

MACIEJ JUNKIERT
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

NA TROPACH CAŁOŚCI. TRADYCJA I KULTURA
W TWÓRCZOŚCI MICKIEWICZA

Michał Kuziak, WIELKA CAŁOŚĆ. DYSKURSY KULTUROWE MICKIEWICZA. Słupsk 2006. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, ss. 352.

1

Wielka całość jest ambitną próbą zaprezentowania kulturowych projektów Mickiewicza, konsekwentnie rozwijanych w prawie wszystkich okresach jego pisarskiej i profesorskiej aktywności. W odróżnieniu od szeroko rozpowszechnionego wizerunku autora *Dziadów* – poety natchnionego, którego twórczość opierała się na autonomicznym geniuszu – Michał Kuziak proponuje spojrzenie na Mickiewicza-erudytę, zanurzonego w intelektualnych sporach epoki i usiłującego przeciwstawić się postępującej dezintegracji duchowego „jestestwa” człowieka. W swych rozważaniach poświęca także sporo uwagi temu, jak poeta reaguje na nowoczesność, definiowaną jako „rozpad wspólnego świata” (s. 12), utrata centrum i dezintegracja kultury. Kulminację owego procesu lokalizuje w w. XVIII, gdy nasiliły się procesy modernizacyjne, które później wywarły zdecydowany wpływ na sposób postrzegania zjawisk kulturowych. „Romantycy znaleźli się więc niejako

ko na gruzach wspólnego świata – taki obraz samowiedzy formacji pojawia się jeszcze w myśli Brodzińskiego, a także Mochnackiego” (s. 12–13) – pisze Kuziak.

Badacz, odwołujący się do hermeneutyki podejrzenia (sformułowanie zaczerpnięte od Paula Ricoeura), jest przekonany o zafalszowanej świadomości romantyzmu, która przejawia się zwłaszcza w stosunku do zjawisk kulturowych. W przypadku Mickiewicza szczególnie brzemiennym wyrazem jego stosunku do kultury stało się konsekwentne ukazywanie jej wytworów przy użyciu metafor o organicystycznej proveniencji (organizm i duch). Kuziak przywołuje opinię Zygmunta Baumana o tym, że dopiero w drugiej połowie XVIII w. doceniono potencjał tkwiący w pojęciu kultury, która była odąd łączona z ideą autonomii i samodoskonalenia się ludzkości, przez co podważony został ówczesny autorytet Kościoła. Reakcją romantyzmu na uniwersalistyczną wizję kultury, zaproponowaną w epoce oświecenia, a opartą na koncepcji rozumu i ładu naturalno-moralnego, stało się przekonanie o „odczarowaniu” rzeczywistości, pozbawionej teraz mechanizmów scalających obraz świata. Droga obrona przez Mickiewicza polegała – jak twierdzi Kuziak – na przeformułowaniu projektu oświecenia, który zaakceptowano jeszcze w środowisku filomackim. Poszukiwania podjęte przez niego zainspirowane były doświadczeniem różnorodności języków kultury, co później, poprzez sukcesywne zawężanie obszarów dyskursu kulturowego, doprowadziło poetę do próby wykreowania „swego rodzaju nowej mitologii” (s. 20), obejmującej wielość tradycji i umożliwiającej zakorzenienie się myśli twórcy.

Metaforą interpretacyjną, opisującą dążenie poety do „wypracowania formuły kultury integralnej, [...] odnalezienia/skonstruowania jej centrum” (s. 14), stała się w książce Kuziaka idea „wielkiej całości”, „porządku [...] dość niestabilnego, odznaczającego się współistnieniem ruchów dośrodkowego i odśrodkowego, nawrotami do podjętych już raz kwestii, krystalizacją wokół różnych centrów znaczeń” (s. 20). Wszystkie interpretacje autora zespala romantyczna „idea całości”, o której pisali wcześniej – choć w innym kontekście – Leon Miodoński i Grażyna Halkiewicz-Sojak. W kręgu jego zainteresowania znajdują się dzieła literackie (*Dziady*, część III, *Pan Tadeusz*), rozprawy krytycznoliterackie (*O krytykach i recenzentach warszawskich*, *Goethe i Byron*) oraz komentarze Mickiewicza uzupełniające jego własne utwory (*Przemowa do Ballad i romansów*, przedmowy do *Dziadów* – do części II i do części III, *Przemowa do Konrada Wallenroda*). Wśród analizowanych tekstów są również prelekcje Mickiewicza z Lozanny i z Paryża (*Wykłady lozańskie*, *Literatura słowiańska*).

