

Dissertationes Laudatissimae
Universitas Gedanensis

**Agnieszka
Bednarek-Bohdziewicz**

Homo capax, capax hominis
Z problematyki antropologicznej
w późnej twórczości
Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

Homo capax, capax hominis

Z problematyki antropologicznej

w późnej twórczości

Adama Mickiewicza

Dissertationes Laudatissimae
Universitas Gedanensis

**Agnieszka
Bednarek-Bohdziewicz**

Homo capax, capax hominis

Z problematyki antropologicznej

w późnej twórczości

Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

Gdańsk 2019

Recenzenci
dr hab. Michał Kuziak, prof. UW
dr hab. Magdalena Siwiec, prof. UJ

Redaktor Wydawnictwa
Jolanta Stecewicz

Projekt okładki i stron tytułowych
Karolina Johnson
www.karolined.com

Skład i łamanie
Mariusz Szewczyk

Publikacja sfinansowana ze środków
Prorektora ds. Nauki Uniwersytetu Gdańskiego
oraz z działalności statutowej
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-913-6

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. 58 523 14 49; fax 58 551 05 32

*Książkę poświęcam pamięci mojej matki
Edyty Bednarek
– polonistki, nauczycielki, pierwszej inspiratorki*

Spis treści

Wstęp. Mickiewicz: aktualizacja	9
Rozdział I. <i>Homo capax</i>	25
1. Mickiewicz kontra doktryna	32
a. Filozofia jako idolatria	32
b. Filozofia prawdziwa	44
2. Odczarować odczarowanie	50
a. Rozczarowanie oświeceniem	50
b. Etapy racjonalizacji	56
3. Podmiot romantyczny po przejściach	60
a. Brak i słabość	62
b. Pragnienie i zdolność	66
4. Trzecia droga: między filozofią a mistyką	72
a. <i>Intus-itus</i> (mistyka filozoficzna)	72
b. <i>Extra-itus</i> (mistagogia)	82
Rozdział II. <i>Imago Dei</i>	97
1. Poznanie mistyczne	100
a. Instaza	104
b. Ekstaza	110
2. Teologia apofatyczna	113
a. Święte zaniemówienie	116
b. Nabożny paradoks	126
3. Antropologia apofatyczna	144
a. Ikonalność	145
b. Duchologia	152
c. Pełnia	162
Rozdział III. <i>Capax hominis</i>	187
1. Bóg po odczarowaniu	191
a. Emigrant	194
b. Gość	198
2. Teologia słabego Boga	203
a. Słabość	203
b. Moc	212

3. Piękne ryzyko stworzenia	215
a. Igraszka	215
b. Synergia	222
c. Hazard	226
Zakończenie	235
Bibliografia	239
Nota bibliograficzna	255

Wstęp Mickiewicz: aktualizacja

Poezja Mickiewicza jest dziś z pewnością bardziej zrozumiała i bliska, niż była przed wiekiem. Jest również tak aktualna, jak była aktualna wtedy, a po wiekowej próbie trwałości i bezustannej aktualności mamy pewność, że będzie wiecznie żywa i ustawicznie współczesna.

Julian Przyboś, *Czytając Mickiewicza*, Warszawa 1956, s. 255.

Spisana przeszło sześćdziesiąt lat temu konstatacja Juliana Przybosia zachęcająca do ciągłego czytania i odkrywania na nowo dorobku poetyckiego Adama Mickiewicza niech posłuży za wstępne usprawiedliwienie pomysłu pisania kolejnej książki poświęconej dziełom, które były już „tyle razy, tylu piórami rozbierane”¹. Wnikliwa, kontekstowa lektura potwierdza spostrzeżenie Przybosia, że w istocie poezja Mickiewicza jest „ustawicznie współczesna”.

Pośród wielkich pytań o prawdę oraz możliwości i granice poznania wyłania się w dziełach polskiego romantyka specyficzna antropologia spleciona ściśle z formułowaną po oświeceniowej teologii, która odsłania swą zdumiewającą aktualność w kontekście współczesnej myśli postsekularnej. Namysł poety można wpisać w jej nurt, zwłaszcza jeśli oświeceniowe odczarowanie świata² uznamy za jedno ze źródeł dzisiejszego oblicza

¹ A. Mickiewicz, *O krytykach i recenzentach warszawskich*, Dz V, s. 255. Cytaty z dzieł Mickiewicza – jeśli nie podaję inaczej – przytaczam za Wydaniem Jubileuszowym *Dzieł*, Warszawa 1955, gdzie „Dz” z cyfrą rzymską oznacza tom, a cyfra arabska – stronę.

² Pojęcie „odczarowanie” (z niem. *Entzauberung*) zostało ukute przez Maxa Webera (1864–1920). Zgodnie z diagnozą niemieckiego socjologa to racjonalizm miał być

sekularyzacji³. Skoro więc sekularyzm ma swe źródła w oświeceniu, wówczas romantyzm – jako epoka próbująca przezwyciężyć redukcyjne zapędy poprzedników – jest prądem, w którym ujawniają się załamki myślenia postsekularnego⁴.

