as a story that transfers the Revelation of God. Then it became appreciated in Mickiewicz's lectures at the Collège de France as a tool to know the secrets of God and the world, history and people. The third chapter, *Empty sky above Switez? Romanticism and egalitarian art* (Puste niebo nad Świtezią? Romantyzm i sztuka egalitarna), shows the impact of this trend on the development of popular and mass art (theatre, novels in instalments and even contemporary film series).

The fourth chapter, *Poetics of the Book and Slavic myth – about Parisian lectures* (Poetyka Księgi i mit Słowiańszczyzny – o prelekcjach paryskich), is the

analysis of poetic and mythic structure of lectures, which were proclaimed by Mickiewicz at the Collège de France. The work shows a further transformation of Mickiewicz's thoughts: from fascination with the Messianism to acceptance of theosophical thought of Andrzej Towiański that contains both elements of Christianity or mysticism, as well as metempsychosis. The fifth chapter, *Discoverer of „Slavic continent”. The inaugural lecture at the Collège de France (Odkrywcza „słowiańskiego kontynentu”. O wykładzie inauguracyjnym w Collège de France)* is a detailed interpretation of the first public appearance of Adam Mickiewicz as a professor of Slavic literatures. The professor appears as a man who understood the importance of his mission, but also felt the pressure of Polish immigrants, students from Slavic countries, the French government and Russian agents. The sixth chapter, *Slavic sacrum: from the “Polish History” to Parisian lectures (Sacrum słowiańskie: od „Historii polskiej” do prelekcji paryskich)*, shows Mickiewicz's concept of religious sources, images of sanctity the Slavs had before adopting the Christianity. The writer associates these ideas with Proto-Indo-Europeans' religion and their journey from India to Europe.

The seventh chapter, *„Eidos” of imagination. The hero „Dziady” between epic and tragic experience of world („Eidos” wyobraźni. Bohater „Dziadów” między epopeicznym a tragicznym doświadczeniem świata)*, reveals two kinds of contradictions and tensions, which the world presented in the most important romantic drama in Poland contains. This is the first tension between surfaced and imperfect, touched by evil, dimension of nature and history, culture and art and their ideal dimensions associated with the perfect and eternal idea. The second tension is a contradiction between the tragic reality of the nineteenth century and the state of innocence, an idyll, epic that the modern individual lost together with their childhood and which wants to recover. The eighth chapter, *Mickiewicz's Vilnius: the city, symbol and myth (Mickiewiczowskie Wilno: miasto, symbol, mit)*, is an attempt to describe the capital of the Great Duchy of Lithuania as a city that had left mark on the whole imagination and creativity that Mickiewicz had. The author analyzes both the debut of a poet, a poem *City Winter (Zima miejska)*, as well as late symbolic and metaphysical presentation of Vilnius's space, where the poet always wanted to reach through Constantinople. The ninth chapter, *The life of decent protestant. Mikołaj Rej in Adam Mickiewicz's writings (Żywy protestanta poczciwego. Mikołaj Rej w lekturze Adama Mickiewicza)*, discloses a method of interpretation of the writings of the most important writers of the Old Polish age. Mickiewicz, who was both an apologist and critic of Catholi-

cism (for example, Jesuits), highly praised the writings and patriotic attitude of creativity of Calvinist Rej. He did this despite the fact that he was a fierce critic of protestantism and whole Reformation.

The final chapter *Mickiewicz, the community, history* (*Mickiewicz, wspólnota, historia*) raises the following questions: who was the patron of Polish culture in nineteenth century? How should we read Mickiewicz today: postmodernistically, from the perspective of the a historian of literature, or existentially? The essential postulate of the research is: Mickiewicz as a patron of the whole nineteenth century should be read again from scratch. We must look at his text and reject the contemporary ideological or even philosophical suggestions and ways of interpretations. All the work closes extensive and selected bibliography included in the slogan: *History, historiology, context* (*Dzieje, historiologia, kontekst*).

The book is comparative. The basis of an analysis forms rarely interpreted works such as lectures in Lausanne and Paris, Mickiewicz's historical writings and his letters. The author points out that one of the main Mickiewicz's objectives was the creation of the great synthesis of the history, thoughts, religion and art. He did not create it as a historian, but this synthesis was generated by the lectures delivered at Collège de France.

Translated by Anita Janicka

INDEKS NAZWISK

- A**braham – 56, 58, 109, 165, 265
 Abramowicz Zofia – 217, 394, 396, 399, 407
 Adamczyk Maria – 353, 375, 376
 Adorno Theodor W. – 285
 Agoult Maria d' – 207
 Aleksandrowska Elżbieta – 313
 Aleksey I z dynastii Komnenów, cesarz bizantyjski – 71
 Ampère Jean Jacques Antoine – 217
 Amsterdamski Stefan – 68
 Anakreont – 340
 Anaksagoras – 356
 Angelus Silesius – patrz: Anioł Ślązak
 Anioł Ślązak (właśc. Johannes Scheffler) – 116, 262, 350
 Ankersmit Frank – 35, 69
 Apanowicz Franciszek – 250, 411
 Apulejusz (właśc. Apuleius Lucius Ma-daurensis) – 126
 Ariosto Lodovico – 156
 Arlt Judith – 122
 Arystoteles, filozof – 49, 355
 Ascham Roger – 372
 Asnyk Adam – 62
 Aveni Anthony – 144
 Axer Jerzy – 42, 60, 64, 122, 401, 411
Babington Thomas – 197
 Bacevičius Vytautas – 299
 Bacewicz Grażyna – 299
 Bachórz Józef – 36, 47, 130, 173, 381, 392, 401
 Baculewski Jan – 62
 Baczko Bronisław – 350
 Bajko Marcin – 4, 20, 28, 389, 401
 Baka Józef, ks. 314
 Balzac Honoré de – 35, 86, 130, 141, 153, 154, 162, 312
 Banasiak Bogdan – 146, 401
 Banaszkiewicz Jacek – 59, 82
 Banowska Lidia – 110
 Baranowska Jadwiga – 394
 Barański Zbigniew – 215
 Barrot, obywatel – 364
 Barrow John D. – 149
 Barthes Roland – 231
 Bartkowicz Anna – 11
 Bartkowski Henryk – 225, 226
 Bataille Georges – 69
 Batory Stefan, król Polski – 319
 Batowski Henryk – 34, 171, 198
 Bauer Marcin – 400
 Bayle Pierre – 64
 Bąbała Jerzy – 20
 Bąbiak Grzegorz Paweł – 15
 Bąk Magdalena – 21, 221, 381, 401, 415
 Beauvois Daniel – 180
 Beckford William – 151
 Bem Gustaw – 15
 Bentham Jeremy – 49, 50
 Berlin Isaiah – 11
 Berwiński Ryszard – 15
 Bezwiński Adam – 202, 258 399, 401, 410
 Białostocka Biruta Markuza – 327
 Bielik-Robson Agata – 142, 402
 Bielski Marcin – 59, 339
 Bińczyk Marek – 33, 76, 117, 161, 231, 280, 304, 337, 417
 Bieńkowska Ewa – 285
 Bieńkowski Tadeusz – 373
 Białczew Bojan – 49, 402
 Bion ze Smyrny – 93
 Bittner Ireneusz – 230
 Bizior-Dombrowska Magdalena – 113, 136, 399, 405
 Blake William – 11
 Bobko Aleksander – 402
 Bobrownicka Maria – 167, 202
 Bocheński Adolf – 35
 Bogucka Maria – 144
 Böhme Jakob – 116, 262, 350
 Bohomolec Franciszek – 51
 Bokszczanin Maria – 42, 125
 Bolecki Włodzimierz – 254
 Bolewski Jacek, ks. – 257, 284
 Bończa-Tomaszewski Nikodem – 402
 Borejsza Jerzy W. – 15, 402
 Borkowska Grażyna – 17, 130, 389, 393, 410
 Borowczyk Jerzy – 319, 327, 372, 402
 Borowska Małgorzata – 404
 Borowski Andrzej – 288, 293
 Borowski Leon – 338
 Borowy Wacław – 322
 Borstel de Gaubertin Pierre – 137
 Borzym Stanisław – 21
 Borzyszkowski Marian – 345
 Bratuń Marek – 146
 Braun Jerzy – 23, 402