Autor recenzowanej książki szczegółowo rekonstruuje specyfikę „romantycznego przełomu intertekstualnego”, opisanego przez Stanisława Balbusa. Pojawienie się indywidualizmu, nacjonalizmu i historyzmu zaowocowało utratą wspólnego języka, poczuciem, że zanikł świat, w którym istniała możliwość właściwego pojmowania sensów przekazywanych przez poetów. Zadaniem twórcy romantycznego stało się zatem wypracowanie płaszczyzny porozumienia z czytelnikiem. Z tego względu – podkreśla Kuziak – wzrosło znaczenie przedmów, stanowiących przeważnie próbę wykreowania genealogii dzieła ukazującej jego zakorzenienie w kręgu wybranej tradycji. Znamienne dla mentalności romantycznej poczucie „odczarowania” świata, wywołanego przez epokę oświecenia, domagało się działań przywracających uniwersalny charakter kultury. Ich szczególną rolę zaakcentował Friedrich Schlegel, pisząc o konieczności stworzenia nowej mitologii. Na gruncie romantyzmu polskiego Kuziak wskazuje propozycje Kazimierza Brodzińskiego oraz Maurycego Mochnackiego, podejmujących próbę „odzyskania/wypracowania wspólnego świata” (s. 33). W przypadku Brodzińskiego była to próba odwołania się do dzieciactwa wyidealizowanej Grecji, wolnej od indywidualistycznych skażeń. Myślenie Mochnackiego, co podkreśla autor, cechowało się większym dynamizmem. Po wyznaczeniu starożytności słowiańskiej, mitologii Północy i średniowiecza jako przedmiotu poezji romantycznej Mochnacki ewoluował w stronę zakorzenienia literatury w przeszłości wspólnoty. Spójność swych rozważań zawdzięczał zastosowaniu organicystycznych metafor

ewolucyjnego rozwoju (ducha i organizmu) oraz przekonaniu o wyjątkowości polskiej kultury, „którą stworzyły »różnorodne pierwiastki« wielu narodów spotykających się »na naszej ziemi«” (s. 35).

Poszukiwanie transcendentnych źródeł kultury, rozpatrywanych jednak w zgodzie z regułami historyzmu, świadczy o palimpsestowym charakterze całego projektu. Starania Brodzińskiego i Mochnackiego zmierzające do stworzenia wizji kulturowej ciągłości traktuje Kuziak jako zasadniczy aspekt znamienego dla romantyków myślenia o tradycji. Tradycji poszukiwanej po to, aby mogła stanowić skuteczną legitymizację narodowych dążeń. Autor podkreśla, za Meyerem H. Abramsem, iż ze względu na „zjawisko syntezy elementów heterogenicznych” (s. 38), występujące w przypadku metafor organicystycznych, projekt wypracowania „formuły całości kultury” skazany został na nigdy nie kończące się próby domknięcia systemu, którego rozwój nieustannie zakłócają obce elementy. Uniwersalizm oświecenia, odpowiedzialny za rozpad „wspólnego świata” (s. 38), przeciwstawiony został przez Mochnackiego uniwersalizmowi średniowiecza i greckiego antyku, epok jedności kultury, które nie wykluczały różnorodności i jednocześnie umożliwiały harmonijny rozwój. Kuziak, porządkując widoczne w romantyzmie metody postępowania z tradycją, zrelacjonowane tu spostrzeżenia zawarł we *Wstępie*, który zakończył syntetyzującymi uwagami. Posługując się zestawem szeroko pojętych zabiegów retorycznych, wyróżnił kilka zasadniczych uprawianych w romantyzmie sposobów: wykluczenie fragmentu tradycji, poszerzenie, które polega na arbitralnym włączeniu w obręb tradycji pierwiastków heterogenicznych, przewartościowywanie, charakterystyczne w przypadku waloryzowania obszaru tradycji antycznej, ustanowienie związane z wprowadzeniem kanonu (choćby przez Mochnackiego w książce *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*) oraz syntezę, zastosowaną przez Brodzińskiego poprzez łączenie tradycji klasycystycznych z romantycznymi. Instancją odpowiedzialną za konstruowanie tradycji na poziomie tekstów literackich uczynił Kuziak podmiotowość romantyków. „Romantyczne »ja«, z jednej strony, staje się swego rodzaju centrum konstruującym tradycję, wprowadzającym perspektywę, w której elementy dziedzictwa nabierają sensu. Z drugiej jednak wielość dostępnych tradycji utrudnia stworzenie spójnej tożsamości owego »ja«, skazuje je na kondycję niestabilizowaną, wieloznaczną i otwartą na zmianę” (s. 43).

