

Stanisław Makowski

Współczesność literacka w Prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza

Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza 25, 99-108

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stanisław Makowski

WSPÓŁCZESNOŚĆ LITERACKA W PRELEKCJACH PARYSKICH ADAMA MICKIEWICZA

Sto pięćdziesiąt lat temu, we wtorek, 22 grudnia 1840 r., o godzinie 13.45 Adam Mickiewicz, „ubrany jak co dzień”, rozpoczął w Collège de France wykłady poświęcone literaturom słowiańskim.

Głównym celem wykładów nie była jednakże historia literatury, ale próba wyjaśnienia istoty narodów słowiańskich oraz określenie ich misji dziejowej. Słowianie, jako narody historycznie młode, wkraczające dopiero na scenę polityczną, zostały – zdaniem Mickiewicza – powołane do zbudowania życia politycznego w Europie na zasadach etyki chrześcijańskiej (X, 396)¹, a zatem do swoistego uetycznienia polityki i uszczęśliwienia w ten sposób całej ludzkości.

Jednym ze źródeł, które mogły ujawnić istotę słowiańszczyzny oraz jej historyczne powołanie, miały być literatury słowiańskie. Mickiewicz był bowiem przekonany, że „to samo Objawienie, które prowadzi ludy, sprawia także postęp ich literatur” (XI, 21), że literatura rozwija się łącznie z historią i stopniowo objawia narodowi wiedzę o nim samym i o jego historycznym powołaniu, a tym samym ujawnia Boski plan dziejów: „opiewać [...] znaczy nie co innego, jak objawiać myśl Bożą spoczywającą na tej ziemi i na narodzie, do którego poeta należy” (XI, 29).

Przekonanie o progresywnym rozwoju literatury łączyło się w myśleniu wykładowcy z poczuciem naturalnego jej rozczłonowania na okresy, a także z wyraźną świadomością różnicy, jaka zachodzi między literaturą dawną i współczesną. Parokrotnie zatem usiłował Mickiewicz rozgraniczyć literacką przeszłość od współczesności. Jako podstawę takiego podziału przyjmował ważne dla narodowego losu wydarzenia historyczne oraz nasilanie się w literaturze pierwiastków rewelatorskich i profetycznych.

Współczesność literacką wiązał zatem z końcem dziejów politycznych narodów słowiańskich i pojawieniem się tzw. literatury natchnionej:

„prawdziwa literatura słowiańska, literatura narodowa i samoistna zaczyna się w czasach, kiedy kończą się dzieje polityczne Polski, Czech i starej Rusi, [...] dopiero na ostatniej karcie politycznych dziejów tych narodów znajdują się pierwsze zwrotki ich natchnionej poezji” (XI, 458).

Myślał tu przede wszystkim o współczesnej literaturze polskiej, która na le innych literatur słowiańskich wydawała mu się najbardziej „natchniona” i profetyczna. Myślał także o sobie jako rewelatorze i profecie, odslaniającym nieustannie mesjaniczne powołanie Polaków. Dlatego też cezurę między dawną a „tegodzesną” Polską dostrzegał w upadku państwowości Polskiej. Wówczas to bowiem rozpoczął się okres narodowego poniżenia, cierpień, zesłań i pielgrzymowania, okres, w którym życie polityczne narodu przeniosło się na emigrację, a także okres, zapowiadający zbliżanie się nowej epoki w życiu ludzkości. Jako zaś pierwszy utwór, który rozpoczyna literacką współczesność, wymieniał *Pieśń Legionów* (1798) Józefa Wybickiego:

„Sławna pieśń legionów poczyna się od wierszy, które otwierają historię współczesną:
Jeszcze Polska nie zginęła,
Kiedy my żyjemy.

Słowa te znaczą, że ludzie zachowujący w sobie to, co stanowi istotę narodowości polskiej, zdolni są przedłużyć byt ojczyzny niezależnie od wszelkich warunków politycznych i mogą dążyć do jego przywrócenia. To nam wyjaśnia zjawisko, [...] że polska idea ojczyzny nie jest związana z ideą ziemi” (X, 267).

Mazurek Dąbrowskiego otwierał zatem współczesność, ponieważ wyrażał zinterioryzowaną, oderwaną od pojęcia terytorium ideę narodu i skupiał wokół niej podobnie myślące jednostki w celu zrealizowania „posłannictwa narodu” (X, 294), a wreszcie był prorocstwem zapowiadającym zwycięski powrót legionistów do Polski, co – jak podkreślał poeta – rzeczywiście się spełniło (X, 322).