W odczytywaniu Mickiewicza bliska jest mi myśl Richarda Rorty'ego, który widzi badanie jako rekontekstualizację, czyli „ukazanie tego samego w inny sposób”⁵. Podjęte w pracy próby poszukiwania istoty Mickiewiczowskiej antropologii uwzględniają tradycję badawczą i dążą nie tyle do wykreowania odmiennego rozumienia twórczości poety, ile do zrozumienia jej współczesnego wydźwięku przez poszerzenie interpretacji romantyzmu jako momentu, w którym rodzi się nie tylko nowoczesność, ale i intuicja postsekularna. Idee zawarte w dziełach mierzącego się z pooświeceniowym sekularyzmem Mickiewicza (szczególnie reinterpretacja relacji między Bogiem a człowiekiem, akcentująca synergię bożo-ludzką), pogłębione między innymi o refleksję nad mistyczną twórczością Angelusa Silesiusa, Jakuba Böhme'a i Louisa Claude'a de Saint-Martina, odsłaniają podobieństwa z współczesną myślą postsekularną: hermeneutyką osoby (*l'homme capable*) Paula Ricoeura⁶, koncepcją idola

procesem „odczarowującym świat”, sprzyjającym zanikaniu tego, co oparte na magii i miecie, zob. M. Weber, *Racjonalność. Władza. Odczarowanie*, tł. M. Holon, Poznań 2004. Racjonalizacja oznacza też często zeświecczenie religii, zatem jednym z jej efektów jest sekularyzm, zob. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycja i współczesność*, Poznań 2014, s. 59.

³ Na taką interpretację oświecenia naprowadza Juliusz Iwanicki, wymieniając przedoświeceniowe i oświeceniowe źródła nowożytnej europejskiej myśli sekularnej: filozofię Niccolò Machiavellego (1469–1527), Thomasa Hobbesa (1588–1679), Johna Locke'a (1632–1704), klasyków oświeceniowej myśli francuskiej – Woltera (1694–1778) i Jeana Antoine'a Condorceta (1743–1794), a także procesy sekularyzacyjne rewolucji francuskiej (1789–1799), na polu rodzimym zaś wpisującego się w zachodnią myśl sekularną Stanisława Staszica, zob. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne...*, s. 11–49. Współczesna desakralizacja nie stanowi więc zjawiska charakterystycznego tylko dla naszych czasów czy tylko im przynależnego.

⁴ Zob. M. Warchala, *Religia romantyczna. Kilka głównych wątków*, „Kronos” 2007, nr 1, s. 18 oraz tenże, *Romantyczne niepokoje*, 5.02.2010, debata: aktualność romantyzmu, www.kronos.org.pl/index.php?23275,676/ [dostęp: 21.10.2014].

⁵ Zob. R. Rorty, *Badanie jako rekontekstualizacja. Antydualistyczne ujęcie interpretacji* [w:] tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tł. J. Margański, Warszawa 1999.

⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tł. B. Chełstowski, Warszawa 2003.

i ikony Jeana-Luca Mariona⁷, anateizmem Richarda Kearneya⁸, teologią słabego Boga Johna D. Caputo⁹, a także Boga otwartego na człowieka Adolphe'a Gesché¹⁰.

Trzeba pamiętać o tym, że postsekularyzm jest terminem wieloznacznym i szeroko pojmowanym. Michał Warchala – pierwszy badacz porządkujący i charakteryzujący myśl postsekularną na gruncie polskim – w kilku swoich tekstach zwraca uwagę na różne, czasem nawet sprzeczne znaczenia tego terminu¹¹. Postsekularne czytanie Mickiewicza, które chcę zaproponować, wyrasta z lektur osób zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej. Mickiewiczowskie próby przeformułowania, odczytania na nowo religii czy bardziej znalezienia drogi poza instytucjonalną religią (dogmatycznym teizmem) i oświeceniowym racjonalizmem (programowym ateizmem) to ruch, który Kearney nazwał anatheismem. Istotą jest przemyślenie na nowo religijnych wątków i terminów, by odkryć wiarę dojrzałą i wybraną, by porzucić tradycyjne przyzwyczajenie i religię odziedziczoną. Postawa ta wynika z akceptacji procesu zeświecczenia, ale w przekonaniu o potrzebie korygowania go przez zachowanie elementów religijnych. Myśliciele postsekularni reinterpreterują religię i starają się ją bronić przed oświeceniowymi zarzutami o heteronomię, wskazują także jej racjonalność, a przede wszystkim walczą o jej miejsce w projekcie nowoczesności.

⁷ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, wprowadzenie K. Tarnowski, Kraków 1996; tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. i wstęp W. Starzyński, Warszawa 2007.

⁸ R. Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*, New York 2011. Wszystkie tłumaczenia moje – ABB.

⁹ J.D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006; tenże, *Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event* [w:] J.D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, red. J.W. Robbins, New York 2007. Wszystkie tłumaczenia moje – ABB.

¹⁰ A. Gesché, *Chrystus*, tł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 241 i nn.

¹¹ M. Warchala, *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13; tenże, *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 2 (5). Próbę systematyzacji i ujęcia nurtu filozofii postsekularnej podjęli również P. Bogalecki i A. Mitek-Dziemba w redagowanym przez nich zbiorze *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice 2012. Metodologiczny potencjał postsekularyzmu dla literaturoznawstwa analizuje K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.