2

Wielka całość podzielona jest na pięć części. W pierwszym rozdziale (autor zatytułował go: *Wstęp*) rozważone zostało zagadnienie poglądów Mickiewicza na własną twórczość, dokumentujących jego poszukiwania uniwersalizmu kulturowego. W przedmowie poety do II części *Dziadów* dostrzega Kuziak pragnienie odnalezienia kulturowego centrum, odpowiednio poszerzonego i unowocześnionego. Rozpiętość wskazanych odwołań (archaiczna Grecja, Skandynawia, Wschód, Nowy Świat) świadczyła o chęci wykreowania głębokiej jedności kultury. Jak pisze badacz, „można domniemywać, że, zdaniem Mickiewicza, istnieje ogólnie jedno źródło, które różnicuje się w historii, stanowiąc przy tym ukrytą podstawę uniwersalizmu kulturowego” (s. 61). Eksponując w ten sposób gest założycielski dramatu romantycznego, Kuziak nie stawia jednak pytania o rolę helleńskiego rodowodu samego obrzędu, tej prymarnej, źródłowej przestrzeni archaicznej Grecji, która u Mickiewicza przeistacza się we wzorcową sytuację wyłaniania się alternatywnej, kulturowej jakości. Nie ma zatem pewności, czy rzeczywiście rodowód tragedii umiejscowiony w przestrzeni Hellady stanowi tylko jedną z wielu sfer odniesienia. Koźlarz, o którym wspomina Mickiewicz, nawiązuje w niewątpliwy sposób, co zostało już zresztą omówione¹, do Arystotelesowskiej teorii opisującej narodziny tragedii, którą poeta powiązał dodatkowo

¹ Zob. m.in. T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*. Wrocław–Kraków 1957, s. 253–255.

z uroczystościami żałobnymi. Można by snuć rozważania, z czego wynika ów kulturowy uniwersalizm, przybierający rozmaite kształty na przestrzeni dziejów. Czy w przypadku Mickiewicza – „etnologa i antropologa” (s. 61) – wszystkie pozostałe realizacje helleńskiego wzorca nie okazują się tylko niedoskonałymi wcieleniami ideału, tymi, które nie wykroczyły poza rytuał i nie osiągnęły statusu tworu w pełni rozwiniętego? Tym samym dramat romantyczny z ustanowioną przez Mickiewicza genealogią jawiłby się jako restytucja ukonstytuowanego i przenikającego do kultury obcowania ze zmarłymi, dla której adekwatną formą okazała się grecka tragedia. Czy rzeczywiście, jak pisze autor, „świat przedstawiony *Dziadów* staje się palimpsestem kultur, ich wielu pokładów, wzajemnie reinterpretujących swoje znaczenia” (s. 61)? Mnogość odniesień wybranych przez Mickiewicza legitymizuje obrzęd, ukazując dziady w świetle ponowienia starodawnego zachowania, charakterystycznego dla wspólnot, które pragną kultywować pamięć o przeszłości i podtrzymać powszechną wiedzę o regułach obowiązujących w społeczności. Natomiast na polu literackim *Dziady* są zakorzenione we wzorcu helleńskiej tragedii, unaoczniając proces wyłaniania się napięcia między historyzmem Herdera a koncepcją ludzkiej natury w ujęciu Rousseau, naznaczonej brakiem możliwości powrotu do nieskażonej pierwotności.

Częste u Mickiewicza odwołania do tradycji (zwłaszcza w komentarzach do jego własnych utworów) skłaniają Kuziaka do postawienia tezy, iż w przypadku poety nowatorstwo oznacza głównie „różnego rodzaju przemieszczenia, reinterpretacje” (s. 63) dokonywane w jej obrębie. Fakt ten wpływa na konstrukcję tekstu, „niejako skazanego na ostentacyjną intertekstualność”, a sama literatura, jak twierdzi badacz, „staje się w takim ujęciu hermeneutyką tradycji, pozwala przekraczać dystans dzielący romantyczne »ja« od dziedzictwa przeszłości” (s. 64). Sytuacja, w której możliwe były różnorodne odniesienia kulturowe, uległa zmianie w przedmowie do części III *Dziadów*, gdzie centrum zostało jednoznacznie umiejscowione w *Biblii* i związanej z nią tradycji chrześcijańskiej. Kuziak podkreśla rolę *Literatury słowiańskiej* jako ukrytej polemiki z *Dziadami* oraz *Panem Tadeuszem*, w której Mickiewicz wyraźnie dystansuje się od pewnych swoich dzieł. Dowodzi to – zdaniem badacza – że poeta postrzegał własną twórczość jako palimpsest, a także, że sukcesywnie zastępował „imperatyw poszukiwania kolejnych tradycji” (s. 79) „zawężaniem obszaru kultury, poszukiwaniem jednego [...] głosu” (s. 78). Nasilenie tego procesu przypada na czas, gdy wykładał w Collège de France. W miejscu licznych odniesień do dziedzictwa kulturowego zrodziła się tendencja, by poddać uniwersalizacji wybrany fragment kultury. Kuziak zwraca uwagę na fakt, iż pojawienie się wielu autokomentarzy w tekstach Mickiewicza znamionuje swoistą niepewność twórcy, który usiłuje zapanować nad pęknięciami dzieła i ograniczyć suwerenność dostrzegalnych w nim znaczeń, równocześnie jednak reinterpretując własną drogę twórczą „w kategoriach spójności” (s. 72).