- Brodziński Kazimierz – 76, 144, 239,
241, 242, 285, 319, 354, 376
Brodzka-Wald Alina – 320
Broniewski Władysław – 380
Bruchnalski Wilhelm – 99, 346
Bruno Giordano – 181
Brzozowski Jacek – 291, 402
Brzozowski Stanisław – 24, 209
Buchowski Krzysztof – 391
Budrewicz Tadeusz – 122
Budżyńska-Daca Agnieszka – 354
Bujnicki Tadeusz – 380, 399
Bukowiec Paweł – 402
Bultmann Rudolf – 63
Burdziej Bogdan – 402
Burkot Stanisław – 11, 390
Burns Robert – 45
Burska Lidia – 127, 402
Burta Małgorzata – 116, 209
Byron George Gordon – 79, 94, 127
Cadot Michelle – 204
Carlyle Thomas – 45, 49, 50, 68
Carr David – 200
Castiglione Baltasar – 347, 349, 368
Cegielska Elżbieta – 14
Chachaj Małgorzata – 402
Chaciński Tadeusz – 10
Cham, syn Noego – 58, 59, 61
Chłopicki Józef, generał – 224, 417
Chmielewski Jerzy – 232
Chmielowski Piotr – 27, 45, 212, 213,
225, 246, 402
Chodakowski Dołęga Zorian (właśc.
Adam Czarnocki) – 76
Chodkiewiczowa Franciszka – 160
Chodźko Ryszard – 323
Choiński Krzysztof – 137
Chojecki Edmund – 157
Chojnacki Andrzej – 209
Chołody Mariusz – 394
Chołoniewski Antoni – 21, 402
Chomicz Antoni – 240
Chomik Piotr – 402, 408
Chopin Fryderyk – 229, 298
Choriew Wiktor – 402
Choromański Michał – 162
Chrostek Mariusz – 402
Chwin Stefan – 127, 285
Cichocka Helena – 60
Ciechanowicz Jan – 150
Cieński Marcin – 38, 354
Cierniak Urszula – 403, 404
Cieszkowski August – 166, 185
Cieślak Tadeusz – 107
Cieśla-Korytkowska Maria – 115, 129,
403
Clausewitz Carl von – 223
Cooper James Fenimore – 17, 361, 372
Cousin Victor – 224
Craven Wes – 147
Crébillon Claude Prosper Jolyot de – 151
Curtius Ernst R. – 293
Cwenk Małgorzata – 319, 403
Cybulski Wojciech – 403
Cyceron (właśc. Marcus Tullius Cicero) –
234
Cygal-Krupowa Zofia – 334
Cyncynnat (właśc. Lucius Quinctius
Cincinnatus) – 47, 300
Cyryl, św. – 268, 271
Cysewski Kazimierz – 28, 78, 338, 403
Cywiński Bohdan – 403
Czaja Dariusz – 148
Czajkowska Agnieszka – 55, 403
Czajkowski Michał – 15, 154
Czapska Maria – 278, 288, 403
Czartkowski Adam – 324
Czartoryscy, ród magnacki – 128
Czartoryski Adam – 17, 217, 218, 219,
225, 245, 335
Czczot Jan – 25, 296, 316, 318, 319,
324, 375
Czczot Katarzyna – 123
Czermińska Małgorzata – 17, 18
Czubaty Jarosław – 403
Czubek Jan – 10, 75, 310, 375
Czyż Antoni – 354, 403
Czyżewski Krzysztof – 247
Dalman Magdalena – 19
Danek Danuta – 303
Danielewicz Zbigniew – 257, 284
Danilewiczowa Maria – 209, 403
Dante Alighieri – 64, 307, 371, 372
Daszkiewicz Cyprian – 296, 327
Daszkowski Zbigniew – 73
Daszyk Krzysztof Karol – 403
Data Jan – 173, 392
Davies Norman – 199
Dąbek-Wirgowa Teresa – 167, 252, 406,
411

- Dąbrowa Jan – 325
 Dąbrowicz Elżbieta – 34, 231, 403
 Dąbrowska Danuta – 403
 Dąbrowska Małgorzata – 202
 Dąbrowski Roman – 412
 Defoe Daniel – 133
 Delaperrière Maria – 110
 Dembowski Edward – 22
 Dembowski Ludwik – 320
 Demostenes, mówca grecki – 234
 Dernałowicz Maria – 10, 33, 76, 77, 154, 157, 159, 242, 303, 307
 Deybel Xawera – 159
 Dickens Karol – 130
 Divoff Andrew – 147
 Długosz Jan – 366
 Dmochowski Franciszek Salezy – 317
 Dobrovský Josef – 361
 Dobrowolski Franciszek – 403
 Dokurno Zygmunt – 84
 Domańska Ewa – 69, 199
 Domański Juliusz – 49
 Domeyko Ignacy – 219
 Dopart Bogusław – 19, 75, 80, 98, 214, 283, 288, 305, 354, 385, 411
 Dopierała Kazimierz – 15
 Dostojewski Fiodor – 103
 Drucka Natalia – 305
 Dubas-Urwanowicz Ewa – 366
 Dudziak Paweł – 21
 Dürer Albrecht – 371
 Dumas Aleksander ojciec – 137, 141, 148, 152
 Dunin Katarzyna – 223
 Durković-Jaknić Lubomir – 213, 403
 Dutkiewicz Józef – 224
 Dworecki Józef – 312
 Dybciak Paweł – 158
 Dybizbański Marek – 129, 226, 386, 404, 415
 Dynak Władysław – 329
 Dziekoński Józef Bohdan – 130, 136
 Dzielska Maria – 413
 Dzierzkowski Józef – 141, 155
 Dziewiątkowicz Adam – 318
 Dżyngis-chan (Czyngis-chan, Temudżyn) – 65
 Eckhart Mistrz – 116
 Edwards William-Frédéric – 266
 Einstein Albert – 149
 Eisenbach Artur – 404
 Eliade Mircea – 251
 Emerson Ralph Waldo – 211, 262
 Epikur, filozof – 377
 Erazm z Rotterdamu – 345, 366
 Fabianowski Andrzej – 40, 116, 224, 364, 389, 404
 Falco Rubens de – 151
 Faleński Felician – 379
 Fanti Silvano de – 247, 404
 Fascolo Ugo – 147
 Fedeki Ziemowit – 244, 306
 Feldman Wilhelm – 209
 Feliksiak Elżbieta – 75, 233, 261, 280, 282, 299, 300, 304, 375, 387
 Feliński Alojzy – 233
 Feuerbach Ludwik – 152
 Fiecko Jerzy – 20, 62, 115, 216, 217, 392, 404
 Fieguth Rolf – 140, 297
 Figura Marek – 410
 Fijałkowski Stanisław – 371
 Filipowicz Stanisław – 91
 Fisz Zenon Leonard – 155
 Flaker Aleksander – 204
 Flaubert Gustave – 148
 Forycki Remigiusz – 177, 208, 401
 Fouché Joseph d'Otrande – 217
 Fouché, żona Josepha – 217
 Franciszek z Asyżu, św. – 307
 Frankowski Janusz, ks. bp – 58
 Fredro Aleksander – 158
 Fredro Andrzej Maksymilian – 52
 Frost Mark – 147
 Frycz-Modczewski Andrzej – 373
 Fulińska Agnieszka – 373
 Gagarin Iwan, książę – 243, 407
 Gajkowska Cecylia – 378
 Gall Anonim – 59
 Galle Henryk – 404
 Gałęzowski Antoni, księgarz – 339, 347, 369, 375
 Garczyński Stefan – 187, 414
 Garewicz Jan – 193
 Gaszyński Konstanty – 227, 404
 Gauchon Paul – patrz: Molnes G. de
 Gąssowski Jerzy – 76
 Geertz Clifford – 200
 Gemra Anna – 134
 Gibbon Edward – 62-66, 199, 210