Rozpoczynając od tego utworu współczesność literacką, Mickiewicz – podobnie zresztą jak w przypadku historii – dostrzegał jej załączki już wcześniej. Widział je przede wszystkim w czasach konfederacji barskiej (1768 - 1772), która pierwsza stworzyła nawiązującą do pieśni ludowych poezję liryczną – a więc wzorzec „ton”, „wedle którego poezja liryczna będzie odtąd nastrojać swe pienia” (X, 196).

Drugie źródło współczesności odkrywał w wiązanych z czasami barskimi przepowiedniach Wernyhory i księdza Marka, które podobnie jak okolicznościową poezję barską, nadmiernie dowartościowywał: „ów ton liryczny – mówił – który ma otworzyć nową epokę, poczyna się objawieniem, wieszczbą” (X, 197). „Tych kilka wierszy zawiera w sobie zaród całej nowoczesnej literatury polskiej” (X, 199).

Jeszcze inny „zaród” współczesności dostrzegał w pamiętnikach kościuszkowskiego oficera-sybiraka Józefa Kopcia, które określał jako pierwszy przykład polskiej „literatury zsyłkowej”. Tu właśnie odkrywał „źródła owego głębokiego smutku, który pojawi się później w piśmiennictwie narodowym” (X, 284) oraz pierwszy w literaturze polskiej obraz Sybiru jako „piekła politycznego”, spełniającego w wieku XIX tę samą rolę, jaką w poezji średniowiecza spełniało piekło Dantego (X, 285). W losach zaś samego autora dostrzegał figurę następnych pokoleń Polaków (X, 301).

Charakteryzując utwory wcześniejsze, pośrednio – jak widać – charakteryzował także literaturę współczesną jako twórczość emigracyjną, profetyczną, mesjanistyczną, natchnioną, spontaniczną, wyzwoloną z obcych duchowi polskiemu przepi-

sów poetyk klasycznych. I tych właściwości, często na siłę, poszukiwał w każdym przywoływanym w wykładach utworze współczesnym. Według tych też kryteriów dobierał i oceniał szeroko rozumiane piśmiennictwo współczesne, w tym również filozoficzno-religijne z *Biesiadą* Andrzeja Towiańskiego włącznie.

W Mickiewiczowskim obrazie literatury współczesnej brakowało formalnie utworów samego Mickiewicza. Raz jeden – i to na zasadzie wyjątku – przytoczył poeta fragment III części *Dziadów*, aby proroctwem ks. Piotra wesprzeć informację o pojawieniu się na emigracji „męża bożego” (XI, 507). Była to jednakże nieobecność pozorna. W rzeczywistości bowiem własną twórczość interpretował wykładowca pośrednio przy omawianiu innych poetów – zwłaszcza Stefana Garczyńskiego i Zygmunta Krasieńskiego – oraz traktował ją jako wzorzec profetycznej literatury współczesnej. O sobie myślał także, kiedy formułował współczesną koncepcję poezji-czynu i koncepcję współczesnego poety-proroka. Ponadto wpisywał nieustannie w wykłady całą swoją, wyrastającą z wcześniejszych dokonań literackich, towianistyczną osobowość intelektualną, a ich wygłaszanie traktował jako najbardziej funkcjonalną formę uprawiania literatury.

W Prelekcjach zabrakło jedynie informacji o dziełach Juliusza Słowackiego. Poza dwiema enigmatycznymi wzmiankami – o *Anhellim* (X, 285) i *Beniowskim* (X, 201) – Mickiewicz pozostawiał tego poetę poza obrębem swoich rozważań. Przedgenyjski Słowacki, jako znakomity kreationista, nie poddawał się bowiem żadnym interpretacjom profetyczno-mesjanistycznym. Nie znalazł się więc w wykładach dlatego, ponieważ nie mieścił się w Mickiewiczowskiej koncepcji poety-rewelatora i poezji-objawienia.

*

Prezentowanie literatury współczesnej rozpoczął Mickiewicz od poezji legionowej i osobowości twórczej Juliana U. Niemcewicza, który przeczuwał już i wyobrażał „Polskę na emigracji” (X, 262, 267). Koncentrując się na ogół na cytowaniu i komentowaniu wybranych utworów, formułował także mimochodem interesujące charakterystyki ogólne, jak np. tę, dotyczącą piśmiennictwa polskiego przed rokiem 1830:

„W dziedzinie politycznej – mówił – była to walka z rządem, walka z cenzurą. Pisarze zdobywali poczytność dzięki nieuchwytnym napomknieniom, które publiczność umiała zrozumieć; chronili się niekiedy przed srogim uciskiem cenzury za pomocą wielokropków, dużych liter, czcionek drobniejszych i znaków pisarskich. Tak np. drukowano zawsze wyraz przeszłość dużymi literami, aby przypomnieć świetną przeszłość kraju, kursywą oznaczano przyszłość, natomiast starano się ledwie dostrzegalnym czynić wyraz terażniejszość; pisząc o Francji i krajach Zachodu, stawiano wykrzykniki, a pisząc o zamysłach i celach rządu – pytajniki (X, 365).