Drugi rozdział książki poświęcony został Mickiewiczowskiej hermeneutyce kultury, zogniskowanej na rozważaniach, które dotyczą szczególnie wykładów lozańskich. Badacz zwraca uwagę na hermeneutyczną postawę romantyków względem kultury, umożliwiającą zakorzenienie w przeszłości, poznawanej „jako doświadczenie angażujące całą podmiotowość” (s. 83). Paradoksem epoki romantyzmu pozostało jednak napięcie między kulturową wielością a pragnieniem uniwersalizmu kulturowego, który mógłby przyczynić się do ponownego „zaczarowania” świata. Uzasadniając swą metodę, polegającą na rozpatrywaniu świadomości historycznej romantyków przez pryzmat hermeneutyki, Kuziak przywołuje pracę Hansa-Georga Gadamera *Rekonstrukcja i integracja jako zadania hermeneutyczne*, w której niemiecki filozof wskazał podobieństwo romantyzmu i naszej współczesności, widoczne szczególnie w działalności Johanna Gottlieba Fichtego w sferze ustanowienia się „ja” (w czym przypomina on rolę odegraną przez Martina Heideggera w XX w.) oraz w koncepcji postawy dialogicznej Friedricha Schlegla. Przez pryzmat rozważań Gadamera o dwóch sposobach traktowania hermeneutyki w romantyzmie, tego stosowanego przez Friedricha Schleiermachera, rekonstruującego utraconą przeszłość,

i tego zapoczątkowanego w myśli Geорга Friedricha Wilhelma Hegla, nastawiającego się na ukazanie dziejowości procesu rozumienia i widzącego niemożliwość odtworzenia kontekstu minionych zjawisk kulturowych, Kuziak dostrzega w Mickiewiczu kontynuatora hermeneutycznej linii heglowskiej, ukierunkowanego na „spotkanie i przenikanie się [...] horyzontów w wydarzeniu rozumienia” (s. 93).

Modernizujący historycyzm *Grażyny* i *Konrada Wallenroda* stanowi dla Kuziaka dowód, że antykwaryzm Mickiewicza, oparty na wierności faktom i zrównoważony lekturą aktualizującą niektóre sensory, świadczy jednak o nowoczesności myśli poety, przekonanego, że „tradycja kulturowa danego narodu – zwłaszcza zapisana w literaturze – stanowi sposób rozpoznawania własnej tożsamości przez jednostki i wspólnotę” (s. 94). Zadaniem twórcy stało się zatem scalenie obrazu świata, „zaczarowanie” sprzyjające ponownemu ukształtowaniu się kulturowego uniwersum. Badacz pisze: „U romantyków – zwłaszcza u tych podejmujących problem tradycji, tak jest u Mickiewicza – pojawia się ów drugi typ hermeneutyki, choć, oczywiście, różny od myśli Heglowskiej [...]” (s. 93). Nasuwa się wątpliwość: w jakim sensie projekt hermeneutyki Mickiewicza odbiega od modelu Heglowskiego i czy rozumienie niemożności rekontekstualizacji dzieł, myśli i zdarzeń z przeszłości jest u tych dwóch myślicieli tożsame? Z rozważań Kuziaka wynika, iż Mickiewicz przeciwstawiał się (podobnie zresztą jak Gadamer) Heglowskiej koncepcji poznania, „które może znaleźć swoje ostateczne spełnienie” (s. 93). Problem ten wszakże domaga się szerszego rozwinięcia i uzasadnienia, zwłaszcza ze względu na negatywny stosunek Mickiewicza do autora *Fenomenologii ducha*, który uwidocznili się szczególnie w trakcie pobytu poety w Berlinie w czerwcu 1829. Mickiewicz prawdopodobnie zgłosiłby zdecydowany sprzeciw choćby wobec następującego fragmentu dzieła Hegla: „Duchem [...] jest owo absolutne i ogólne odwrócenie i wyobcowanie rzeczywistości i myśli: *czy sta k u l t u r a*. W świecie tym doświadcza się tego, że nie mają [w sobie] prawdy ani *r z e c z y w i s t e* istoty władzy i bogactwa, ani ich określone *p o j ę c i a* – [pojęcia] tego, co dobre, i tego, co nie-dobre, czyli świadomość tego, co dobre, i tego, co nie-dobre, świadomość szlachetna i nikczemna – lecz wszystkie te momenty odwracają się raczej w ten sposób, że jeden przechodzi w drugi i każdy z nich jest przeciwieństwem siebie samego”². Przepaść, którą berliński filozof umieścił między myślą a rzeczywistością (w aspekcie dialektycznego rozwoju ducha świat rzeczywisty jawi się jako myśli podporządkowany i w niej zawarty), z całą pewnością obca była Mickiewiczowi. Stwierdził on w wykładzie XXIII kursu trzeciego prelekcji paryskich: „Metoda Hegla analizuje pracę umysłu układającego sylogizmy. Analizy te są subtelne, głębokie, ale nie uczą nigdy rozumować”³. Natomiast Heglowska koncepcja artysty, parafrazującego dziedzictwo dawnych epok w celu przybliżenia współczesnym tego, co minione, słusznie została uznana przez badacza za strategię porównywalną z postępowaniem autora *Dziadów*. Pomysł ten z pewnością jest wart pogłębionego interpretacyjnie rozwinięcia.