- Giddens Anthony – 162
 Giedymín, wielki książę litewski – 317
 Gierczyński Zbigniew – 348
 Giergielewicz Mieczysław – 321, 404
 Gille-Maisani Jean-Charles – 185, 278
 Girardin Emil de – 133
 Girzyńska Joanna – 154
 Giza Antoni – 240, 404
 Gleń Adrian – 153
 Głowiński Michał – 37, 38, 67, 96, 131, 158, 162, 333, 381, 404, 410
 Godfryd Jan – 414
 Godlewski Mirosław – 161, 162
 Goethe Johann Wolfgang – 63, 79, 94, 147, 243, 308, 313
 Goldsmith Olivier – 151, 305
 Gołuchowski Józef – 246
 Gombrowicz Witold – 148, 162, 380, 381
 Gonczarow Iwan – 305, 306
 Gonzaga Ludwika Maria de Newers, królowa Polski – 169
 Gorecki Antoni – 95, 96
 Gorgiasz, sofista – 234
 Gosk Hanna – 18, 375
 Gosławski Maurycy – 404
 Goszczyńska Joanna – 257
 Goszczyński Seweryn – 158, 215, 372
 Górnicki Łukasz – 337, 368, 375
 Górski Artur – 232, 251, 380, 406
 Górski Konrad – 11, 75, 92, 178, 205, 222, 327, 357, 390, 404
 Grabner-Haider Anton – 57, 183, 280
 Grabowiecki Jacenty – 16
 Grabowska Maria – 41, 81, 328, 390
 Grabowski Janusz – 166, 384
 Grabowski Jarosław, ks. – 403, 404
 Grabski Andrzej Feliks – 52, 404
 Grimal Pierre – 92
 Groddeck Gotfryd Ernest – 30, 99
 Grodek Andrzej – 22
 Grodziski Stanisław – 25
 Gromek Joanna – 24
 Grot Zdzisław – 403
 Gruchała Janusz S. – 288
 Grudzińska-Gross Irena – 300
 Grützmacher Łukasz – 38
 Gruszka-Zych Barbara – 247
 Grzelak Agnieszka – 110, 253
 Grzybowski Stanisław – 367, 415
 Grzymała Franciszek – 219
 Guimaraes Bernardo – 151
 Gumkowski Marek – 211
 Gurowski Adam – 269
 Gutenberg Jan (właśc. Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg) – 371
 Gutowski Wojciech – 28, 130, 253, 281, 380, 405
 Gutt Ferdynand – 122
 Guttowa Anna – 10
 Guzowski Piotr – 21, 366
 Gwóźdź Andrzej – 148
Haecker Emil (właśc. Samuel Haker) – 129, 209, 230, 405, 407
 Hahn Wiktor – 161
 Hajota (właśc. Helena Janina Pajzderska) – 305
 Handke Kwiryna – 375
 Hardy Henry – 11
 Has Wojciech – 148
 Havlicek-Borowsky Karol – 204
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich – 103, 110, 114, 166, 167, 180, 181, 185, 188, 203, 267, 351, 361, 363, 383
 Heidegger Martin – 292
 Heine Henryk – 166, 267, 383, 384
 Hemsterhuis Tyberiusz – 63
 Herbaczewski Józef Albin – 23, 208
 Herbert Zbigniew – 110, 162
 Herder Johann Gottfried – 66, 76, 166-170, 239, 243, 266, 361, 383, 384
 Herod II Wielki – 387, 308, 310, 327
 Herodot – 110
 Hertz Paweł – 242
 Heschel Abraham Joshua – 12, 47
 Hezjod – 92, 105
 Hobbes Thomas – 12, 293
 Hoene-Wroński Józef Maria – 22, 173
 Hoffmann Henryk – 89
 Hoffmann-Piotrowska Ewa – 66, 116, 122, 224, 405, 409
 Homer – 99, 117, 127, 285, 308
 Horacy (właśc. Quintus Horatius Flaccus) – 29, 92, 300, 340, 373
 Hozjusz Stanisław, kard. – 342, 344, 347, 366, 370, 373, 374
 Hrabec Stefan – 75, 327
 Hugo Wikor – 141, 150, 152, 153, 154, 159, 162
 Hulewicz Jan – 51

- Hulewicz Witold – 320
 Hume David – 65
 Hutcheon Linda – 200
 Ihnatowicz Ewa – 27
 Iluk Jan – 204
 Isakowicz Izaak Mikołaj ks. abp – 9
 Isokrates, mówca – 234
 Iwan Groźny, car Rosji – 66
 Jafet, syn Noego – 58, 59, 61, 84, 167, 203, 204, 263
 Jagiellonowie, dynastia – 51, 85-86, 361
 Jagiełło Władysław, król Polski – 85
 Jakowska Krystyna – 140, 204, 299
 Jakóbczyk-Adamczyk Patrycja – 405
 Jakubowski August Antoni – 372
 Jałowiecki Aleksander – 160
 Jałowiecki Aleksander – 405
 Jan Chryzostom – 204
 Jan Kazimierz, król Polski – 51
 Jan od Krzyża, św. – 116
 Jan Polak (Jan z Kolna) – 170
 Janaszek-Ivaničková Halina – 167, 257
 Janczar Polak – zob. Konstanty Michailowicz z Ostrowicy
 Janczewska Jadwiga – 125
 Jandołowicz Marek, ks. – 126, 127
 Janicka Anna – 28
 Janion Maria – 17, 60, 73, 140, 144, 156, 173, 198, 239, 281, 303, 393, 405, 417
 Jankowski Edmund – 11, 378
 Jankowski Jerzy – 159
 Jankowski Józef – 22
 Jankowski Placyd – 136
 Januszkiewicz Adolf – 405
 Januszkiewicz Eustachy – 159, 160, 213, 223, 227
 Jaroński Zbigniew – 28, 323
 Jarzębski Adam – 320
 Jasienica Paweł (właśc. Beylin Paweł) – 55
 Jasiński Jakub – 160, 161, 330, 331
 Jaspers Karl – 277, 283, 285, 290, 293
 Jastrzębski Jerzy – 131, 133, 137, 155
 Jaworska Elżbieta – 10
 Jedlicki Jerzy – 379, 405
 Jeske-Choiński Teodor – 128
 Jezierski Franciszek Salezy – 37, 54, 82, 96, 320
 Jezus Chrystus – 18, 75, 101, 102, 103, 106, 124, 148, 165, 182, 192, 194-196, 202, 228, 363, 264, 267, 278, 279, 280, 288, 290
 Jeż Teodor Tomasz (właśc. Zygmunt Miłkowski) – 20, 35, 401
 Jeżowski Józef – 296, 318, 375
 Jędrzychowska Barbara – 115
 Johnson Samuel – 45
 Jokiel Irena – 110, 153, 405
 Joselewicz Berek – 388
 Joyce James – 148, 301
 Jozafat, św. – 328
 Juda Celina – 49
 Juliusz Cezar – 65, 102
 Julkowska Violetta – 180, 405
 Jurewicz Oktawiusz – 60, 71, 168
 Juszcak Wiesław – 405
 Juszyński – 369
 Juwenalis (właśc. Decimus Iunius Juvenalis) – 64
 Kacnelson Dora – 406
 Kaczkowski Zygmunt – 155
 Kaganowicz Sima – 299
 Kalemka Sławomir – 405, 417
 Kalinowska Maria – 28, 73, 87, 113, 197, 211, 216, 230, 231, 258, 297, 338, 399, 404, 406, 419
 Kaliska Maria – 84
 Kalla Irena Barbara – 406
 Kallenbach Józef – 14, 212, 213, 223, 240, 383, 406
 Kalwin Jan – 359, 363, 365, 366, 367, 376
 Kamecka Małgorzata – 21
 Kamińska Anna – 345
 Kamza Paweł – 406
 Kania Ireneusz – 180, 236
 Kaniecki Przemysław – 122
 Kant Immanuel – 181, 361, 363, 364, 383
 Karamzin Mikołaj – 60, 66
 Karcz Andrzej – 210
 Karczmarewicz-Fedorowska Janina – 168
 Karpiński Franciszek – 5, 84, 91-93
 Karpiński Paweł – 148
 Karpiński Wojciech – 381
 Karst Roman – 384
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) – 253
 Kasabuta Tadeusz, ks. – 204, 261, 406
 Kasprysiak Stanisław – 244

