

Ewa Hoffmann-Piotrowska

O mistyce Mickiewicza: refleksje po konferencji "Mickiewicz mistyczny"

Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza 40, 9-16

2005

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.

Ewa Hoffmann-Piotrowska

O MISTYCE MICKIEWICZA REFLEKSJE PO KONFERENCJI *MICKIEWICZ MISTYCZNY*

Lucjan Siemieński, ogłaszając w 1871 roku broszurę pod znamienym tytułem *Religijność i mistyka w życiu i poezjach Adama Mickiewicza*, napisał w niej, że charakterystycznym „odcieniem duchowym” poetycznego „geniuszu” Adama Mickiewicza był zastanawiający „pociąg do komunikowania się ze światem duchów” zdradzający „mistyczne usposobienie” wieszczka. Wedle Siemieńskiego (skądinąd znawcy i tłumacza mistyków), Mickiewicz mistycyzm ów wyrażać miał „nie już w skończonym i obmyślonym systemie, lecz w poetycznych rzutach [...]”. Te właśnie „poetyczne rzuty” zabarwione mistycznie służyły Siemieńskiemu za stosowne argumenty w orzekaniu o nieprzeciętnej osobowości religijnej, a zarazem i o konfesyjności autora *Dziadów*.

Siemieński, mimo pewnej anachroniczności wywodu, podejmuje trud interesującego zestawienia, porównując mistyczny geniusz Mickiewicza z przypadkami innych „prawdziwych”, jak pisze, mistyków chrześcijańskich. Widzi między nimi pokrewieństwo, które Bergson dookreśli po latach jako ponadczasową „osobowość mistyczną”. Pokrewieństwo to zauważył także polski filozof, psycholog i mistyk Jan Władysław Dawid, w jednym szeregu stawiając świętych: Franciszka z Asyżu, Teresę z Ávila, św. Jana od Krzyża i... Adama Mickiewicza¹.

Czy rzeczywiście orzeczenia badaczy z przełomu XIX i XX wieku o mistyczności Mickiewicza wytrzymują próbę czasu? Czy ich intuicja nie wymaga naukowej weryfikacji po latach, kiedy o duchowym usposobieniu poety mówiło się niewiele albo w anachronicznych już dziś kategoriach orzekania o jego prawdziwości doktrynalnej? Oczywiście od czasu, kiedy Wiktor Weintraub w 1957 roku zarzucał badaczom, że „nie wiedząc, co zrobić z mistyką Mickiewicza, obchodzą ją ostrożnie na palcach, [i] przymykają na nią oczy”² minęło wiele lat, ale problem, „czy Mickiewicz rzeczywiście mistykiem był” i cóż to znaczy dla badaczy i miłośników autora *Widzenia*, pozostał nadal aktualny.

Aktualność i ważkość tego problemu udowodniła zorganizowana na Uniwersytecie Warszawskim konferencja pod znamienym tytułem *Mickiewicz mistyczny* (październik 2004 roku). Wydaje się, że otworzyła ona pole do nowych badań nad twórczością i życiem wewnętrznym poety, ukazując przede wszystkim możliwość czytania jego utworów (w tym także i biografii twórcy *Dziadów* traktowanej jako swoisty tekst) w kontekście ustaleń religioznawców, filozofów religii, psychologów. Dzieło mistyka ma bowiem charakter całościowy, sprzęgający słowo i czyn, całe jest jednym wielkim tekstem, wielką artykulacją doświadczenia wewnętrznego, dlatego domaga się interdyscyplinarnego podejścia, wyjścia poza samą, wąsko pojmowaną, rzeczywistość tekstu literackiego. Podejście takie, co rozumiały, może budzić niepokój historyka literatury przygotowanego do badania przede wszystkim form ekspresji werbalnej. Tymczasem ekspresje mistyków mają często charakter pozajęzykowy, a w skrajnych przypadkach realizują się nawet, paradoksalnie, w milczeniu.