Kuziak stawia tezę o przełomowym znaczeniu pobytu w Lozannie dla hermeneutycznego myślenia Mickiewicza, który jako akademicki wykładowca znalazł się „w instytucjonalnej sytuacji badacza kultury, podlegając warunkom romantycznego dyskursu kulturoznawczego” (s. 105–106). Przekonująco ukazuje stosunek poety do tradycji antycznego Rzymu, w szczególności zaś do śladów, które Rzym pozostawił w kulturze.

Autor recenzowanej książki wyraża myśl o prawdopodobnym przekonaniu Mickiewicza, iż nauki humanistyczne powinny unikać metod stosowanych w przyrodoznawstwie. Pisze: „Zwróćmy uwagę, że ukazane tu postępowanie Mickiewicza – jego niechęć do

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*. Przeł. Ś. F. Nowicki. Warszawa 2002, s. 336–337.

³ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wyd. Rocznikowe. T. 10: *Literatura słowiańska*. Kurs trzeci. Oprac. J. Maślanka. Warszawa 1998, s. 285.

scjentyzmu, systemowości, poszukiwanie duchowych, moralnych znaczeń – świadczy o przekonaniu (być może, o intuicji?), że nauki, które od czasów Diltheya określamy mianem humanistycznych, odznaczają się odrębnością od przyrodoznawstwa” (s. 113). Celem Mickiewicza w czasie jego profesury w Lozannie było przywrócenie studiom łacińskim należnego im szacunku oraz ukazanie literatury rzymskiej w odpowiednim świetle, jako tradycji, „którą należy podjąć i współtworzyć” (s. 127). Zdaniem Kuziaka, wykłady lozańskie nie dowodzą zmiany przekonań Mickiewicza dotyczących Rzymu (szczególnie zaś literatury łacińskiej), który w *Przemowie do Ballad i romansów* uznany został za zjawisko wtórne w kulturze, podczas gdy w wykładach ceniony jest jako wzorcowy przykład oryginalności. Stanowią natomiast dowód na chwilowe „uwiedzenie profesora przez problematykę, którą aktualnie się zajmował, i sytuację, w której się znalazł” (s. 128). Choć Kuziak opatruje ten wniosek znakiem zapytania, tok wyводу wskazuje na jego pewność, iż wykłady lozańskie stanowią wyjątkowy moment w historii związków Mickiewicza z literaturą rzymską, wówczas bowiem została ona szczególnie wysoko oceniona. Ostatecznie Rzym ustępuje miejsca chrześcijaństwu, choć nasuwa się pytanie, czy był to – jak twierdzi badacz, a co wydaje się sądem nieco dyskusyjnym – odwrót definitywny i nieodwołalny. Warto pamiętać o tym, iż poeta nie „rozstał się” z Rzymem do końca życia, a ostatni jego utwór będzie łacińską odą. Czy istotnie wskazywał Mickiewicz wyłącznie „na Ateny i Jerozolimę jako na tradycję własnej twórczości” (s. 107)? Zwłaszcza w przypadku Aten na tym etapie pisarstwa kwestia wydaje się sporna i nieoczywista, w związku z występującym w jego rozważaniach doszukiwaniem się podobieństwa Hellady do Bizancjum i Rosji. Przekonująco ukazał to zjawisko Jerzy Axer: „Można spojrzeć na wykłady lozańskie jako na antycypację niektórych myśli i nastrojów, które zatriumfują w prelekcjach paryskich i znajdują wyraz w innych pismach prozaicznych tego okresu. Będzie to przejście z defensywy do ofensywy: od obrony przed ideologią niesioną przez starą i nową formę indoktrynacji w nauczaniu o antyku przechodzi Mickiewicz do własnej propozycji ideologicznej. Dojdzie na tej drodze do uznania wyższości tego, co rzymskie, nad tym, co greckie, ponieważ to pierwsze doprowadziło do powstania chrześcijaństwa zachodniego, to drugie – do powstania imperium rosyjskiego”⁴. Wykłady lozańskie pod tym względem stanowią niezwykły przykład krytyki hellenizmu, rozumianego przez poetę jako ideologizacja sztuki i zagrożenie dla zachodniego chrześcijaństwa.