- Katarzyna Wielka, caryca Rosji – 361
 Kawalec Agnieszka – 406
 Kazimierz, św. – 328
 Kaźmierczak Zbigniew – 116, 252, 406
 Kempński Andrzej Maria – 78, 262
 Kęder Cezary K. – 93
 Kępiński Zdzisław – 291
 Kicka Natalia – 224, 406
 Kiejstut, wielki książę litewski – 329
 Kieniewicz Jan – 405, 406, 408
 Kieniewicz Stefan – 364
 Kierszys Zofia – 63
 Kiezuń Anna – 28, 75, 204, 225, 232, 280, 304, 380, 406
 Kiliński Jan – 49, 330
 KirnaFaustas – 391
 Kisiełewska Alicja – 138, 144, 148, 399
 Kiszka Leon, bp unicki – 60
 Kiślak Elżbieta – 166, 197, 211, 216, 406, 419
 Kizwalter Tomasz – 335, 406
 Kłaczko Julian – 157
 Klarnerówna Zofia – 269
 Kleiner Juliusz – 27, 45, 288, 303, 308, 313, 316, 320, 321, 406, 409
 Kleszcz Ryszard – 242
 Kletowski Piotr – 139
 Klimowicz Mieczysław – 41
 Klonowicz Sebastian Fabian – 52, 372
 Kłak Czesław – 209, 403
 Kłagiewicz Jędrzej, bp – 332
 Kłosiński Krzysztof – 371
 Kochan Anna – 354
 Kochanowski Jan – 52, 117, 337, 338, 339, 340, 342, 398,
 Kochanowski Piotr – 286, 317
 Kolbuszewski Jack – 76, 134, 144, 226, 295, 329, 409, 416
 Kollár Jan – 198
 Kolumb Krzysztof – 170
 Kołbuk Witold – 204
 Kołakowski Andrzej – 406
 Kołakowski Leszek – 84, 350
 Kołłątaj Hugo – 51, 52, 53, 54
 Komar Jerzy – 406
 Komnena Anna – 71, 72
 Komornicka Maria – 349
 Konarski Stanisław, ks. – 51, 53, 54
 Koncewicz Barbara – 413
 Kondratowicz Ludwik – zobacz: Syrokomla Władysław
 Konikowska Magdalena – 302
 Konończuk Elżbieta – 261
 Konopczyński Władysław – 53
 Konopnicka Maria – 11, 62, 215, 219, 320, 321, 379, 380, 389, 394
 Konstanty Michailowicz z Ostrowicy, autor *Pamiętników Janczara* – 20, 346, 347, 374
 Konwicki Tadeusz – 122
 Kopczyńska Zofia – 406
 Kopczyński Krzysztof – 216, 221, 406
 Kopeć Józef, generał – 144-145, 330
 Kopernik Mikołaj – 170, 181, 240, 241, 242
 Korczak-Branicki Xawery – 407
 Korotkich Krzysztof – 4, 17, 24, 28, 34, 74, 107, 113, 130, 261, 269, 295, 385, 389, 401, 402, 407
 Korwin-Małaczewski Eugeniusz – 23
 Korwin-Szymanowski F. – 165, 260
 Korzeniowski Conrad Józef (Joseph Conrad) – 24, 110
 Korzeniowski Józef – 141, 155
 Kosicka-Pajewska Aleksandra – 384, 407
 Kosmas, kronikarz czeski – 60
 Kossak Zofia – 394
 Kossakowski Józef, bp – 331
 Kossakowski Szymon, hetman – 331
 Kossowska Stefania – 210
 Kostenicz Ksenia – 335, 394
 Kostkiewiczowa Teresa – 131
 Kościuszko Tadeusz – 224
 Kotlarski Grzegorz – 410
 Kowalczuk Urszula – 24, 379
 Kowalczykowa Alina – 70, 156, 407
 Kowalski Jerzy – 64
 Kowalski Waldemar – 354
 Kozielek Gerard – 87
 Koziołek Ryszard – 407
 Kozłowska-Świątkowska Elżbieta – 4
 Koźmian Kajetan – 152, 382
 Kółakowski Feliks – 296, 327
 Krahel Tadeusz, ks. – 261
 Krajewski Michał Dymitr – 39, 40
 Krasicki Ignacy – 41
 Krasieński Zygmunt – 62, 66, 74, 77, 106, 120, 129, 130, 131, 145, 155, 156, 157, 158, 204, 206, 287, 298, 346, 384, 407, 418

- Krasnodębski Zdzisław – 407
 Krasowska Małgorzata – 339
 Kraszewski Józef Ignacy – 29, 122, 136, 153, 155, 329
 Kremer Józef – 405, 407
 Kridl Manfred – 129, 210, 407, 410
 Kroński Tadeusz – 166
 Król Marcin – 42
 Krukowska Halina – 4, 17, 24, 28, 55, 75, 156, 173, 245, 258, 282, 287, 291, 344, 364, 385, 394, 399, 401, 407, 410
 Krysiński Dominik – 10, 22
 Krysowski Olaf – 294, 407
 Krzemieniowa Krystyna – 285
 Krzemień-Ojak Sław – 144, 148, 285
 Krzemiński Adam – 255
 Krzysztoń Tomasz – 149
 Krzyżanowski Julian – 137, 214, 351, 355, 365
 Kubacki Wacław – 384
 Kubiak Jacek – 89, 410
 Kubilius Vytautas – 391
 Kuciak Agnieszka – 372
 Kürbis Brygida – 59
 Kufel Sławomir – 407
 Kukiełko Dariusz – 4
 Kulesza Dariusz – 204
 Kuligowska-Korzeniowska Anna – 387
 Kupis Bogdan – 251
 Kuran Michał – 371, 400
 Kurkiewicz Juliusz – 14
 Kurkiewicz Marek – 110, 253
 Kurkowska Magdalena – 239, 384
 Kurowicki Jan – 313
 Kurska Anna – 132
 Kuryś Agnieszka – 185
 Kurzowa Zofia – 334
 Kuziak Michał – 12, 19, 34, 43, 55, 73, 74, 107, 115, 172, 173, 225, 231, 336, 338, 385, 395, 400, 407-408
 Kuźma Erazm – 74, 79, 198, 254, 407
 Kwapiszewski Marek – 154, 407
 Kwitko-Osnowianenko Hryhorij – 202
 La Motte du Broquart – 137
 Lachowska Dorota – 277
 Lanczkowski Günther – 82
 Landman Adam – 166, 384
 Lanoux Andrea 339, 340, 375, 407
 Lapple Alfred – 328
 Laprade Viktor de – 227
 Larischówna (Larissówna) Eugenia – 159, 160, 213
 Lazari Andrzej de – 215, 404, 405
 Lebiada Tomasz Dariusz – 253
 Lechoń Jan – 298
 Leciejewicz Lesław – 76
 Lee Miranda – 153
 Leeming Dawid A. – 78, 79
 Leeming Margaret A. – 78
 Leeuv Gerardus van der – 252, 406
 Leks Paweł, ks. – 44
 Lelewel Joachim – 34, 35, 76, 83, 92, 180, 188, 207, 233, 245, 406, 408
 Lenartowicz Teofil – 11, 390
 Leo Justyna – 11, 390
 Leończuk Jan – 247
 Leśmian Bolesław – 116
 Leśny Jan – 213
 Letronne, administrator – 217
 Levandauskas Vytautas – 410
 Lévy Armand – 388
 Lewik Włodzimierz – 313
 Lewis Clive S. – 143
 Libelt Karol – 205, 384
 Libera Leszek – 156, 408
 Libera Zdzisław – 352
 Limanowski Bolesław – 22, 408
 Linde Samuel Bogumił – 221
 Lipatow Aleksander W. – 202, 250
 Litwornia Andrzej – 219, 408
 Lukian z Samostaty – 234
 Lussier Patrick – 147
 Luter Marcin – 345, 363, 365, 366, 376
 Lyszczyzna Jacek – 21, 221, 227, 246, 381, 415
 Ławski Jarosław – 11, 17, 24, 34, 55, 74, 76, 107, 113, 115, 116, 132, 144, 217, 224, 261, 295, 304, 326, 344, 385, 389, 396, 399, 401, 402, 404, 407, 408
 Łatka Jerzy S. – 15
 Łempicki Zygmunt – 132, 408
 Łoch Eugenia – 382, 409
 Łojek Jerzy – 152
 Łoski Włodzimierz – 254, 288
 Łoś Jan – 347
 Łotocka Maria – 320
 Łubieńska Konstancja – 209, 210
 Łukasiewicz Dariusz – 331