* * *

Tytuł *Homo capax, capax hominis* – odnoszący się do dwóch z trzech głównych idei zaczerpniętych z myśli poety – ma odpowiedzieć, że Mickiewiczowski projekt antropologii, o której mowa w podtytule, opiera się na teologii. By to wyeksponować, poddałam analizie jego twórczość z lat 30. i 40. XIX w. Są to głównie *Zdania i uwagi* (tworzone w latach 1833–1835, opublikowane w 1836 i 1844), które odczytuję jako świadectwo dróg duchowych Mickiewicza oraz wyłaniającej się z tych poetyckich przemyśleń jego rozwojowej religijności. To one są podstawowym materiałem, któremu się przyglądam i przez który patrzę na całokształt pracy twórczej polskiego romantyka. Uznaję je za zwieńczenie jego poszukiwań, ale i stylistyczny przełom, gdyż sposobem realizacji różnią się znacząco od innych utworów (formą zbliżone są do nich już tylko liryki lozańskie). Zbiorek stawiam na tle analizy bogatych w romantyczną epistemologię prelekcji paryskich. W sferze moich refleksji pozostają także: Mickiewiczowska rozprawa *O Jakobie Böhmie, Przekład myśli Saint-Martina*, jak również zbliżone ideowo wiersze *Broń mnie przed sobą samym*, *Rozmowa wieczorna*, *Rozum i wiara*, *Arcy-Mistrz* (czytam je jako dopełnienie *Zdań i uwag*) oraz kontekstowo: fragmenty III i IV części arcydramatu *Dziady* (których – mimo odstępów czasowego – nie można pominąć w analizie antropologii kreślonej przez poetę).

Interesuje mnie więc Mickiewicz milknący, a raczej „wypowiadający się inaczej o sprawach, na które *nie ma głosu*”¹², jak trafnie charakteryzuje tę postawę Aleksander Nawarecki.

Biografię romantyka zwykle się dzielić na okres twórczości poetyckiej i działalności profesorskiej, politycznej, religijnej¹³ w przeświadczeniu, że w tym drugim czasie poetycki życiorys twórcy się kończy (lata 1834–1836)¹⁴. Przykładem takiego podejścia jest monografia Juliusza Kleinera, który zamyka wędrówkę z Mickiewiczem-poetą na *Panu Tadeuszu*¹⁵.

¹² A. Nawarecki, *Mickiewiczologia XXI wieku* [w:] *Śmierć Mickiewicza*, red. K. Czeczot, M. Zielińska, Warszawa 2008, s. 337.

¹³ Zob. Z. Stefanowska, *Mickiewicz – tradycja i nowatorstwo* [w:] tejsze, *Próba zdrowego rozumy. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 2001, s. 340.

¹⁴ Zob. W. Weintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk i inne studia o poecie*, Warszawa 1998, s. 102–103. Na potwierdzenie swoich słów badacz wspomina miernej jakości dramaty francuskie, które Mickiewicz pisał w tym czasie.

¹⁵ J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. 1: *Dzieje Gustawa*, t. 2: *Dzieje Konrada*, Lublin 1948. Choć trzeba też wspomnieć o artykule wydanym pośmiertnie, tj. „*Zdania i uwagi*” i *fragmenty liryki mistycznej* [w:] tegoż, *Studia inedita*, Lublin 1964, s. 298. Badacz uznaje wiersz *Widzenie* za wspomnienie doznanej ekstazy.

Nieco dalej, bo przez *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* i artykuły z *Pielgrzymy Polskiego, Zdania i uwagi*, aż po prelekcje paryskie, podąża analizujący profetyzm wieszczka Wiktor Weintraub¹⁶. Julian Przyboś milczenia poety nie łączy z brakiem talentu (taką i inne hipotezy stawia Weintraub¹⁷), widzi w nim raczej osiągnięcie szczytu sztuki, choć uznaje to jednocześnie za klęskę¹⁸. Inną interpretację proponuje Krzysztof Rutkowski. Tajemnicę milczenia traktuje jako projekt poezji, otwarcie na zagadkę. W tej decyzji widzi raczej rozwój Mickiewicza, konsekwencję jego wcześniejszych działań¹⁹. Całościowe ujęcie literackiej biografii poety pozwala czytać jego twórczość jako drogę dokądś prowadzącą (a może i wyprowadzającą, jeśli o niej pomyśleć w kontekście zamilknięcia). W ten właśnie sposób czyta autora *Dziadów* również Alina Witkowska, dla której jego twórczość jest swoistą drogą biegnącą „od myślenia kategoriami politycznymi do mistyki rewolucyjnej i tego świata idei, którego bohaterem stał się *człowiek wewnętrzny*, czujący i działający, tak bliski Mickiewiczowi-towianiście”²⁰. Towianizm twórcy wymagałby oczywiście odrębnego studium, zresztą wiele już na ten temat powiedziano. Nie jest to jednak miejsce na to, by przytaczać w szczegółach wnioski wyciągnięte przez badaczy. Warto wszak naświetlić fakt, że w III kursie prelekcji paryskich można odnaleźć uzasadnienie interpretacji wcześniej wydanych *Zdań i uwag*, co wskazuje na to, że wpływ Towiańskiego był w istocie k a t a l i z a t o r e m Mickiewiczowskich idei. Trudno w takim wypadku mówić o „przełomie towianistycznym”. Andrzej Walicki zdecydowanie umniejsza wpływ litewskiego mesjanisty na życie duchowe poety. Ich relację przedstawia raczej jako wzajemną inspirację, obopólne oddziaływanie, konstatując, że „mistrz Andrzej przyspieszył ewolucję ideową Mickiewicza, ale nie nadał jej nowego kierunku”²¹. Adam Sikora, analizując związek między myślą poety a jego przystąpieniem do Koła Sprawy Bożej, zwraca uwagę na to, że być może to wcale nie nauka czy poglądy Towiańskiego, lecz sposób ich rozumienia przez autora *Dziadów*