3

Rozdział trzeci poświęcony został koncepcjom tradycji w myśli autora *Dziadów*. Kuziak pisze: „Tradycja należy do podstawowych kategorii dyskursu kulturowego Mickiewicza, stając się figurą wielkiej całości kultury, obejmującą jej najbardziej wartościowe elementy, mającą dać całościowy obraz świata – jest kategorią nie tylko opisową, ale właśnie wartościującą, pozwalającą ponadto twórcom interpretować dziedzictwo” (s. 141). Jest to z kilku względów kluczowa partia *Wielkiej całości*, w tym fragmencie książki sprezywowaniu ulega fundamentalna teza o istnieniu niekoniecznie koherentnego – lecz konsekwentnie rozwijanego w ciągu całej twórczości – projektu tradycji, swoistej propozycji Mickiewicza wobec fragmentarycznej duchowości świata, który nastąpił po oświeceniu. Poeta uzupełnia w tym ujęciu poczet myślicieli, takich jak Vico, Burke, Herder czy Rousseau, zaangażowanych w polemikę z nowoczesnością.

Aprobacyjny stosunek Mickiewicza do tradycji – pisze Kuziak – oznaczał uwikłanie twórcy *Konrada Wallenroda* w konflikt z oświeceniowym projektem cywilizacyjnego

⁴ J. Axer, *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny (wypowiedź niebezinteresowna)*. W zb.: *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*. Red. A. Nawarecki, B. Mytych-Forajter. Katowice 2006, s. 33.

postępu i modernizacyjnego rozwoju. „Oba wspomniane przeze mnie cele – narodowy i antymodernizacyjny – spotykają się w dyskursie Mickiewicza. Polska jest dla niego krajem tradycji, przeciwstawiającym się modernizacji, za co spotkała ją katastrofa rozbiorów przeprowadzonych przez nowoczesne mocarstwa” (s. 143). Kuziak kładzie nacisk na aporetyczność myślenia Mickiewicza, który nie był w stanie usunąć sprzeczności zawartych w jego poglądach na tradycję. Zdaniem badacza, „Mickiewicz wypowiadając się na temat tradycji, a czynił to wielokrotnie, czy usiłując skonceptualizować owo pojęcie, czy zajmując się dziejami tradycji bądź dokonując określonych wyborów kulturowych (także kreując swoje teksty literackie), uruchamiał rozmaite mechanizmy uspojniania konstruowanego przez siebie obrazu dziedzictwa i zarazem maskowania jego aporetycznego charakteru – w ten sposób, znów paradoksalnie, zarazem ujawniał iluzoryczność oczywistości swojego rozumienia tradycji” (s. 147). Skoncentrowany na sprzeciwie wobec nowoczesności, nie potrafił uniknąć wpływu doświadczenia historii, ukazującej „różnorodność dziedzictwa” oraz proces „wyalienowania »ja« z jego obszaru” (s. 150). Wewnętrzna cezura w twórczości Mickiewicza, przedstawiająca jego stosunek do tradycji, lokuje Kuziak w okolicach r. 1831, gdyż to wówczas polifoniczność, dopuszczająca rozmaite odwołania kulturowe, zastąpiona została przez tradycję chrześcijańską o nacechowaniu narodowym. Oznaczało to porzucenie przez poetę tematyki, która dotyczyła tradycji literackich, na rzecz zaangażowanych rozważań o charakterze religijnym i politycznym. Od tego momentu można zauważyć u niego tendencję do zawężania obszaru tradycji i ograniczania „postawy historyzmu” (s. 156). Tak skonstruowana tradycja sprzyjała procesowi reintegracji podmiotu, swoistego powrotu do świata, z którego człowiek został wygnany pod wpływem działalności Kartezjusza i Kanta. Mickiewicz jawi się w tym kontekście jako konserwatysta, przekonany o nieodwołalnym skażeniu ludzkiej natury i o jej słabości, choć – podkreśla Kuziak – nie przeszkadza to poecie w głoszeniu wiary w ludzki czyn. Autor recenzowanej książki zdecydowanie broni go przed zarzutami tradycjonalizmu, podkreśla także jego nieustanny wysiłek aktywnego wpływania na przekaz tradycji, która dla poety nie była nigdy gotowym tworem. Pisze badacz: „Ruch myśli Mickiewicza polega, jak sądzę, nie tyle na tendencji do odrzucania tradycji, ile na jej różnicowaniu, przewartościowywaniu oraz wybieraniu tej najbardziej cennej czy nawet wybieraniu z jednej tradycji tego, co cenne” (s. 180–181). Oznaczało to w przypadku *Książ* lub *Zdań i uwag* zwrot wymierzony „przeciw kulturze książkowej” (s. 181), sprzyjający przywoływaniu tradycji żywej, autorytetu dzieł, które nie zostały zafałszowane w wyniku rozpadu kulturowego uniwersum. Holistyczna natura Mickiewiczowskich koncepcji, które dotyczyły tradycji, ukazuje w świetle rozważań Kuziaka swój dwoisty charakter. Tradycja, uwikłana w liczne opozycje, choćby takie, jak wieczne–historyczne oraz narodowe–uniwersalne, zyskała status wielkiej metafory, w której stłumieniu uległy wszystkie pęknięcia i sprzeczności.