Ówczesną walkę romantyków z klasykami przedstawiał z aktualnej perspektywy następująco:

„Ta reforma literacka jest gruntowniejsza, głębsza od reformy, jakiej próbowano w polityce. [...] nowa literatura, obalając szkołę dawną, nie spuszczała się na wynik głosowania mas, choć była pewna, że kiedyś otrzyma ich poparcie. [...] Tym więc, co stanowi początek literatury ostatniej doby, jest owo odwołanie się do geniuszu, do natchnienia, to, co nazwalimy mesjanizmem” (XI, 53).

Inną interesującą uwagę było podkreślenie rozdzielenia się w wieku XIX literatury polskiej na zachowawczą, krajową i progresywną, emigracyjną:

„Polska obecnie rozdwa się [...]. W kraju wszyscy ludzie światli [...] usiłują zachować Polskę starodawną. [...] wszystkie żywioły mające w sobie przyszłość, zdolne do czynu, słuchające natchnienia szukały ojczyzny gdzie indziej; [...] Dusza Polski przebywa odtąd na obczyźnie” (X, 267).

Pierwsze przejawy narodowego mesjanizmu dostrzegł w późnej twórczości Kazimierza Brodzińskiego, a przede wszystkim w dziełach emigracyjnego uczonego Józefa Marii Hoene-Wrońskiego.

W krajowej literaturze przed rokiem 1830 – podobnie jak Aleksander Tyszyński i Michał Grabowski – wyodrębnił dwie szkoły literackie: litewską i ukraińską. Rola i zasługa tych szkół polegała – zdaniem wykładowcy – na tym, że szkoła litewska jako pierwsza wprowadziła do literatury świat duchów i filozofię chrześcijańską, „aby ukazać ukryte sprężyny wszystkiego, co dzieje się na ziemi” (X, 374). Szkoła ukraińska natomiast

„nie idzie tak daleko jak litewska, jednakże przyjmuje nieustanny wpływ świata niewidomego na widomy. [...] nie szuka już swych bohaterów pomiędzy mężami politycznymi, sławi niektórych wodzów ludu. [...] jest to literatura wybitnie ludowa” (X, 375).

Przedstawiciele szkoły litewskiej Mickiewicz nie wymieniał, bo musiałby wyłączenie i wprost mówić o sobie. Zajął się więc bliżej szkołą ukraińską i jako jej reprezentantów, a równocześnie „najślawniejszych pisarzy doby” wymienił Józefa Bohdana Zaleskiego i Seweryna Goszczyńskiego. Jako zaś „przewodnika nowej literatury” – Antoniego Malczewskiego.

„Zaleski – mówił – zamykał poezję słowiańską [...] ognistą racą, która rozświetliła wszystkie jej barwy i odcienie. Goszczyński zaś jak gdyby podłożył ogień pod starodawny gmach poezji. [...] Z narodową poezją polską Goszczyński złączy się na drodze polityki, Zaleski zaś zetknie się z nią w dziedzinie religijnej” (XI, 54).

Obydwaj więc, jak widać, nie mogli uchodzić za typowych poetów współczesnych, czyli poetów-proroków. Zaleski był zanadto sztukmistrzem, a Goszczyński burzycielem. Pierwiastki mesjanistycznej narodowości – zdaniem wykładowcy – doszły dopiero do głosu w powstańczym czynie Goszczyńskiego oraz w twórczości religijnej Zaleskiego.

Z kolei nieco wyższą ocenę Malczewskiego budował Mickiewicz na dostrzeganej w jego dziele chrześcijańskiej, antybyronowskiej konstrukcji losu ludzkiego (Miecznik, Maria) oraz na ofiarniczej postawie bohaterki. Malczewski – zdaniem wykładowcy – stworzył po raz pierwszy w literaturze ideał kobiety polskiej,

który w praktyce zrealizował się w czasie powstania listopadowego w osobach Emilii Plater i Klaudyny Potockiej (X, 378 - 380).