¹⁶ W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.

¹⁷ W. Weintraub, *Dlaczego Mickiewicz przestał pisać?* [w:] tegoż, *Mickiewicz – mistyczny polityk...*, s. 100–107.

¹⁸ J. Przyboś, *Czytając...*, s. 208–209. Nad milczeniem poety w okresie towianistycznym zastanawia się też E. Hoffmann-Piotrowska, *O milczeniu Mickiewicza towianczyka*, „Przegląd Humanistyczny” 2004, z. 2.

¹⁹ K. Rutkowski, *Ani było, ani jest. Szkice literackie*, Warszawa 1984, s. 189–190.

²⁰ A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1986, s. 252.

²¹ A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 205.

był bodźcem skłaniającym go ku pseudomistykowski z Litwy. Według Sikory Towiański niejako dopełnił intuicje Mickiewicza, rozwiązał dręczące go latami problemy²². Także Ewa Hoffmann-Piotrowska polemizuje z zakorzenionym w mickiewiczologii przekonaniem o towianistycznym przełomie, który podzielił twórczość wieszczą na „epokę słowa” i „epokę czynu”. Badaczka, rozważając genezę przesilenia duchowego romantyka, zadaje kluczowe pytanie: „Czy rzeczywiście mamy w tym przypadku do czynienia z rewolucją ideową i religijną, nagłym zwrotem w życiu poety?”²³. By zobrazować przeczącą odpowiedź, literaturoznawczyni przytacza list Adama do generała Jana Skrzyneckiego z 23 marca 1842 roku:

Moja wiara w słowo Andrzeja jest skutkiem całego mojego życia, wszystkich moich usposobień i prac duchownych. Kto by czytał pisma moje, przekonałby się o tym. Nie wspomnę o drobnych w młodości rzuconych w świat pieśniach (*Romantyczność, Oda do młodości*), późniejsze dzieła, a mianowicie *Księgi pielgrzymstwa i Dziadów* część IV, świadczą, że to, co się dzieje, przeczuwał i przepowiadał²⁴.

Decyzja o przystąpieniu do Koła Sprawy Bożej wynikała zatem z dotychczasowych poszukiwań Mickiewicza, była syntezą jego idei²⁵. Badaczka, wątpiąc w bezwarunkową zależność intelektualną i światopoglądową poety od założyciela Koła, zmienia perspektywę tej współpracy i proponuje wyjaśnienie, że to nie Towiański odnalazł Mickiewicza, pozyskując go dla sprawy, lecz to raczej Mickiewicz siłą swojego autorytetu i mocą słowa wykreował Towiańskiego na Mistrza i Pana, ten zaś z chęcią przyjął wakat proroka²⁶. Hoffmann-Piotrowska broni zatem oryginalności i swoistości Mickiewiczowskiego światopoglądu, który jawi się jako kompletna, spójna i dojrzała antropologia, teologia i historiozofia:

[...] poglądów poety z lat czterdziestych nie można wprost utożsamiać z treściami głoszonymi przez Towiańskiego. Poeta tworzy swój własny i wyrazisty światopogląd, którego źródeł szukać trzeba w szeroko rozumianej

²² A. Sikora, *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967, s. 297.

²³ E. Hoffmann-Piotrowska, *Czy Mickiewicz „dał wiarę” Towiańskiemu?* [w:] tejże, *„W ustach jest otwór duszy...”*. Szkice o romantykach i mistykach, Warszawa 2012, s. 58.

²⁴ Dz XV, s. 473.

²⁵ E. Hoffmann-Piotrowska, *„W ustach jest otwór duszy...”*, s. 63.

²⁶ Tamże, s. 62, 74.

wcześniejszej twórczości poety. Jej dopracowaniem i przemyślaną syntezą będą właśnie wykłady dwóch ostatnich Kursów [prelekcji paryskich – ABB]²⁷.

Dlatego tak ważne jest uzupełnienie refleksji nad poetycko ujętymi koncepcjami autora *Zdań i uwag* o kontekstowe poglądy zawarte w III i IV kursie prelekcji paryskich.