- Łukaszewicz Lesław – 338, 339, 340, 375, 408
 Łużny Ryszard – 402
M
 Machiavelli Niccolo – 12, 245, 293
 Maciąg Kazimierz – 382, 401
 Maciejewski Janusz – 34, 231
 Maciejewski Marian – 303, 408
 Maciejowski Wacław Aleksander – 25, 216, 269, 408
 Macpherson James – 79
 Madany Edward – 167
 Magryś Roman – 409
 Maj Jacek – 405
 Majchrowski Zbigniew – 150, 156, 408, 410
 Majewski Skorochód Walenty, sanskrytolog – 57
 Makaruk Maria – 389
 Makowiecki Andrzej Z. – 167, 252, 406, 411
 Makowski Stanisław – 28, 229, 246, 293, 294, 327, 399, 40,7, 408, 409
 Malczewski Antoni – 145, 298, 407
 Malewski Franciszek – 25, 295, 318, 375
 Malicki Jan – 354
 Małecka Anna – 68
 Małłek Janusz – 373
 Mango Cyril – 202
 Manuel Frank Edward – 82
 Mańkowski Jerzy – 372
 Marchlewicz Krzysztof – 20, 21, 409
 Marciniak Przemysław – 204, 409
 Marczevska Katarzyna – 185
 Marecki Piotr – 139
 Marić Sreten – 232
 Markiewicz Henryk – 74, 198
 Markowski Michał Paweł – 231, 254
 Marlowe Christopher – 147
 Martini Alessandro – 140
 Martyniuk Paisjusz, ks. – 254
 Masłowski Michał – 379, 385, 409
 Maślanka Julian – 21, 34, 37, 57, 60, 65, 72, 76, 84, 107, 165, 224, 228, 241, 251, 344, 372, 409
 Matuszewski Krzysztof – 146
 Mazan Bogdan – 21, 122, 134
 Mazur Aneta – 153
 Mączak Antoni – 199
 Meer Jan Ijsbrandt van der – 148
 Mejor Mieczysław – 372
 Melanchton Filip – 376
 Mentzel Zbigniew – 350
 Merdas Alina RSCJ – 120
 Merimee Prosper – 329
 Měňt'an Antonin – 226
 Metody, św. – 268, 271
 Meyet Leopold – 375
 Mężyński Kazimierz – 99
 Miaskowski Kasper – 52
 Miązek Bonifacy, ks. – 56
 Michalski Krzysztof – 141
 Michał Anioł (właśc. Michelangelo Buonarroti) – 307
 Michałowski Feliks – 212
 Michelet Jules – 35, 84, 173, 188, 207, 208, 218, 221
 Miciński Tadeusz – 209, 379, 401, 405
 Mickiewicz Antoni – 304
 Mickiewicz Franciszek – 161, 220, 227
 Mickiewicz Mikołaj – 304, 393
 Mickiewicz Władysław – 14, 20, 206, 214, 217-218, 219-220, 221, 222, 236, 396, 409
 Mickiewiczowa Barbara – 231, 278, 309 393
 Mickiewiczowa Celina – 160, 227, 356
 Mieszek Małgorzata – 400
 Mieszko, książę polski – 271
 Mieszkowski Tadeusz – 57, 182, 183, 280
 Mikiciuk Elżbieta – 103
 Mikołajczak Małgorzata – 110
 Miller Jan Nepomucen – 23
 Miller Marek – 220
 Milton John – 79
 Miłkowski Zygmunt – zobacz: Jeż Teodor Tomasz
 Miłosz Czesław – 11, 24, 110, 173, 210, 211, 247, 299, 337, 380, 404, 410
 Miłosz Oskar – 299
 Miniszewski Józef Aleksander – 136
 Mirecourt Eugène de – 153
 Mitosek Zofia – 86, 175, 177, 181, 207, 208, 401, 410
 Mochancki Maurycy – 71, 89, 214, 230, 407
 Mocyk Agnieszka – 150
 Modelski Tomasz – 4
 Mojżesz, postać biblijna – 59
 Molnes G. de [właśc. Paul Gauchon] – 208, 229