*

Za typowego i największego twórcę doby współczesnej uznał Mickiewicz Stefana Garczyńskiego i jego „najbardziej filozoficzny utwór, jaki istnieje w językach słowiańskich” (X, 382) *Wacława dzieje* (1832). Bohater tego utworu, typowy – zdaniem Mickiewicza – Polak cierpiący, poszukuje „tajemnicy istnienia i celów człowieka” (X, 393). Odrzuciwszy świat, religię i filozofię,

„zmuszony jest wejść w siebie samego [...] odzywa się do swego geniuszu, do swego jestestwa wewnętrznego, które jako emanacja Boga powinno odsłonić tajemnicę przeznaczenia. [...] Jest to myśl zasadnicza poematu, a zarazem kamień węgielny filozofii słowiańskiej” (X, 387).

Miarą wielkości Garczyńskiego była ponadto, zdaniem Mickiewicza, idea czynu, a przede wszystkim rozprawa z rozumem. „Rozum potężny”, Hegłowski, okazuje się upiornym „złym duchem”, niszczącym istotę człowieka. Dlatego też ratunkiem z beznadziei i zwątpień staje się dla bohatera zejście „z wyniosłych a chłodnych krain rozumu” pomiędzy lud, w którego charakterze i uczuciach znajdują się „znaki prawdziwego życia, a życie nie może mieć innego źródła jak prawdę” (X, 394). Zagłębiając istotę ludu, Wacław „odnajduje ideę Boga w największym z jego twórców: w narodowości” (X, 396), a w czynnym działaniu, w służeniu idei narodowości „rozwiązanie wszystkich zagadnień” (X, 404).

Garczyńskiego przedstawiał zatem Mickiewicz jako twórcę, który „przychodzi z posłannictwem” rozwinięcia idei narodowości (X, 406), jako rzecznika czynu, pozwalającego na usunięcie antynomii między myślą i uczuciem, rozumem i zapałem, a wreszcie jako poetę wieszczącego nadejście nowej epoki (X, 424). Dlatego też twierdził że „ze wszystkich poetów [...] Garczyński jest najbardziej polskim” (X, 407). W jego dziele odnalazł bowiem przykład literatury współczesnej (XI, 10), który wyraża istotę polskiej historii i charakteru Polaków (XI, 433, 493), demaskuje czcżą doktrynalność Kościoła (XI, 393) i pustkę dotychczasowej filozofii (XI, 470), stanowi aktywistyczny nurt polskiej myśli współczesnej (XI, 16), mówi o konieczności realizacji poezji w życiu, o nadaniu „słowu ciała” (XI, 399, 405, 414), a w sumie daje silny impuls do działania, a więc „rozkaz i siłę z rozkazem” (XI, 196).

Utwór Garczyńskiego traktował też jako swego rodzaju pseudonim własnego dzieła². Mówiąc o *Wacława dziejach*, mówił właściwie o własnych *Dziadach* cz. III, a mesjaniczne idee tych utworów rozwijał i transponował nieustannie na język wykładów³.

*

Więcej czasu i miejsca niż Garczyńskiemu poświęcił Mickiewicz Zygmuntowi Krasińskiemu jako autorowi *Nie-Boskiej komedii* (1835), *Trzech myśli Ligenzy* (1840, XI, 361 - 366) i *Przedświtu* (1843, XI, 375).

W Krasińskim dostrzegaliśmy drugiego po Garczyńskim współczesnego poetę, ale poetę o ograniczonej i niejednokrotnie zafałszowanej wizji świata. Głównym przedmiotem swoich wywodów uczynił *Nie-Boską*, traktowaną jako proroczą wizję nadchodzącej przyszłości (XI, 61) oraz obraz walki „przeszłości” z rodzącą się w jej łonie „przyszłością” (XI, 62). Interpretował ten dramat w kategoriach symboliczno-alegorycznych nie tylko ze względu na symbolizm większości motywów i scen, ale przede wszystkim dlatego, że „sporne kwestie filozoficzne, literackie, społeczne stają tu przed nami wcielone w osoby” (XI, 91), zaś starcie się dwu obozów stanowi figurę całej historii, w której „walka [...] trwa od początku społeczeństw, a stronnictwa walczące zmieniają tylko kształt i hasła” (XI, 101). „Pomysł – mówił dalej – by stawić w obliczu siebie dwa systematy wcielone w osoby, jest naprawdę oryginalny i wspaniały. Rzeczywiście, walka duchów zawsze wyprzedza starcie orężne” (XI, 102).