Żeby mówić o mistyce Mickiewicza, należy przyjąć (czego wielu badaczy zresztą nie robi, odwołując się tym samym do potocznego wyobrażenia o tym, czym jest mistyka i mistycyzm) pewną definicję tego pojęcia. Pomocne w doprecyzowaniu, czym ona jest w odniesieniu do Mickiewicza, wydają się ustalenia traktujące mistykę przede wszystkim jako określoną postawę wobec świata wynikającą z niezwykłego doznania łączności z transcendencją (w przypadku poety transcendencją osobową). W takim przypadku wizja rzeczywistości, koncepcja literatury i jej realizacje, a także działania w świecie doczesnym winny być warunkowane odniesieniem do Absolutu, uznaniem, że rzeczywistość ma charakter znakowy, domaga się odczytań i komentarzy.

Takim najbardziej namacalnym dowodem obecności transcendencji są oczywiście określone typy przeżyć i wyobrażeń deklarowane i opisywane przez mistyka, nieweryfikowalne zazwyczaj badawczo, które trudno udokumentować i uzasadnić. Przy czym należy zdać sobie sprawę z tego, że stan tzw. ekstazy religijnej wcale nie jest dla mistyka doświadczeniem najistotniejszym, choć najczęściej przywoływany bywa przy orzekaniu o czyichś związkach z mistyką. Dokumentem takich związków poety z transcendencją mogą być *Słowa Panny* czy *Słowa Chrystusa*. Dokumentem objawienia – oczywiście wiersz *Widzenie* – lecz także, jak udowodniali referenci podczas sesji o Mickiewiczu, teksty pozornie dalekie od mistyki takie jak *Sonety krymskie* czy *Pan Tadeusz*³. Wydaje się zatem, że orzekanie o tym, czy i jak Mickiewicz „był mistykiem” zależy przede wszystkim od deklarowanej przez badaczy koncepcji mistyki.

Twórczość i biografia Mickiewicza przekonują, że kontekstem dla jego dzieła jest mistyka o charakterze religijnym. Najbardziej znamienne dla tego typu doświadczenia jest niezwykle poczucie obecności Absolutu, „wejście” w Boga,

szczególna z Nim relacja, umożliwiająca zmianę postawy poznawczej człowieka, wyjście poza granicę ludzkiej wiedzy. Z filozoficznej perspektywy to właśnie doświadczenie poznawcze mistyka jest szczególnie interesujące. Irracjonalizm mistyków związany jest z odkryciem nowych dróg poznania, bliskich zresztą epistemologicznym drogom romantyków. Poprzez intuicję, czucie, cierpienia i różne traumatyczne przeżycia romantycy, tak jak i mistycy, widzieli i rozumieli więcej, docierali do nieskończoności, sięgali, gdzie rozum nie sięga. To nowe poznanie prowadzić musi oczywiście do nowej interpretacji świata. Dlatego „prawdziwą rzeczywistością” jest dla mistyka świat ducha – niezniszczalny, niematerialny, wieczny. Wizja takiego świata ulega radykalnej hierarchizacji. Absolut staje się punktem odniesienia całego światopoglądu człowieka mistycznego. W twórczości Mickiewicza taki radykalizm w widzeniu świata i człowieka nie jest oczywiście obecny od samego początku. Romantyczne „ja” zastępuje skutecznie Boga – aż do czasu ukazania się liryków rzymsko-drezdeńskich i III części *Dziadów*. Wtedy to na ideowego bohatera swojego dramatu Mickiewicz wybiera Księźda Piotra.