- Moltmann Jürgen – 257, 284
 Montaigne Michel de – 347-352, 354, 355, 356, 368
 Montalembert Charles Forbes de – 217
 Montemayor Jorge de – 93
 Morelowski Józef – 313
 Moschos z Syrakuz – 93
 Mościcki Henryk – 324, 327, 410
 Mozart Wolfgang Amadeusz – 232
 Mrongowiusz Krzysztof Celestyn – 301
 Mucha Bogusław – 410
 Murzynowski Stanisław – 373
 Musijenko Swietłana – 209
 Nabuchodonozor, król Babilonii – 346
 Nalepa Marek – 381, 390, 410
 Namowicz Tadeusz – 169, 239, 384
 Napoleon Bonaparte – 13, 22, 114, 165, 181, 197, 222, 223, 224, 228, 231, 302, 381, 410
 Naruniec Romuald – 410
 Naruñiene Vaiva – 23
 Naruszewicz Adam – 51, 60, 199
 Naumow Aleksander E. – 177, 187, 197
 Nawarecki Aleksander – 4, 26, 56, 129, 314, 392, 410
 Nawrocka Ewa – 410
 Nermer Andrzej – 37
 Nestor, kronikarz ruski – 60
 Newton Izaak – 241
 Nicolai Friedrich – 147
 Nieciowa Elżbieta Helena – 16
 Niemcewicz Julian Ursyn – 71, 217, 330, 382, 398
 Niemojewski Andrzej – 205
 Niemojewski Marcin – 391
 Nieroda Mariusz – 45
 Niesiecki Kasper – 60
 Nietresta-Zatoń Agnieszka – 11, 132
 Nietzsche Friedrich – 152, 252
 Nieuważny Andrzej – 223
 Niewiadomska Cecylia – 206, 410
 Niewiarowski Aleksander – 155
 Nocon Jolanta – 100, 242
 Norwid Cyprian – 74, 77, 106, 116, 120, 158, 204, 208, 209, 253, 87, 298, 307, 330, 375, 413, 415, 417
 Nowaczyński Piotr – 414
 Nowakowski Jan – 390
 Nowicka Elżbieta – 89, 410
 Noworolska Barbara – 368
 Nowosilcow Nikołaj N. – 300, 327
 Nycz Ryszard – 96, 116, 200, 404, 411
Oczko Piotr – 149, 411
 Odrowąż-Pieniążek Janusz – 220, 247
 Odyniec Antoni Edward – 6, 160, 303, 304-306, 307, 308-312, 314, 317, 322, 345
 Okoniowa Joanna – 371
 Okoń Jan – 353, 362, 371, 400, 411
 Okopień-Sławińska Aleksandra – 131
 Olech Barbara – 28, 140
 Olejniczak Józef – 371
 Oleksowicz Bolesław – 95, 173, 381, 392
 Oleszkiewicz Józef – 44, 167, 295, 296
 Olgierd, książę litewski – 329
 Olizarowski Tomasz August – 9, 161
 Olko Justyna – 411
 Olszański Grzegorz – 407
 Olszewska Maria Jolanta – 204
 Opacka Anna – 99
 Opacki Zbigniew – 250, 411
 Opaliński Krzysztof – 169
 Orda Napoleon – 410
 Orłowski Hubert – 120
 Orłowski Jan – 215, 244
 Orygenes – 44
 Orzeszkowa Eliza – 153, 375, 378, 379
 Oslander Andrzej – 366
 Osiński Alojzy – 372
 Ossowska Danuta – 20
 Ostrowski Antoni Jan – 206, 207, 208
 Ostrowski Józefat Bolesław – 214, 236, 411
 Ostrowski Witold – 143
 Otto Rudolf – 251
 Otwinowska Barbara – 373
 Otwinowski Erazm – 355
 Owczarski Wojciech – 410, 411
 Owczarz Ewa – 130, 409
 Owidiusz (właśc. Publius Ovidius Naso) – 85, 92, 105, 118
 Ozorowski Edward, ks. abp – 204, 411
Pachciarek Paweł – 57, 182, 183, 280
 Paczoska Ewa – 27, 130, 323
 Paisij Chilendarski, mnich – 165, 260
 Pajewski Janusz – 384
 Pamuk Orhan – 15, 333
 Panuś Kazimierz, ks. – 412
 Papla Eulalia – 202, 412
 Paprocka-Podlasiak Bogna – 76, 231, 338

- Paprocki Bartosz – 60
 Pasek Jan Chryzostom – 126
 Paskiewicz Iwan – 269
 Pawelec Dariusz – 407
 Pelc Janusz – 359
 Pelczar Jan, ks. – 412
 Peplowski Franciszek – 373
 Perelman Chaim – 242
 Pęcherski Cezary, ks. – 413
 Piasecki Marian – 318, 319
 Piastowie, dynastia – 52, 57, 82, 120
 Piechota Marek – 99, 412
 Pieścikowski Edward – 137, 145, 162
 Pietraszewski Ignacy – 407
 Pietraszkiewicz Onufry – 315, 317, 318
 Pietrzak-Thébault Joanna – 4, 204, 217, 422
 Pigoń Stanisław – 95, 173, 178, 209, 259, 279, 285, 327, 403, 407, 412
 Pilat Stanisław – 411
 Piłsudski Józef – 300
 Pini Tadeusz – 313
 Piotr Wielki, car Rosji – 114
 Piotrowska Magdalena – 394, 409
 Piotrowski Wojciech – 412, 414
 Pirocckinas Arnoldas – 327
 Pius IX, papież – 206
 Piwińska Marta – 58, 117, 173, 177, 178, 188, 190, 198, 330, 337, 380, 392, 412, 413
 Plater Emilia – 330
 Platon, filozof – 33, 56, 73
 Plutarch z Cheronei – 29
 Płoszewski Leon – 46, 48, 60, 72, 118, 151, 172, 174, 178, 206, 228, 248, 330, 332, 344, 364, 412
 Płotko Ewa – 28
 Płuciennik Jarosław – 69, 86, 242
 Podhorski-Okołów Leonard – 412
 Podolecki Jan Kanty – 22
 Poe Edgar Allan – 93
 Pol Wincenty – 411
 Pomian Krzysztof – 24
 Poniatowicz Bożena – 28
 Poniatowski Józef, książę – 49
 Poniatowski Stanisław August, król Polski – 128, 170
 Ponty Janina – 171
 Poprawa Adam – 178, 321
 Posadzy Ludwik – 27, 233, 394
 Pośpiech Jerzy – 100, 342
 Potocki Antoni – 286
 Potocki Jan – 412
 Poulet Georges – 347-348, 350
 Pótturzycki Józef – 233, 412
 Prevost Antoine Fracois – 150, 151
 Prokopiuk Jerzy – 252
 Prudencjusz (właśc. Aurelius Prudentius Clemens) – 64
 Prus Bolesław (właśc. Aleksander Głowacki) – 133, 137, 153, 301, 379, 383, 391
 Prussak Maria – 118, 174, 326, 379, 412, 413, 416
 Pruszyński Ksawery – 220
 Przechodzki Eligiusz – 204
 Przybylski Ryszard – 44, 142, 293
 Przybyszewski Stanisław – 298, 379
 Przychodniak Zbigniew – 71, 89, 141, 214, 217, 219, 372, 394, 404, 409, 410, 413
 Psellos Michał, kronikarz bizantyjski – 168
 Pseudo-Dionizy Areopagita – 28, 413
 Ptaszek Ireneusz – 413
 Ptolemeusze, dynastia – 80
 Puchalska Iwona – 115
 Puszkina Aleksander – 159, 244, 404
 Puzynina Gabriela z Güntherów – 324
 Pyczek Wacław – 120
Quinet Edgar – 35, 173, 218, 221, 416
Rafael Santi – 307
 Rahner Karl – 182
 Ram Gerszon – 122
 Rapacki Marek – 171
 Ratajczak Wiesław – 20
 Ratajczakowa Dobrochna – 413
 Ratajska Krystyna – 24, 209, 380, 413
 Rebelais Franciszek – 347
 Reder Violetta – 12, 47
 Regner Leopold – 33
 Rej Mikołaj – 20, 232, 337-377
 Rejtan Tadeusz – 49
 Renan Ernest – 152
 Restif de la Bretonne Nicolas Edme – 152, 312, 313
 Reszke Robert – 251
 Reymont Władysław Stanisław – 379
 Ripa Cesare – 236
 Ritz German – 413
 Rodziewiczówna Maria – 128