Symboliczność traktował więc Mickiewicz jako najlepszy sposób ujawniania tego, co dzieje się w świecie ducha, a potem znajduje wyraz w rzeczywistej historii. Z akceptacją mówił zatem o „wielkim poetyckim zmyśle proroczym autora” (XI, 112).

Mimo przekonania o ograniczeniach objawianego tu mesjanizmu walczących grup społecznych, mimo przekonania o nienarodowym charakterze głównych bohaterów (XI, 89, 88), a także braku kolorytu narodowego (XI, 62), Mickiewicz traktował jednak Krasińskiego jako wyraziciela idei narodowości. Dostrzegaliśmy ją przede wszystkim w profetyzmie jego utworów oraz „właściwym” rozumieniu istoty poezji. Jako więc przykład ilustrujący jak współcześni Polacy (tj. sam Mickiewicz!) pojmują poezję, czyli „ideę słowa” (XI, 410), przytoczył wstęp do części I *Nie-Boskiej*, aby pokazać, że „poezja nie jest kunsztem, nie jest rozrywką”, ale „natchnieniem wielkiej wagi”, które należy „nosić w głębi ducha” i zachować „wszystkie siły na działanie zamiast na słowa”, bo „słowo napisane dowodzi niemocy czynu” (XI, 23), zaś uzewnętrznione staje się pobudzającą do czynu „energiją” (XI, 410).

Mówiąc o Krasińskim, mówił więc Mickiewicz znowu o sobie, dokonywał własnej wykładni pojęcia poezji jako idei, którą należy realizować w czynie, wprowadzającym „coś z Boga w każdą cząstkę świata”, nie zaś w słowie artystycznym. „Do życia i walki – pouczał – jest przeznaczona poezja nowej epoki”. Dlatego też wyżej stawiał Krasińskiego, „który sądzi się być powołanym do walki”, niż Puszkina pojmującego poezję jedynie jako „dźwięki słodkie i modlitwę”. W tym zakresie traktował wyraźnie Krasińskiego jako następcę Garczyńskiego (XI, 32).

W charakterystyce dramatu Krasińskiego Mickiewicz podejmował problematykę poezji, poety, a także – na siłę – narodowości i mesjanizmu przede wszystkim po to, aby wydobyć istotne dla własnego rozumienia „narodowości” wątki Krasińskiego i przeprowadzić z nim zasadniczą polemikę, wykazać jego „fałsze” w tym zakresie i stworzyć pretekst do wyłożenia własnej nauki o poecie jako rewelatorze, o poezji jako czynie, o jednostkach wybranych do wypełnienia woli Opatrzności (XI, 59), o „mocy” każdego ducha do „podniesienia się wyżej” (XI, 84), o historycznym cierpieniu narodu jako znamieniu jego mesjanicznego powołania, o misji Polaków-

-Słowian do „utworzenia rządu zupełnie nowego w dziejach ludzkości” (XI, 111), który zastąpi zbudowane na nienawiści i rozumie rządu despotyzmu itd.

Rozważania o *Nie-Boskiej* zamykał wykładnią istoty sztuki i przedstawieniem wzorca „prawdziwego” dramatu słowiańskiego:

„Dramat jest najsilniejszą realizacją artystyczną poezji. Dramat zapowiada niemal zawsze kres jednej, a początek innej epoki. [...] W dramacie poezja przechodzi w działanie wobec widzów. [...] Przeznaczeniem tej sztuki jest pobudzać, a raczej [...] zniewalać do działania duchy opieszałe” (XI, 116 - 117).

Tak rozumiany dramat słowiański winien zatem zespolić „wszystkie żywyły poezji narodowej” – „od piosenki po epopeję” (XI, 119, 120), „powinien nadto przенosić nas w świat nadprzyrodzony” (XI 119), gdyż – jak zauważył już wcześniej – „sztuka jest jednym z ogniw łączących ludzkość ze światem niewidomy” (XI, 35).

Zapowiedź takiego dramatu dostrzegał już w *Borysie Godunowie* Puszkina, *Tragedii Obilić* Milutinovića i w *Nie-Boskiej*. Ale zestawienie to kończył uwagą odnoszącą się tylko pozornie do utworu Krasińskiego:

„Polski dramat wznosi się wyżej; jest bardziej narodowy, a razem bardziej słowiański. Naprzód pierwiastek cudowny, świat nadprzyrodzony jest tu nie tylko poetycki i w duchu gminnym, ale już ujęty według pojęć rozwiniętych przez nasz wiek. Podobnie w sferze ziemskiej dramat porusza wszystkie zagadnienia nurtujące plemię słowiańskie; dlatego też nie jest to utwór jedynie narodowy; i on wprowadza chór duchów niższych, istne święto Dziadów, i zamyka się prorocstwem” (XI, 121 - 122).