Kolejny rozdział poświęcony został prelekcjom paryskim i zawartemu w nich projektowi kultury. Autor prezentuje wykłady jako swoiste uwieńczenie działalności Mickiewicza, w tym także jego poszukiwań formuły całości. Pisze: „*Literatura słowiańska* to praca zawierająca rozległą problematykę, spotykają się w niej różne dyskursy, a profesor przyjmuje wiele ról (od badacza do proroka). Owa sylwiczna materia zostaje uporządkowana w opowieść, całość, poddaną wszakże rozmaitym siłom odśrodkowym, rozmaitym ekonomiom znaczeń, również fragmentaryzacji. Dyskurs prelekcji staje się w ten sposób swego rodzaju metaforą romantycznego uniwersalizmu kulturowego” (s. 209). Badacz śledzi Mickiewiczowskie formuły całości, wskazując trzy podstawowe wymiary jej objawiania w prelekcjach: „Można wyróżnić trzy powiązane ze sobą aspekty problemu całości w *Literaturze słowiańskiej*. Po pierwsze: aspekt historyczno-socjologiczny, związany z modelem kultury obejmującym pełnię doświadczenia dziejowego danej wspólnoty. Po drugie: aspekt metafizyczny całości, w którym nacisk zostaje położony na związek kultury z transcendencją. I po trzecie: aspekt antropologiczny, wskazujący na pełnię człowieka mającego

tworzyć dzieje” (s. 201–202). W swych zamierzeniach ponownie musiał Mickiewicz posilkować się metaforami organizmu i ducha, zaczerpniętymi z „dyskursu przyrodoznawczego oraz teologicznego” (s. 210). Prelekcje są zatem dziełem ukazującym proces emancypacji humanistyki, która dopiero wypracowywała swój własny słownik.

Autor recenzowanej książki podkreśla dwoistość projektu kultury ujawniającą się w wykładach w Collège de France, Mickiewicz postrzega ją bowiem jako sferę umożliwiającą realizowanie ludzkich zamierzeń, zaznaczając jednakże, iż wyrwała ona ludzi ze stanu pierwotnego szczęścia, które wynikało z życia w stanie całkowitego zanurzenia w naturze. Stąd bierze się utopijność myślenia poety, oczekującego duchowej przemiany, która przyczyniłaby się do odnowienia więzi międzyludzkich w obrębie oczyszczonych moralnie wspólnot. Badacz opisuje schemat dziejów kultury podzielony przez Mickiewicza na etapy cywilizacyjnego rozwoju, którego skutkiem jest oddalenie się od źródeł kultury, oraz następującej po nim degeneracji. Jako niezbędne dopełnienie cyklu ukazana została konieczność powrotu, w tym kontekście wywołana „przełomem mesjanistycznym” (s. 228), który odpowiada za ponowne zakorzenie się w micie Słowiańszczyzny, tylko ona bowiem może przeciwstawić się procesom wynikającym z nowoczesności. Autor recenzowanej książki precyzyjnie wykazuje, że Mickiewicz nie zdołał się pozbyć swoistego uwikłania w regresywną i progresywną utopię, zakorzenioną w losach I Rzeczypospolitej, państwa, które musiało ponieść klęskę i dlatego powróci w innym kształcie, zgodnie z myślą o cyklicznym charakterze przemian w historii. Prelekcje w ocenie Kuziaka jawią się jako „dynamiczna konstrukcja” i całość niemożliwa do „ukończenia i uspoźnienia” (s. 264). Badacz podsumowuje: „Ruchowi konstruowania mitu, koncepcji mitu powstającej w trakcie badań kulturoznawczych – towarzyszy w dyskursie autora prelekcji paryskich ruch dekonstruowania owych kategorii” (s. 263).