- Rogowicz Wacław – 306
 Roguski Piotr – 413
 Romankówna Mieczysława – 394
 Rosiek Stanisław – 156
 Rosner Katarzyna – 83, 200, 413
 Rousseau Jan Jakub – 45, 49, 50, 128, 152, 247, 293, 350
 Rozanow Wasilij – 226
 Różewicz Tadeusz – 12, 162
 Rudaś-Grodzka Monika – 17, 73, 315, 393, 410
 Rudkowska Magdalena – 161, 389, 413
 Rudnicka Jadwiga – 155
 Rukiewicz Michał – 319, 320
 Ruryk, książę – 263
 Ruszczynska Marta – 170, 240, 413
 Ruszkowski Janusz – 173, 317, 406
 Rutkowski Krzysztof – 65, 123, 127, 189, 235, 413
 Ryłski Eustachy – 15
 Rymkiewicz Jarosław Marek – 36, 95, 178, 211, 226, 278, 604, 321, 327, 410, 413
 Rzepczyński Sławomir – 413
 Rzewuski Henryk – 21, 154
 Sade Donatien Alphonse Francois de – 146, 152, 401
 Šafařík Pavel Josef (Paweł Szafarzyk) – 52, 361, 188
 Saganiak Magdalena – 20, 142, 414
 Sainte-Beuve Karol-Augusyn – 144, 159, 207
 Saint-Martin Louis-Claude de – 208, 262
 Saint-Pierre Jacques Henri Bernardin de – 148, 151
 Salazar Philipp J. – 122
 Salij Jacek, ks. – 215
 Samsonowicz Henryk – 252
 Sand George (właśc. Dudevant Aurore) – 229, 234
 Sandler Samuel – 389
 Saner Hans – 277
 Santos Lucella – 151
 Sarnicki Stanisław – 60
 Sarnowska-Temierusz Elżbieta – 372
 Sasowie, dynastia – 52
 Sawicka-Mierzyńska Katarzyna – 115
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von – 180
 Schiller Friedrich – 91, 247, 293
 Schlegel Friedrich – 76, 91, 232,
 Schneiderman Samuel L. – 375
 Schopenhauer Artur – 152, 180
 Schramm Tomasz – 384
 Schulz Bruno – 162
 Scott Walter – 30, 126, 127, 151
 Sczaniecka Maria – 254
 Sem, syn Noego – 58, 59, 61
 Sennett Richard – 302, 322, 329
 Sennwald Gustaw – 29
 Serafiński Włodzimierz – 108
 Serczyk Władysław A. – 414
 Serejski Marian Henryk – 76, 414
 Set, postać biblijna – 58
 Siarczyński Franciszek, ks. 406
 Sidoruk Elżbieta – 387
 Sielicki Franciszek – 60
 Siemaszko Piotr – 110, 253
 Siemieński Lucjan – 222, 229, 248, 250, 369, 370, 376, 414
 Sienkiewicz Henryk – 125, 133, 147, 153, 161, 381, 407
 Sierbienio W. W. – 265
 Sikora Adam – 18, 66, 122, 173, 193
 Sinko Tadeusz – 99
 Sinko Zofia – 372
 Sivert Tadeusz – 414
 Siwicka Dorota – 27, 33, 36, 76, 95, 113, 117, 121, 129, 161, 189, 226, 280, 304, 327, 337, 386, 410, 414, 417
 Skarbek Fryderyk – 25, 155, 312
 Skarga Barbara – 143, 249, 292
 Skarga Piotr – 52, 240, 266
 Skirmunt Konstanty – 378
 Skoczek Anna – 214
 Skolimowski Jerzy – 139
 Skorko Marta – 300
 Skrok Zdzisław – 414
 Skuczyński Janusz – 113, 414
 Skwarczyńska Stefania – 321
 Skwarczyński Zdzisław – 37, 82
 Sławek Tadeusz – 93
 Sławińska Krystyna – 63
 Sławiński Janusz – 131
 Słowacki Euzebiusz – 338, 348, 360, 374
 Słowacki Juliusz – 44, 77, 79, 106, 113, 120, 126, 129, 131, 134, 136, 150, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 160, 202, 204, 206, 214, 287, 293, 298, 375, 379, 409

- Smaszcz Waldemar – 178
 Smolarski Mieczysław – 285
 Smulski Jerzy – 409
 Sobolewski Jan – 296, 327
 Sobolewski Tadeusz – 139
 Sochoń Jan, ks. – 215
 Socyn Faust – 367
 Sokolski Jacek – 354
 Sokołowska Dorota, dziennikarka – 247
 Sokołowska Katarzyna – 140
 Sokołowski Mikołaj – 11, 20 42, 56, 132, 209, 217, 219, 237, 371, 380, 410
 Sokrates, filozof – 33
 Sołowjow Włodzimierz – 226
 Sołżenicyn Aleksander – 404
 Sosień Barbara – 405
 Soulié Fryderyk – 141, 153
 Sowiński Adolf – 166, 384
 Sowiński Józef, generał – 49
 Speina Jerzy – 74, 122, 198
 Spinoza Baruch – 363
 Spiró György – 14, 295
 Spytkowski Józef – 414
 Stacjusz (właśc. Statius Publius Papinus) – 243
 Stäel-Holstein Anne Louise Germaine de – 66, 151, 166
 Stala Marian – 414
 Stanisław, św. – 328
 Stanisław Marek – 98, 382, 401
 Stark Katarzyna – 265
 Starnawski Jerzy – 371
 Stasiewicz Piotr – 414
 Staszic Stanisław, ks. – 73, 87, 89
 Stec Wiesław – 368
 Stefanowska Zofia – 28, 33, 90, 42, 43, 56, 80, 118, 129, 161, 174, 279, 295, 328, 379, 413, 414
 Stelmaszczyk Barbara – 378
 Stempel Wolf-Dieter – 37
 Stępień Marian – 214
 Stępniewska Alicja – 99
 Stirner Max – 152
 Strauss David Friedrich – 152
 Strauss Leo – 414
 Strumiło Andrzej – 247
 Struve Henryk – 246
 Strykowski Maciej – 59, 60
 Strzyżewski Mirosław – 21, 221, 236, 414, 415
 Ńćur L'udovit – 167, 170, 190, 257
 Sucharski Tadeusz – 415
 Suchodolski Bogdan – 73
 Sudan Philippe – 140
 Sudolski Zbigniew – 245, 286, 317, 375, 407, 415
 Sue Eugeniusz – 127, 137, 152
 Sumiński Rajmund – 212
 Supruniuk Mirosław Adam – 210
 Surynt Izabela – 382, 411
 Suszczyński Zbigniew – 130, 144
 Suzin Adam – 319
 Swedenborg Emmanuel – 208, 262
 Swift Jonathan – 11, 12
 Swoboda Tomasz – 348
 Sydoniusz Apolinaris (właśc. Caius Solilius Modestus Apollinaris Sidonius) – 64
 Syrokomla Władysław (właśc. Ludwik Kondratowicz) – 29-30, 372
 Szafrąński Tadeusz – 224
 Szałamow Warłam – 150
 Szargot Barbara – 136
 Szargot Maciej – 136
 Szarlej Jolanta – 105
 Szczegłacka Ewa – 66
 Szczepanowski Stanisław – 21, 248, 415
 Szczypa Józef, ks. – 121, 415
 Szemioth Franciszek – 278
 Szestow Lew – 226
 Szewczyk Łucja Maria – 334
 Szladowski Marek – 153
 Szlagowski Antoni, ks. abp – 415
 Szleszyński Bartłomiej – 21
 Szmydtowa Zofia – 351
 Sztabiński Grzegorz – 200
 Sztachelska Jolanta – 34, 130, 231
 Szturc Włodzimierz – 28, 35, 116, 121, 129, 150, 226, 405, 415
 Sztyrmer Ludwik – 130
 Szulc Witold – 213
 Szulżycka Anna – 162
 Szuman Stefan – 109
 Szweykowski Zygmunt – 131, 383
 Szymanis Eligiusz – 78, 229, 246, 293, 294, 310, 327, 399, 415
 Szymański Wiesław – 247
 Szyborska Wiśława – 253, 287, 415
 Szymonowicz Szymon – 323
 Śladkowska Anna – 22