Okazuje się więc, że zbliżoną do ideału realizację współczesnego dramatu dostrzegał Mickiewicz nie tyle w *Nie-Boskiej*, co we własnych, zbudowanych na ludowym obrzędzie *Dziadach*, które tutaj pośrednio, jak widać, interpretował. Nic zatem dziwnego, że wobec *Nie-Boskiej* dystansował się raz po raz polemicznie jako do przejawu „mesjanizmu fałszywego” (XI, 61)⁴. Traktował ją bowiem w dużej mierze funkcjonalnie: przy okazji jej charakterystyki wykladał własne koncepcje filozoficzne i estetyczne, wynikające z dotychczasowych, ale wzbogaconych już o idee towianizmu, własnych utworów i przemyśleń.

*

Traktując całe piśmiennictwo jako sposób ujawniania się w słowie tajemnicy narodu i jego powołania, czynił Mickiewicz na koniec przedmiotem swoich wykładów również dzieła filozoficzne i religijne.

Spośród współczesnych publikacji wysunął na czoło zapomnianą dziś rozprawę Antoniego Bukatego *Polska w apostazji i apoteozie* (1842), w której autor „uznaje chrześcijaństwo za akt boski” (X, 398) i ujawnia powierzone przez Opatrzność rodowi słowiańskiemu (tj. Polakom) posłannictwo: „wprowadzić chrześcijaństwo w politykę”, tzn. „zawarować narodom prawo życia, rozwijania się i istnienia” (X, 399).

Dlatego też przedmiotem krytyki wykładowcy stał się wybitniejszy od Bukatego Bronisław Trentowski, który rozminął się z filozofią słowiańską, popadł „w niewolę myśli niemieckiej” (XI, 150) i „usiłuje zbliżyć i zjednoczyć dwa systematy, Hegla i Schellinga” (XI, 154 - 155). Pozytywna w nauce Trentowskiego okazała się jedynie „dążność praktyczna. On pierwszy stosuje filozofię do polityki i etyki” (XI, 160). Generalnie jednak Trentowski nie może być uważany za filozofa słowiańskiego, bo nawet jego pozytywne pomysły okazały się historycznie spóźnione.

W dużej mierze za „Słowianina wynarodowionego” uważał Mickiewicz również Augusta Cieszkowskiego, w którym jednakże dostrzegał bezwiedny „pierwiastek życia”, wiążący go z myślą słowiańską. Tym pierwiastkiem miała być m.in. nauka o konieczności czynu. W sumie bowiem, według nauki Cieszkowskiego „chodzi teraz [...] o to, by [...] popchnąć ducha [...] do zdobycia świata dla ducha przez ducha i czerpiąc siłę z ducha” (XI, 174 - 175), a to jest właśnie istota filozofii słowiańskiej.

W tej mesjanistycznej perspektywie na czołowego filozofa polskiego – obok Bukatego – wyrastał w wykładach równie zapomniany dziś religijny publicysta Ludwik Królikowski, głoszący konieczność zbudowania nowego Kościoła na zasadach ewangelicznych. Odkrywczość Królikowskiego polegała, zdaniem Mickiewicza, na tym, iż naucza on, „że każdy człowiek posiada w głębi swej świadomości zaród boży. Zaród ten, który nazywa się Duchem świętym, może się rozwijać” poprzez postawę ofiarniczą i pokutną (XI, 189). W związku z tym Mickiewicz dopowiadał: „Istotnie, aby opuścić szczebel niższy i podnieść się na drabinie życia duchowego, trzeba najpierw nabrać odrazy do owego niższego szczebla, oderwać się od niego” (XI, 190). Zdanie to wskazuje, że profesor referował zarówno Królikowskiego jak i wykladał przy okazji własną, towianistyczną naukę o możliwościach i konieczności doskonalenia się duchów. Wysoko także oceniał naukę Królikowskiego o konieczności czynu, czyli o zbudowaniu nowego „społeczeństwa”, „nowego Kościoła” na ewangelicznych zasadach braterstwa (XI, 193).

Mickiewicz traktował zatem Królikowskiego jako teoretyka i proroka nowej epoki, którą od dawna nazywa się „trzecim wybuchem chrześcijaństwa”, co „jak błyskawica idzie od wschodu na zachód i ujrzy je wszelkie oko” (XI, 196). Współczesna filozofia i publicystyka stwarzały więc znowu Mickiewiczowi dogodną okazję do wykładania własnej, towianistycznej filozofii człowieka i historii.