Droga prowadząca do oryginalnej teologii i antropologii Mickiewicza jest niesystemowa, ale konsekwentna. Jego wnioski są wynikiem wciąż obecnych pytań i problemów, dlatego pewien zacytn myśli czy poglądów można odnaleźć także we wcześniejszych utworach poety. Mickiewiczowskie poszukiwania rozumiem jako „dynamiczną ewolucję”, nie zaś jako rewolucję. Jej podstawą nie są bowiem radykalne zmiany czy przełomowe momenty, lecz nieustanny ruch, rozwój. W optyce stopniowej ewolucji myślenia o Bogu i człowieku, płynnego rozwoju myśli religijnej, późna twórczość Mickiewicza jest niejako ukoronowaniem niepozbawionej burz duchowej wędrówki. Jest zwieńczeniem, ale tylko w kontekście skończonej całości. Trudno bowiem przewidzieć, dokąd dalej poprowadziłaby poetę powzięta przez niego droga, gdyby przedwcześnie nie zmarł.

Z czasem coraz więcej uwagi poświęcano późnej twórczości romantyka. Warto wspomnieć choćby opracowania liryków lozańskich autorstwa Mariana Maciejewskiego²⁸ oraz Dariusza Seweryna²⁹. Mistyką w wydaniu Mickiewicza zajmowano się w różnym kontekście: badano jego powinowactwa z naukami hermetycznymi, gnozą, okultyzmem, alchemią czy kabałą³⁰, którym poświęcono nie mniej uwagi niż wątkom onirycznym czy wizjom prorockim z *Dziadów*³¹. W związku z samymi *Zdaniami i uwagami* rozwinęła się komparatystyka wraz z poszukiwaniem pierwowzorów. Badano także zdolności translatorskie Mickiewicza

²⁷ Tamże, s. 75.

²⁸ M. Maciejewski, *Wrzucony do bytu otchłani. Liryka lozańska i jej konteksty*, Lublin 2012.

²⁹ D. Seweryn, *O wyobraźni lirycznej Adama Mickiewicza*, Warszawa 1996.

³⁰ Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980; K. Rutkowski, *Mickiewicz i Zohar*, „*Twórczość*” 2006, z. 7, s. 92–110; S. Pigoń, *Przypuszczalny ślad Swedenborga w III cz. „Dziadów”* [w:] tegoż, *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*, Lwów 1922, s. 141–162.

³¹ Przede wszystkim warto wymienić tom *Mickiewicz. Sen i widzenie*, red. Z. Majchrowski, W. Owczarski, Gdańsk 2000, ale także wcześniejsze analizy: J. Kleiner, *Mickiewicz...*; A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo...*; J. Brzozowski, *Odczytywanie znaczeń. Studia o poezji Mickiewicza*, Łódź 1997; W. Borowy, *O poezji Mickiewicza*, Lublin 1958; B. Dopart, *Profetyzm i mistycyzm romantyczny* [w:] tegoż, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” Adama Mickiewicza*, Kraków 2002.

i jego związki ze źródłami inspiracji – tekstami Anioła Ślązaka³², Jakuba Böhme³³, Saint-Martina³⁴ czy Franza Baadera³⁵ (w najwcześniejszych opracowaniach dotyczących zbioru posądzano poetę o brak oryginalności³⁶). Kwestią tą kompleksowo zajęła się Małgorzata Burta, śledząc lektury mistyków, które mogły zaowocować *Zdaniami i uwagami*³⁷. Wśród duchowych przewodników polskiego romantyka, oprócz wyszczególnionych w podtytule zbioru, badaczka wymienia między innymi Mistra Eckharta, Annę Katarzynę Emmerich oraz oczywiście Tomasza à Kempis. Wcześniej Krzysztof Biliński badał związki Mickiewicza z myślą Emanuela Swedenborga³⁸. Synkretyzmu mistycznego w poezji wieszczą doszukuje się Edward Kasperski (szczególnie wątków mistyki ekstazy oraz połączenia motywów chrystologicznych z panteistycznymi)³⁹. Z kolei Michał Kuziak zwraca uwagę na łączący się z mistyką aspekt antropologiczny: przemieszczenie mistyki w antropologię bada przez analizę dyskursu mistycznego, czyli zwrotu ku tradycji mistycznej. Jego zdaniem

³² A. Lam, *Inne widzenie. Studia o poezji polskiej i niemieckiej*, Warszawa 2001; tenże, *Tropy Anioła Ślązaka w pismach Mickiewicza* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, a także „Przedziwna to rzecz jest, człowiek...”. *Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata. Wybór rozpraw i poezji*, red. C. Lipiński, Wałbrzych 2005.