Przekonanie o spirytualnym charakterze rzeczywistości warunkuje bliską mistykom wiarę w świat jako wielką jednię, gdzie granica między tym, co spirytualne a tym, co materialne jest w znacznej mierze zatarta, jako że cała rzeczywistość ma charakter duchowy i przesiąknięta jest znakami Obecności. Mickiewicz, jak wiadomo, „gadał z duchami”, wielokrotnie artykułował przekonanie o komunii żywych i umarłych. Wiara ta w okresie towianistycznym przерodziła się nawet w swoiste szaleństwo hermeneutyczne odczytywania i interpretowania znaków pochodzących z zaświatów, a przekazywanych za pomocą snów, przeczuć i różnych niezwykłych „potrąceń ducha” czy życiowych wypadków.

Takie niezwykle doznania (mają one oczywiście subiektywny charakter nawet w przypadku największych i uznanych mistyków) dają się weryfikować m.in. przez obserwację określonych, zauważalnych dla otoczenia przemian w biografii mistyka. Transgresja osobowości określana jest przez mistyków często jako poczucie tego, że „nic już nie jest tak, jak było dotąd”, a nowa objawiona rzeczywistość wymaga narodzin „nowego” przemienionego wewnątrz człowieka. U mistyków chrześcijańskich taka przemiana osobowości jest (wbrew potocznym wyobrażeniom o jej momentalności, o dokonywaniu się pod wpływem jednorazowych doświadczeń) zazwyczaj procesem długotrwałym, metaforycznie określanym w duchowości św. Jana od Krzyża jako „droga na Górę Karmel”. Lecz zaangażowanie duchowe łączy się najczęściej u mistyków z potrzebą działania w świecie doczesnym, dokonania jego przemiany, z nawiedzającą ich ogromną wewnętrzną siłą, rodzącą niejednokrotnie przekonanie o ważnej misji do spełnienia. Nie bez przyczyny Bergson określał mistykę chrześcijańską jako religię dynamiczną, „wiarę działającą”⁴.

Nie należy także zapominać, że mistyka jest swego rodzaju zjawiskiem kulturowym, wiąże się z czerpaniem z określonej tradycji. I choć, jak zauważył Bergson, „mistycy mogli się ze sobą nie znać, nie czytać swych pism, to w opisach ich przeżyć odnajdujemy te same wyrażenia, te same obrazy, te same porównania”⁵ i określenia na wyrażenie Niewyraźnego. Dlatego zarzuty wtórności i braku oryginalności stawiane przez Przybosa Mickiewiczowskiemu *Widzeniu*, a także *Słowom Chrystusa* i *Słowom Panny*⁶ pozbawione są z tej perspektywy słuszności⁷.

Tym z mistyków, którzy czuli potrzebę wypowiedzenia swoich doznań, towarzyszyły ponadto podobne problemy i rozterki, dotyczące np. niemocy i ograniczoności języka, aby wyrazić doznane przeżycia. W przypadku poetów rozterki takie mogą się wydawać szczególnie nieznośne i prowadzą często do wyboru milczenia, ciszy, jako jedynej, najbardziej adekwatnej drogi, aby wyrazić to, czego wypowiedzieć się nie da. I wcale nie jest tak, jak zakłada Przyboś, że „mystyk nie piszący lub w ogóle nie przekazujący swoich widzeń – nie istnieje, tak jak nie ma bezsłownego poety”⁸. Typowa dla mistycyzujących poetów krytyka mówienia (znana dobrze ze słynnej formuły Konrada o kłamlivosti języka), a co za tym idzie, wypowiedzenie się w milczeniu, może stać się takim samym komunikatem jak wypowiedzenie w słowie. Wszak niewypowiedzialność może być traktowana jako jeden ze sposobów korzystania z języka⁹. Być może to właśnie jest casus Mickiewicza na pewnym etapie jego twórczości. Wiadomo bowiem, że poeta od końca lat trzydziestych borykał się ze słowem, z poczuciem jego słabej referencyjności w stosunku do tego, co przeżywał i czuł, a co chciałby wyrazić. Wyrazistym przykładem takich kłopotów z referencyjnością są przecież liryki lozańskie, ale i wcześniejsze wypowiedzi Konrada z III części *Dziadów*, czy już nawet podróżnika oglądającego góry ze stepów Kozłowa (znamienny okrzyk „Aa!!”), któremu „nie starcza” języka dla wyrażenia zachwyty.