Rozpoczynając w grudniu 1843 r. czwarty kurs prelekcji, wykładowca dawał wyraz przekonaniu, że dotychczasowa literatura i filozofia nie przyniosły jednak pełnego objawienia prawdy. Wcześniej zaś twierdził, że „wszystkie płody poetyckie i filozoficzne naszych czasów można zaliczyć do przejawów mesjanizmu fałszywego” (XI, 61). Nie widział zatem potrzeby dalszego ich objaśniania. W centrum swoich zainteresowań umieścił więc jedynie świeżo ogłoszony „najwyższy z płodów polskich” (XI, 466), czyli *Biesiadę* (1842) Andrzeja Towiańskiego. Tylko ten jeden utwór, zdaniem Mickiewicza, ujawniał poszukiwaną przez współczesnych tajemnicę i dlatego poeta potraktował go w swoich wykładach jako tekst sakralny. Tekst taki nie mógł być oczywiście poddany identycznym lekturom i interpretacjom jak prezentowane

dotychczas „zwyczajne dzieła” (XI, 342). W tej sytuacji Mickiewicz sygnalizował zaledwie istnienie tego utworu i czynił go jedynie „osnową” własnego kursu (XI, 335). Był bowiem przekonany, że w przededniu zbliżającej się nowej epoki chrześcijaństwa „świat w milczeniu oczekuje hasła z góry”, gdyż „tylko taka cisza może przygotować ludzi dobrej woli do przemyślenia i przyjęcia prawd najwyższych” (XI, 422). Publiczne komentowanie tekstów sakralnych było więc również w tej sytuacji zbyteczne. Każdy bowiem powinien je czytać i przyjmować w intymnej ciszy i skupieniu. „Pojmiecie zatem Panowie – mówił – czemu nie odczytałem tutaj wersetów *Biesiady* i poprzestałem na ich wskazaniu. Oby duch, który je napisał, czuwał nad tymi, co je będą czytali” (XI, 422). W praktyce ograniczył się zatem do przytoczenia z *Biesiady* jedynie dwu enigmatycznych wyrażenia, mówiących o objawieniu się „Sprawy Świętej” na ziemi francuskiej (XI, 383, 466).

Traktując *Biesiadę* jako duchową i intelektualną inspirację, rozwijał Mickiewicz przez ostatnie dwa semestry podstawowe pojęcia własnej nauki towianistycznej, a więc kategorię ducha indywidualnego i narodowego, zasady metempsychozy i „obcowania duchów” ze sobą, zasady kontaktowania się ducha z „niebem” i „naturą”, sposoby objawiania się ducha w sztuce, konieczność łączenia się duchów w nowe „kościółki-narodowości” (XI, 395); nieustannie zwiastował zbliżanie się nowej epoki, wyjaśniał rolę wybitnych jednostek w dziejach ludzkości (zwłaszcza Napoleona I), uzasadniał pojawienie się nowych proroków-reweleratorów, wśród których dostrzegał wyraźnie również siebie (XI, 453), zapowiadał otwierającego „bramy nowej epoki” tajemniczego męża przeznaczenia, którego identyfikował z autorem *Biesiady*.

W rezultacie w czasie ostatniego wykładu we wtorek 28 maja 1844 r. doprowadził do realizacji zasad towianizmu w życiu, czyli do tzw. „biesiady duchów”, tj. do wytworzenia swoistej „unii” duchowej między zebranymi, nazywanej „komunią nowego zakonu”, która umożliwiała intuicyjne rozpoznanie i przyjęcie głoszonej przez Towiańskiego Sprawy Bożej. I dopiero w takiej sytuacji zdecydował się na odczytanie dwu spośród trzech zamykających *Biesiadę* toastów, w których ujawniał publicznie „Najświętszą Sprawę Ducha w formie ziemskiej” oraz składał hołd Napoleonowi jako poprzednikowi towiańczyków.

W sumie ostatnie wykłady miały uprzytomnić słuchaczom, że dokonało się nowe, tym razem całkowite i prawdziwe objawienie misji dziejowej „ludu Słowa Bożego”, tj. Polaków-Słowian, że pojawił się przeczuwany przez wielu poetów i myślicieli nowy mesjasz, że kończy się współczesność, a rozpoczyna następna epoka chrześcijaństwa, epoka wcielania idei chrześcijańskich w życie. Tak więc Mickiewicz „z katedry francuskiej ogłosił manifest ducha”⁵. I ku takiemu właśnie finałowi zmierzały dość konsekwentnie jego wysiłki jako wykładowcy.