³³ H. Szucki, *Mickiewicz i Boehme. (Przyczynki do mistyki polskiej)*, „Pamiętnik Literacki” 1929; M. Burta, *Adam Mickiewicz i Jakub Boehme* [w:] *Adam Mickiewicz i kultura światowa*, red. J. Bachórz, W. Choriew, Gdańsk 1998; *Wpływ myśli hermetycznej Jakuba Boehme na życie i twórczość Adama Mickiewicza oraz jej współczesna recepcja*, red. L. Górnicki, Wieluń 2011; S. Harmazy, *Mistyczny świat Jakuba Boehme widziany oczami Adama Mickiewicza* [w:] *Mickiewicz mistyczny...*

³⁴ Z. Sudolski, *Mickiewiczowskie liryki z kręgu Saint-Martina*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7–6; M. Nowak, *Czterdzieści i cztery. Tropem „Nieznanego Filozofa”* [w:] *Mickiewicz mistyczny...*

³⁵ S. Pigoń, „Zdania i uwagi” [w:] tegoż, *Wśród twórców: studia i szkice z dziejów literatury i oświaty*, Kraków 1947, s. 184–207. Oprócz próby wskazania związków między Mickiewiczem i Baaderem (s. 203–207) badacz precyzuje także czas powstania zbioru oraz ustala inne źródła, wskazując jako główną inspirację Anioła Ślązaka i jego *Cherubinischer Wandersmann*.

³⁶ W. Bruchnalski, „Zdania i uwagi” Anioła Ślązaka w przekładzie A. Mickiewicza, „Pamiętnik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 1889, t. 3.

³⁷ M. Burta, *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005.

³⁸ K. Biliński, *Echa Swedenborga w twórczości Adama Mickiewicza* [w:] *Księga w 170. rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993; tenże, *Swedenborg a „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, „Przegląd Humanistyczny” 1997, z. 4.

³⁹ E. Kasperski, *Mistyka a nauka o literaturze. Wokół „Rozmowy wieczornej” i „Widzenia”* [w:] *Mickiewicz mistyczny...*, s. 81.

mistyka, jako jeden z dyskursów wypowiedzianych o człowieku, jest w istocie „drugim zapośredniczeniem doświadczenia mistycznego”⁴⁰. Najszerzej problem mistyki rozpatrzono w tomie zbiorowym *Mickiewicz mistyczny* zredagowanym przez Andrzeja Fabianowskiego oraz Ewę Hoffmann-Piotrowską.

Jakkolwiek więc zajmowano się drogą duchową Mickiewicza, jego religijnością, a także mistycyzmem, niewiele uwagi poświęcono antropologii, jaka z nich wynika, skupiając się raczej na ortodoksyjności czy heterodoksyjności podejścia poety. Tematykę antropologiczną w kontekście religioznawczym (głównie ideę człowieka wewnętrznego) w pewnej mierze podjęła we fragmentach wspomnianej pracy *Mickiewicz. Słowo i czyn* Alina Witkowska. W tekście pt. *Onirologia i oniromania* za źródło Mickiewiczowskiej koncepcji (głównie: przeciwstawienie człowieka wewnętrznego – człowiekowi zewnętrznemu, czyli opozycję ducha i ciała) badaczka uznaje tradycję mistyki chrześcijańskiej⁴¹. W antropologii mistycznej poety Witkowska dostrzega antyracjonalistyczną krytykę i atak na spustoszenie duchowe, jakie czyni kult nauki i wiedzy.

Pomimo licznych lektur bogactwo samych *Zdań i uwag* wydaje się jednak nadal niedostatecznie odczytane. By je odkryć, konieczne jest uściślenie szerokiego pojęcia mistyki, a także wyjście poza kanony tyrtowski i mesjański – do żadnego z nich nie sposób bowiem przypisać ich treści⁴². Ponadto konieczna wydaje się zmiana widzenia w zbiorze zaledwie wprawek moralnych. Jak dotąd na ogół dostrzegano w nim dydaktyczne maksymy, znajdując jedynie „kilka formułek mistycznych mówiących o Bogu i człowieku”⁴³ – jak pisze Przyboś (zaliczając do tej kategorii dystychy *Droga do wieczności* oraz *Człowiek wiecznością*). Recepcja *Zdań i uwag* w wymiarze tylko moralizatorskim, dydaktycznym (jak chce tego między innymi Barbara Łazińska⁴⁴) zanadto ogranicza cel i trafność ich

⁴⁰ M. Kuziak, *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 185.

⁴¹ A. Witkowska, *Onirologia i oniromania*, „Teksty” 1973, nr 2, s. 48.

⁴² Zob. M. Burta, „Zdania i uwagi” – sztambuchowe osobliwości [w:] *Adam Mickiewicz. Dwa wieki kultury polskiej*, red. K. Maciąg, M. Stanisławski, Rzeszów 2007. Mesjańskim charakterem mistyki zajmowała się m.in. Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962, a także A. Sikora, *Posłannicy słowa...* i A. Walicki w książkach *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970 oraz *Mesjanizm Adama Mickiewicza...*

⁴³ J. Przyboś, *Czytając...*, s. 242–243.

⁴⁴ Zob. B. Łazińska, *Mistycyzm i dydaktyzm „Zdań i uwag”* [w:] *Mickiewicz mistyczny...*, s. 297–303.

treści. Cykl ten zawiera w sobie nie tylko ukute w lakonicznej formie przesłanie moralne, swoistą parenezę dotyczącą ekonomii zbawienia, ale jest też świetnym źródłem wiedzy o antropologii Mickiewicza (obrazem pomysłu poety na status podmiotu romantycznego) oraz przykładem reinterpretacji i uprawomocnienia teologicznych poszukiwań w świecie odczarowanym. Związana z mistyką teologia apofatyczna⁴⁵ na zasadzie analogii staje się dla autora *Dziadów* inspiracją do stworzenia apofatycznej antropologii.