Wydaje się więc, że rozterki znane mistykom były „chlebem powszednim” romantycznego poety. Wypływały one zresztą poniekąd z przyjęcia określonej postawy filozoficznej. Dla romantyków, tak jak i dla mistyków, niewyraźne nie jest tożsame z tym, co niepoznawalne¹⁰. To, czego nie da się wyrazić, wbrew słynnej tezie Wittgensteina, dla nich jak najbardziej istnieje.

W świetle powyższych uwag pytanie o mistycyzność Mickiewicza jest pytaniem nie tylko o jego twórczość, ale i znaczące milczenie. Podstawowy problem badawczy łączy się z pytaniem o to, jak kształtowała się postawa mistyczna Mickiewicza i jakie były jej źródła? Czy możemy w ogóle stwierdzić, kiedy poeta zaczął być mistykiem i pisać jak mistyk, czy można mówić o jakiejś wyrazistej cezurze w jego duchowej biografii – czym innym są bowiem typowe dla romantyzmu zainteresowania mistyką, czym innym „bycie” mistykiem.

Rzeczą niezmiernie ważną dla zrozumienia dzieła poety staje się także ewolucja religijna, duchowa autora *Pana Tadeusza*. Trzeba podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, co takiego stało się z Mickiewiczem w Rzymie, a co potem w Lozannie, kiedy był tak bliski poetyckiego milczenia? Weryfikacji, a przynajmniej namysłu, domaga się także udział Mickiewicza w Kole Sprawy Bożej traktowany jako pewien duchowy, a nie tylko psychospołeczny fenomen.

Wydaje się wreszcie, że w przypadku Mickiewicza należałoby podjąć próbę rozpatrzenia kwestii dotyczących tego, jaką postawę badawczą powinien przyjąć historyk literatury wobec przeżyć mistycznych Mickiewicza i ich zapisu. Jakie są wyznaczniki „mistyczności” danego tekstu, czy można go badać w oderwaniu od biografii poety i czy przypadkiem tekst nie staje się sam w sobie materiałem biograficznym?

Należy mieć świadomość, że rozważanie tych wszystkich problemów i zjawisk nie może się obyć bez refleksji nad samym pojęciem mistyki, mistycyzmu. Badacz literatury staje tu wobec konieczności penetrowania innych obszarów rzeczywistości, wymagających innych narzędzi poznawczych. „Mistyczna literatura” jest, można by powiedzieć, fenomenem interdyscyplinarnym.

Pytanie o to, czy Mickiewicz był mistykiem, w znacznie mierze zależy właśnie – jak to pokazała wspomniana sesja – od przyjęcia kryteriów mistyczności, a także określonej postawy wiary lub niewiary w artykułowane przez poetę doświadczenia. Przy czym należy podkreślić, że historyk literatury nie jest oczywiście predysponowany do orzekania o mistyczności w znaczeniu religijnym czy filozoficznym. Czy istnieje jednak coś takiego jak mistyka poetycka (literacka) – czy można np. pisać jak mistyk nie będąc mistykiem, tzn. wykorzystywać jedynie charakteryzujący pisma mistyków kod kulturowy; czy postulat orzekania o mistyczności jakiegoś tekstu bez weryfikowania całościowego obrazu twórcy nie jest postulatem ryzykownym, gdy mamy do czynienia z zapisem duchowych doświadczeń. Gdzie zatem kończy się życie poety, a gdzie zaczyna jego tekst? To pytanie staje się szczególnie ważne w odniesieniu do fenomenu twórczości mistyków. Jan Tomkowski, opracowując hasło „mistyka” w *Słowniku literatury polskiej XIX wieku*, zwraca uwagę, że doświadczenie mistyczne jest przede wszystkim doświadczeniem transcendentnej rzeczywistości, która zostaje zapisana w rozmaitych formach literackich. A taką formą, o czym już wspomniałam, może być słowo, ale i milczenie traktowane jako szczególna funkcja języka, świadectwo równie doniosłe jak zapisany czy wypowiedziany tekst. Milczenie piszącego dotąd poety nabiera wobec tego szczególnego znaczenia i wydaje się, że aby je zrozumieć, nie wystarczą badania nad zewnętrznymi uwarunkowaniami owego zamilknięcia.