- Ślaski Jan – 354
 Śliwiński Marian – 280, 415
 Śliwiński Piotr – 105
 Śliwowska Wiktoria – 115, 319
 Śniadeccy, bracia – 382
 Śniadecki Jan – 313
 Świda-Ziomba Hanna – 252
 Świdziński Jerzy – 215
 Świegocki Kazimierz – 253, 287, 307, 330, 415
 Świętochowski Aleksander – 27, 379, 389, 390
Tacyt (właśc. Publius Cornelius Tacitus) – 29, 106, 107, 243
 Tamerlan, wódz mongolski – 65
 Tański Jan – 321
 Tarnowska Maria – 337
 Tasso Torquato – 64, 99, 286, 317
 Tatała Marian – 214
 Tazbir Janusz – 59, 199, 367, 415
 Teokryt, poeta grecki – 93
 Terlecki Tymon – 129, 416
 Thietmar, kronikarz – 60
 Thompson Ewa – 416
 Thun Leon – 226
 Tieck Ludwig – 147
 Timofiejew Artur – 416
 Tischner Józef – 255
 Tiutczew Fiodor – 120, 171, 215, 332
 Tokarczyk Andrzej – 359
 Tomasiak Wojciech – 122
 Tomasz á Kempis – 261
 Tomaszewski Bończa Dyżma – 5, 84, 85-86
 Tomaszuk Katarzyna – 404
 Tondera Bogusław – 365
 Topolski Jerzy – 34, 188, 197, 233
 Toporowski Marian – 242, 307
 Towiańska Karolina – 122
 Towiański Andrzej – 1, 18-19, 26, 56, 65, 66, 122, 123, 158, 173, 176, 177, 183, 185, 187, 188, 193, 194, 195, 196, 199, 201, 203, 204, 207, 215, 224, 226, 227, 228, 231, 232, 235, 255, 256, 257, 258, 272
 Toynbee Arnold – 199
 Traba Robert – 415
 Tramer Maciej – 146
 Trembecki Stanisław – 5, 91-93, 321, 322, 325
 Tretiak Józef – 278, 416
 Treugutt Stefan – 27, 416
 Trojanowiczowa Zofia – 115, 161, 217, 292, 379, 404, 413, 416
 Troczyński Marek – 118, 174
 Trypućko Józef – 281
 Tuczyński Jan – 57
 Tulard Jean – 223
 Tułowiecka Agnieszka – 354
 Turczyn Małgorzata – 416
 Turgieniew Iwan – 325
 Tuwim Julian – 244
 Tycjan, malarz – 315
 Tyłusińska Anna – 416
 Tynecka-Makowska Słownia – 21, 122, 134
 Tyrowicz Stanisław – 277
 Tyszyński Aleksander – 302-303
Ujejski Józef – 416
 Unamuno Miguel de – 226
 Uniłowski Krzysztof – 93
 Urbanowski Maciej – 23
 Urbański Stanisław, ks. – 254
 Urfe Honoré d' – 93, 137
 Urwanowicz Jerzy – 366
 Uspiński Borys – 416
Vaicekonyte-Kepežynskiene Renate – 410
 Valsecchi Daniel H. – 416
 Venclova Tomas – 333
 Vico Giambattista – 203
 Vigny Alfred de – 156, 168
 Vitale Serena – 244
 Vitelo (Vitellio, Witelo) – 170, 241
 Vorgrimler Herbert – 182
 Vovelle Michel – 137
Walc Jan – 231, 416
 Walicki Andrzej – 16, 17, 51, 112, 120, 173, 193, 194, 229, 416
 Walter Philippe – 111
 Wasilewski Stanisław – 416
 Waszak Paweł – 300
 Waśko Andrzej – 284, 416
 Wat Aleksander – 64, 65
 Watowa Ola – 65
 Wawrzykowska-Wierciochowa Dionizja – 300
 Wazowie, dynastia – 52
 Wążyk Adam – 244
 Wąsiewiczowa Anna – 159
 Weinberg Jerzy – 155, 286

- Weintraub Wiktor – 45, 173, 174, 193,
218, 249, 416, 417
- Wereszczakówna Maryla – 159, 300
- Wergiliusz (właśc. Publius Vergilius
Maro) – 99, 105
- Wesołowska Elżbieta – 413, 417
- Węclawski Tomasz – 342
- Węgrzyn Iwona – 130
- White Hyden – 35, 83, 199, 200
- Whitman Walt – 210
- Wiaziemski Piotr – 243
- Wichrowska Elżbieta Z. – 207, 401, 411
- Wielgus-Serafińska Ewa – 108
- Wielogłowski Walery – 215
- Wierzbicki Andrzej – 417
- Wierzbicki Jerzy – 232
- Więckowska Helena – 83
- Wilczek Piotr – 355
- Wilczyński Erazm – 199
- Wilkoń Aleksander – 214, 353
- Wincenty zwany Kadłubkiem – 59, 82
- Winiarski Jerzy – 417
- Winling Raymond – 63
- Wiślicz Tomasz – 67, 417
- Wiśniewska Kamila OSB – 328
- Wiśniewska Lidia – 74, 105, 162, 399
- Witkiewicz Stanisław Ignacy – 162
- Witkowska Alina – 36, 95, 216, 226, 237,
285, 314, 327, 356, 392, 410, 417
- Witkowski Michał – 417
- Witold, książę litewski – 85
- Witwicki Stefan – 157, 216
- Włodzimierz Wielki, książę – 271
- Wnuczyńska Joanna – 418
- Wodecka Dorota – 15
- Wodzyńska Maria – 112, 221
- Wojciech, św. – 361, 411
- Wojtecki Aleksander – 240, 259, 417
- Wojtyła Karol (papież Jan Paweł II) – 379
- Wolicka Elżbieta – 288
- Wolter – 40, 64, 65, 66, 128, 151, 16,
245, 285, 313, 361
- Wołoszyn Beata – 417
- Woronicz Jan Paweł – 121, 382
- Wójcicka Zofia – 224, 245, 417, 418
- Wrotnowski Feliks – 83, 107, 118, 119,
248, 418
- Wydrycka Anna – 28
- Wyka Kazimierz – 27
- Wyspiański Stanisław – 209
- Y**uzna Brian – 147
- Z**abieglik Stefan – 219
- Zachmacz Zdzisław Maciej – 331
- Zakrzewicz Anna – 78
- Zakrzewski Bogdan – 418
- Zaleski Józef Bohdan – 223, 378, 379
- Zaleski Marek – 110
- Zalewska Katarzyna – 304
- Zalużański Adam – 170, 241
- Zamącińska Danuta – 120
- Zan Stefan, brat Tomasza – 10, 11, 160
- Zan Tomasz – 296, 306, 308, 310, 319,
324
- Zathey Hugo – 99, 281, 282
- Zawadzka Danuta – 24, 34, 75, 295, 401,
415, 418
- Zawadzki Wacław – 166, 384
- Zdziarski Stanisław – 418
- Zdziechowski Marian – 20, 418, 419
- Zgorzelski Czesław – 28, 92, 205, 222,
335, 357, 418
- Ziejka Franciszek – 98, 354, 411
- Zielińska Marta – 10, 36, 56, 95, 123,
226, 237, 327, 407, 410, 415, 418
- Zielińska Mirosława – 418
- Zieliński Bogusław – 213
- Ziemia Kwiryna – 289, 294, 295, 344
- Zieniewicz Andrzej – 18, 375
- Zienkiewicz Tadeusz 301
- Zimorowicz, poeta – 52
- Ziołowicz Agnieszka – 129, 418
- Ziomek Jerzy – 37, 82, 320
- Ziółek Paweł – 111, 418
- Zmorski Roman – 150, 155
- Znamierowska-Prüfferowa Zofia – 299
- Zowczak Magdalena – 416
- Zybura Marek – 382, 411
- Ż**ebkowski Piotr – 105, 381, 418
- Żeleński-Boy Tadeusz – 27, 35, 86, 205,
348
- Żeromski Stefan – 208, 209, 302, 407
- Żmichowska Narcyza – 394
- Żmigrodzka Maria – 22, 73, 196, 197,
216, 329, 419
- Żółkiewski Stefan – 27
- Żuk Igor – 209
- Żuławski Andrzej – 139
- Żuławski Jerzy – 379
- Żyłko Bogusław – 416
- Żywiołek Artur – 20, 419



Nikanor G. Czerniecowa, *W Koloseum*, 1840