* * *

Trójdzielna konstrukcja książki została skupiona wokół trzech głównych koncepcji: *homo capax*, *imago Dei* oraz *capax hominis*. Sformułowanie *homo capax Dei*, które służy za podstawowe narzędzie w rozpoznawaniu Mickiewiczowskiej antropologii, zapożyczam (choć przeformułuję i rozszerzam) z chrześcijańskiej nauki głoszącej, że człowiek jest „wychylony” ku transcendencji, a więc jest „otwarty” na Boga⁴⁶. Łączy się ona ściśle z ideą *imago Dei*, prezentującą człowieka jako obraz Boży. W takim ujęciu teologia i antropologia się uzupełniają – Bóg jest odpowiedzią na pytanie o człowieka, ale i człowiek – działający w świecie – jest odpowiedzią dla Boga. Rozważania poetyckie Mickiewicza prowadzą więc ostatecznie do koncepcji *Deus capax hominis* („Boga otwartego na człowieka”⁴⁷), akcentującej tak wyraźną w *Zdaniach i uwagach* synergię bożo-ludzką⁴⁸. Te trzy figury, służące za nośnik Mickiewiczowskiej antropologii i teologii, umożliwiają ukazanie religijnej intuicji poety, który łączy tradycję z jej nowym odczytaniem. Z Mickiewiczowskich założeń wyłania się koncepcja nowoczesnej religii – niepodatnej na wielkie narracje, lecz skupionej, uważnej, powracającej raczej do Cycerońskiego rozumienia

⁴⁵ O wschodnich inklinacjach Mickiewicza, a szczególnie o apofatyzmie, pisze H. Krukowska, *Mickiewicz i inspiracje wschodniochrześcijańskiego apofatyizmu* [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004. Badaczka apofatyzm wieszczą wyczytywała głównie w III cz. *Dziadów*, w której Bóg jawił się jako ukryty, milczący, tajemniczy i niepoznawalny.

⁴⁶ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 27–36, Poznań 1994, s. 21–24.

⁴⁷ A. Gesché, *Chrystus...*, s. 241–270.

⁴⁸ Jest to trop, który M. Piwińska zauważa w całym romantyzmie: „Dzieło stworzenia przechodzi w ludzkie ręce, pozostając jednak w rękach boskich”, też, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy* [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław 1971, s. 257.

słowa *relegere* – znaczącego „przejsć przez coś ponownie”, „ponownie odczytać”, „przemyśleć” (*re* – ‘ponownie’, *legere* – ‘czytać’), a biorącego swój rdzeń od *religiens*: „ostrożny”, „uważny”⁴⁹. Romantyzm – jeśli czytać go jako formację postsekularną – akceptuje konsekwencje sekularyzacji, przyjmuje efekt odczarowania świata, czyli jak chce Warchala: „upadek tradycyjnej religii tworzącej spójny system przekonań, praktyk, uczuć i języka”⁵⁰. Tak i Mickiewicz nie odrzuca projektu nowoczesności⁵¹ ani nawet samego odczarowania, które – jeśli poprowadzone do końca – ma moc rewelatorską, ujawniającą prawdziwą istotę religii.

Wieszcząc „trzeci wybuch chrześcijaństwa”⁵², poeta podkreśla zawarte w tej religii nowatorskie myślenie o człowieku i Bogu, dostrzega nieodkryte przez ówczesny Kościół twórcze i oryginalne idee chrystianizmu, które mogą stanowić remedium na świat pozbawiony ducha i sensu. Jednak nie o ponowne zaczarowywanie świata chodzi, lecz o przekroczenie dotychczasowych dychotomii światopoglądowych i tworzonych przez nie idoli pojęciowych. Autor *Dziadów* szuka trzeciej drogi – poza zideologizowanym światopoglądem oświeceniowym i poza tradycyjną zdogmatyzowaną religią⁵³. Sprzeciwia się racjonalistycznie zorientowanemu dyskursowi filozofii, występuje przeciwko „mędrkom”, filozofom niegodnym swego miana. W prelekcjach paryskich śledzi filozofię nowożytną, wypunktowując fałszywe w jego mniemaniu programy. Nawołuje, by powrócić do filozofii w jej źródłowym sensie, czyli do odważnego umiłowania mądrości, a nie bezpiecznego hołdowania systemom. Filozofia – jak ją pojmuje Mickiewicz – winna wskazywać na ciągłe otwarcie, konieczność

⁴⁹ Cycero, *O naturze bogów* [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, t. 2, s. 114. Co nie znaczy, że Mickiewicz nie baczy na Augustańskie rozumienie religii jako ponowne połączenie (*religare*).

⁵⁰ M. Warchala, *Romantyczne niepokoje*, debata „Aktualność romantyzmu”, „Kronos”, 5.02.2010, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275.676> [dostęp: 21.10.2014].