Zinterpretowana towianistycznie współczesność literacka – wraz z jej najwybitniejszym przedstawicielem, tj. samym poetą-profesorem – stanowiła nie tylko naturalne zamknięcie prawie czteroletniego cyklu wykładów, ale przede wszystkim szczyt i miernik dotychczasowych dokonań literackich całej słowiańszczyzny.

W mniemaniu Mickiewicza polska literatura współczesna okazywała się najbardziej rewelatorska i profetyczna, najpełniej ujawniała bowiem istotę jednostki i narodu oraz ich dziejowe powołanie. Z perspektywy tak właśnie rozumianej współczesności formułował też wykładowca swoją teorię dzieła jako rewelacji myśli Bożej i procesu literackiego jako narastającego ciągu objawień cząstkowych. Wartościował też jakość, zakres i znaczenie tych objawień dla współczesności:

„Żadnemu z poetów nie było dane stworzyć pełnego kształtu przyszłości; ale pomału odgadują oni ten kształt, wyrażają coraz lepiej dążenia swych ludów, wszystkimi tedy siłami przyzywają przyszłość. Taki jest pochod, taka dążność poezji czeskiej, polskiej i rosyjskiej” (XI, 35 - 36).

Przyjmując rolę medium i wyznawcy nowego objawienia, traktował Mickiewicz również literaturę współczesną jako zjawisko odchodzące w przeszłość. W rozpoczynającym się – zgodnie z nauką Towiańskiego⁶ – w 1844 r. „nowym periodzie” ludzkości piśmiennictwo miało okazać się zbędne dlatego, że wszyscy ludzie mieli stać się wówczas królami i kapłanami (XI, 194), tj. osiągnąć najwyższy stopień samowiedzy i doskonałości. Odkrywane intuicyjnie prawdy metafizyczne miały być więc od razu realizowane w życiu bez pośrednictwa słowa pisanego. Przekonanie takie ujawnił Mickiewicz zresztą już wcześniej, kiedy w grudniu 1842 r. mówił:

„Są epoki artystyczne, kiedy siła twórcza jawi się przede wszystkim w obrazach, w słowach. Są też epoki, kiedy ta siła władająca ludźmi ma za zadanie wstrząsnąć masami. Otóż ludy słowiańskie wstępują najwidoczniej w taką epokę” (XI, 35).

Ostatnie wykłady poety sygnalizowały więc także koniec politycznej i literackiej współczesności. Były też naturalnym zamknięciem tego, co Mickiewicz o współczesności tej zamierzał powiedzieć. Ich kontynuacja okazywała się zatem niepotrzebna i wręcz niemożliwa⁷. Po publicznym objawieniu zasad towianizmu dalsze mówienie o nich, a tym bardziej pisanie traciło sens. Teraz bowiem miało nastąpić wcielanie treści objawienia w czyn, a więc wyłącznie działanie, życie poezją.

Przypisy

¹ Odwołania do wykładów lokalizowano, oznaczając cyfrą rzymską tom, a arabską stroną wydania jubileuszowego *Dzieł*, Warszawa 1955.

² Z. Stefanowska, *Próba zdrowego rozumu*, Warszawa 1976, s. 122 - 123.

³ W. Weintraub, *Poeta i prorok*. Warszawa 1982, s. 395.

⁴ Tamże, s. 374 - 375.

⁵ S. Pigoń „*Biesiada*” A. Towiańskiego i jej komentarz w IV kursie „*Prelekcji paryskich*” A. Mickiewicza. Warszawa 1914, s. 27.

⁶ W *Biesiadzie* Towiański twierdził, iż „Bóg po spełnieniu dwóch tysięcy księżycowych, niebieskich Roków tak silnie zrobił Upomnienie się o marnotrawiący się Dar Łaski”, że po tym upomnieniu „Berło i kierunek Ziemi Światła Kolumna trzymać będzie”. Księżycowy rok 2000 przypadał w roku 1843. W roku następnym miała więc rozpocząć się era odrodzenia ludzkości, tj. panowania „światłej kolumny duchów” – zob. A. Towiański, *Wybór pism i nauk*. Oprac. S. Pigoń. Kraków 1922, s. 60 - 61.

⁷ Jako konkluzję, szczyt i zamknięcie dzieła zinterpretował kurs czwarty wykładów S. Pigoń w rozprawie „*Biesiada*” A. Towiańskiego..., s. 27.