Badania nad tekstem mistycznym (*quasi*-mistycznym) ewokują również pytania natury etycznej – o to, po co człowiek zanurzony w Transcendencję w ogóle pi-

sze, czemu ośmiela się mówić, wiedząc, że „język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie”. Czy „zabawa” w poetę nie jest zajęciem ryzykownym dla kogoś, kto pojął, przynajmniej w swoim mniemaniu, Niewyraźalne, „dotknął tamten świat nagą duszą”? Czy przymus wypowiedzenia nie rodzi się czasem z próżności, z chęci zaistnienia w tym, jakże nieidealnym i nietranscendentnym świecie? Jarosław Ławski w artykule o *Trzech wizjach Mickiewicza* pisze np. o poczuciu irytacji i niesmaku, który wywołuje u odbiorcy stylistyka *Słów Panny* czy *Słów Chrystusa*¹¹.

Irytację budzić może również sposób utrwalenia religijnego doświadczenia w materii słownej; próby uładzenia go i zawarcia w dystychach, strofkach, rytmach...

Wydaje się, że to właśnie sposób, w jaki Mickiewicz zapisywał religijne egzaltacje, jest interesujący na równi z przekazem ideowym utworów. Sam zapis staje się takim znaczącym przekazem. Historyk literatury dużo może zobaczyć zestawiając teksty Mickiewicza z tekstami innych mistyków – a zauważalne podobieństwa niekoniecznie świadczyć mogą o „wtórności” czy „braku oryginalności” poety, ale być może o tożsamości Doświadczenia, którego innymi słowy wyrazić się nie da.

Odrębnym problemem przy weryfikacji mistyczności poety są wątki biograficzne. Jak już wspomniano, i mistycy i romantycy wpisują życie w tekst. Ci drudzy może jeszcze kształtują swoje życie zgodnie z określonym wzorem, modelem. Romantycy stylizowali się na romantycznych bohaterów, czy można jednak stylizować się w taki sam sposób na mistyka? Czy można powielić styl zachowania mistycznego (jeżeli taki w ogóle istnieje), tak jak można wcielić w życie literacką konwencję miłości romantycznej? Skąd czerpać wzorzec egzystencjalny „bycia mistykiem”? A jednak wydaje się, że Mickiewicz powielił w swej biografii wiele wątków obecnych w życiowym doświadczeniu wielkich mistyków – od prób zaniegowania swojej podmiotowości, „uśmiercenia” w sobie doczesnego człowieka w okresie towianistycznym, aby dobić się do „zamkniętych wrót tajemnicy”¹², po próby tworzenia zorganizowanej wspólnoty duchowej, jaką niewątpliwie tworzyli członkowie Domku Jańskiego i adepci Koła Sprawy Bożej. Nawet wzbudzające emocje tyłu badaczy lawirowanie Mickiewicza na cienkiej granicy orto- i heterodoksji też wpisane jest w ryzyko „bycia mistykiem” – dość wspomnieć przypadek Mistrza Eckharta, którego dopiero współcześni teolodzy wyzwalamy powoli z okarów nieprawowierności. Wydaje się też, że w świetle Vaticanum Secundum inaczej można by ocenić wiele tez zawartych w prelekcjach paryskich, zdejmując z Mickiewicza odium heretyka. Wydaje się jednak (a jest to raczej sprawa wiary), że poeta w swych egzaltacjach religijnych był autentyczny, a jego czyny i określone działania wypływały z głęboko zinterioryzowanych poglądów na miejsce człowieka w świecie, w którym dominuje Bóg.