⁵¹ Związki romantyzmu z nowoczesnością szczegółowo wyłożyła A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność... oraz Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004. Wartą uwagi jest również książka *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009. O samego Mickiewicza i jego związki z nowoczesnością pyta M. Kuziak w artykule *Mickiewicz wobec nowoczesności* (zawartym w tomie *Romantyzm i nowoczesność*) oraz w książce *Inny Mickiewicz*, dostrzegając wcześniejsze intuicje takiego rozpoznania m.in. u P. Chmielowskiego czy u Z. Stefanowskiej.

⁵² Dz XI, s. 196.

⁵³ Tę ściśle romantyczną postawę zauważa i podobnie charakteryzuje M. Piwińska: „[...] nie wystarcza tłumaczenie świata w porządku związków przyczynowo-skutkowych (filozofia), ani tradycyjna chrześcijańska wizja świata – zachwiana już od Odrodzenia, podważona przez XVIII wiek i rewolucję”, też, *Bóg utracony...*, s. 256.

nieustannego przeprowadzania pracy odkrywczej. W swoim dążeniu do prawdy poeta dostrzega ślady innego niż proste *ratio* rozumu: otwartego, wrażliwego i twórczego. Takie intuicje prowadzą go do mistyki filozoficznej, która jest wyrazem romantycznej wiary w przemianę percepcji (gr. *mystikos* oznaczające tajemnicę pochodzi od słowa *myo* – ‘zamykać, mrużyć oczy’), i wiodą ku innemu niż racjonalistyczny sposobowi widzenia świata po odczarowaniu. Mistyka funkcjonuje tu bowiem nie tylko jako postawa religijna, lecz także jako inny sposób myślenia, jako dopełnienie redukcyjnej filozofii oświeceniowej, wzbogacanie *ratio* o *intuitio* (czyli często podejmowaną przez Mickiewicza koncepcję „drugiego wzroku”, „wzroku ducha”). Mistyka filozoficzna jawi się w tym ujęciu jako owa trzecia droga – pomiędzy filozofią oświeceniową a tradycyjną religijnością. Sprzyja bowiem pogłębieniu dyskursu filozoficznego o kategorii paradoksu i uczucia (intuicji) jako źródeł poznania. Hołduje wiedzy żywej i bezpośredniej, jest alternatywą dla skrajnego racjonalizmu i sposobem, który uczy rozumienia oraz czystego widzenia świata i człowieka. Daleko jej także do tradycyjnej religijności zbratanej z metafizycznymi pewnikami i dogmatami. Jest raczej wiarą „w ciemno”, wpatrywaniem się w ciche, ciemne, odczarowane niebo. Mistyka wzbogaca i przeformułowuje język religii – jej wymiar apofatyczny czyści pojęcia z idolatrii, uproszczonych pewników i oczywistości, a także prowadzi do rozszerzonego o koncepcję ikony namysłu nie tylko nad Bogiem, ale również nad człowiekiem.

Mickiewicz staje się mistagogiem, pedagogiem filozoficzno-mistycznym. Próbuje przez swoją twórczość wypowiedzieć doświadczenie prawdy, jednakże ściśle racjonalna teologia i antropologia nie mają narzędzi do ujęcia tego, co rozsądza język bazujący na dualizmie podmiotowo-przedmiotowym. Autor sięga więc po mistykę wraz z jej oryginalnym rezerwuarem pojęciowym, odkrywając nową możliwość wyrażania: paradoks oraz milczenie apofatyki. Poeta nie pisze więc traktatu filozoficznego, lecz tworzy epigramaty (styl *Zdań i uwag* jest skondensowany i bezosobowy⁵⁴), skupia język, by skłonić do medytacji i kontemplacji – nie przedstawia prawdy, lecz ją wypuszcza, tworząc osobliwy performatyw poetycki. Mickiewicz zrzuca się pretensji do autonomicznej twórczości, chowa autorskie ego za wersami czytanych przewodników duchowych, wysuwa treść na pierwszy plan. Zbiorek jest wszak wynikiem parafrazy mistycznych tekstów Ślązaka, Böhme’go oraz Saint-Martina, w których Mickiewicz mógł się duchowo i myślowo rozpoznać. Chodzi mu o prawdę, a ta nie znosi praw autorskich i zamykania

⁵⁴ Zauważa to także M. Burta, „Zdania i uwagi”..., s. 674–675.

Seria wydawnicza *Dissertationes Laudatissimae Universitas Gedanensis* została utworzona w celu wspierania osiągnięć młodych naukowców, nowo wypromowanych doktorów Uniwersytetu Gdańskiego. Składają się na nią prace doktorskie wyróżnione przez władze dziekańskie i rektorskie Uniwersytetu Gdańskiego. W ramach serii ukazują się książki z bardzo różnych dziedzin i o różnej tematyce, a łączy je wszystkie fakt, że autor każdej z nich jest laureatem Konkursu Prorektora ds. Nauki i Współpracy z Zagranicą Uniwersytetu Gdańskiego na dofinansowanie wydania wyróżniających się prac doktorskich w Wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego. Seria ta jest zatem wyrazem wsparcia młodych naukowców, a także docenienia często bardzo ciekawych badań prowadzonych przez nich na etapie drogi do uzyskania stopnia doktora nauk.



Wydawnictwo
Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-913-6