Przyjęcie tezy, że Mickiewicz podążał drogą podobną do dróg innych mistyków (podczas konferencji w kontekście twórczości i biografii poety wymieniano nie tylko znane badaczom Mickiewicza nazwiska Angelusa Silesiusa, Boehmego czy Saint-Martina, ale i św. Teresy z Ávila czy Tomasza Mertona), narzuca określoną interpretację jego działań, życiowych a także twórczych wyborów. Wydaje się, że aby zrozumieć przekaz poetycki, ale i życiowy Mickiewicza, trzeba wyjść poza kontekst epoki, romantycznych stylów i konwencji i zobaczyć je w szerokim kontekście tradycji mistycznej.

Ubiegłoroczna konferencja poszerzyła znacznie ten kontekst, choć nie dla wszystkich badaczy związku poety z mistyką były oczywiste. Co więcej, podczas obrad można było usłyszeć i głosy sceptyczne, podważające możliwość naukowego spojrzenia na doświadczenie religijne, bo „badania mistyki akceptują założenia, które kolidują z samą istotą badania [naukowego]”¹³. Z takiej perspektywy orzekanie o mistyczności Mickiewicza może okazać się trudne, jeżeli nie niemożliwe. Różne pneumatofanie, epifanie są oczywiście przedmiotem dociekliwych badań nauk teologicznych, można się jednak spierać, czy teologia jest nauką *par excellence*¹⁴. Wydaje się mimo to, i do takiej tezy przychyliła się chyba większość obecnych na sesji badaczy, że tekst mistyczny jest pewnego rodzaju rzeczywistością, tak jak specyficzną rzeczywistością są opisane w nim doświadczenia duchowe. Jeżeli były one udziałem wielkiego poety, ich weryfikacja i interpretacja powinna stać się przedmiotem zainteresowań literaturoznawców.

Przypisy

¹ J. W. Dawid, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków 1913, s. 19.

² W. Weintraub, *Wyspiański i kompleks Mickiewicza*, [w:] *Wyspiański żywy*. Księga zbiorowa pod red. H. Neglerowej, Londyn 1957, s. 193.

³ Zob. studia Doroty Klimanowskiej i Jana Tomkowskiego w przygotowywanej książce *Mickiewicz mistyczny*, która ukaże się nakładem Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego pod koniec 2005 roku.

⁴ H. Bergson, *O dwóch źródłach moralności i religii*. Przekł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 277.

⁵ Tamże, s. 240.

⁶ Zob. J. Przyboś, *Trzy wizje*, [w:] tegoż, *Czytając Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 241, 242.

⁷ Inna sprawa, że Przyboś i tak zauważa, iż sposób referowania duchowych stanów w tym wierszu „robi [na czytelniku] wrażenie, jakiego nie daje Mickiewicz nigdzie indziej” (tamże, s. 241).

⁸ Tamże, s. 239.

⁹ Zob. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 26.

¹⁰ Tamże, s. 43.

¹¹ Tekst ten ukaże się w książce *Mickiewicz mistyczny*.

¹² Określenie Konrada Górskiego w: *Mickiewicz. Artyzm i język*, Warszawa 1977, s. 140.

¹³ E. Kasperski, *Mistyka i nauka o literaturze. Problemy metodologiczne. Wokół „Rozmowy wieczornej” i „Widzenia”*. Artykuł ukaże się we wspomnianej książce o Mickiewiczu mistycznym.

¹⁴ Zob. rozważania zawarte w książce J. Woleńskiego *Granice niewiary*, Kraków 2004 (zwłaszcza w rozdziale VII).