Ostatni rozdział poświęcony został problematyce kulturowej w *Dziadach* i *Panu Tadeuszu*. Kuziak przygląda się utworom Mickiewicza powiązanim z „szeroko pojętą kategorią stylizacji” (s. 268). Zwraca uwagę na niemożliwość dokonania ponownej integracji świata w obrębie ludowości z II części *Dziadów*, gdyż pojawienie się milczącego Widma wprowadza do utworu „dramat wykorzenienia z modernizującego się świata” (s. 281). W ten sposób tradycja ludowa ulega zakwestionowaniu, nierealne okazuje się skonstruowanie na jej bazie nowej mitologii. Obrzędy zostały uhistorycznione, poddano je prawidłom czasu linearnego, który odebrał im moc tkwiącą dotychczas w repetytywnym charakterze rytualnego obcowania ze zmarłymi. Natomiast Gustaw został scharakteryzowany jako przedstawiciel świata kultury nowoczesnej, opartej na piśmie i wielości języków. Kuziak podkreśla: „*Dziady* kowieńsko-wileńskie okazują się dramatem ujawniającym przełom kulturowy: przejście od kultury oralnej do kultury pisma i, co za tym idzie, do kultury nowoczesnego indywidualizmu, dezintegracji i wykorzenienia z sensu [...]” (s. 286). Gustaw odsłania przeżywane problemy z tożsamością, pozbawioną instancji, która uporządkowałaby różnorodność narracji mającej książkową proveniencję i oczyściła pamięć, przybysz odwiedzający Księdza postrzega siebie bowiem przez pryzmat przeczytanych opowieści o nieszczęśliwej miłości (realizując wzorce ukształtowane przez Goethego, Szekspira, Cervantesa, Rousseau).

Także w III części *Dziadów* zauważa Kuziak „rozpad uniwersalnego porządku rzeczywistości, znamienny dla czasów nowoczesnych” (s. 293), widoczny zwłaszcza w projekcie Konrada, który udowadnia destruktywną moc rozumu w kreowaniu losów cywilizacji. Badacz pisze: „Proponuję takie spojrzenie na III część *Dziadów*, zgodnie z którym u źródeł dramatu jednostki i narodu znajdują się te same zjawiska, o których była mowa w *Dziadach* kowieńsko-wileńskich, a więc rozpad uniwersalnego porządku rzeczywistości, znamienny dla czasów nowoczesnych. Brak takiego porządku wiedzy romantyczne »ja« ku obłąkaniu, sprawia, że nie potrafi ono odnaleźć drogi ocalenia, zbliża je do sfery zła [...]” (s. 293).

Odwrotnej strategii Mickiewicza dopatruje się Kuziak w *Panu Tadeuszu*: „Jeśli w związku z *Dziadami* pisałem o fabule utraty i poszukiwania całości, w poemacie wolno dopatrywać się fabuły powstrzymania jej rozpadu – dzięki podjętemu przez podmiot tekstu wysiłkowi zatrzymania procesu »odczarowania« świata” (s. 303). Dwuznaczna rola przypada w utworze kategorii postępu, który, z jednej strony, przyczynia się do wykorzenia wspólnoty ze świata tradycyjnych wartości, z drugiej wszakże – umożliwia rozwój tego świata, polegający na eliminowaniu wad szlachetczyzny. Swoje rozważania badacz kończy błyskotliwym podsumowaniem przedstawiającym najistotniejsze tradycje wykorzystane w *Dziadach* i w *Panu Tadeuszu* oraz wskazuje na zaobserwowane w tych dwóch utworach związki z grecką tragedią, misterium i eposem. Postępowanie Mickiewicza rozpatruje biorąc pod uwagę to, iż tradycję pojmował on niejednoznacznie – z jej punktu widzenia można było, jego zdaniem, uświadomić sobie rozpad świata kultury i niemożliwość zakorzenienia w niej tekstu. Równocześnie była ona źródłem afirmatywnego nastawienia, w myśl którego kultura opiera się w gruncie rzeczy na gromadzeniu dorobku następujących epok, ma zatem charakter kumulatywnej i „harmonijnej syntezy twórczych, wartościowych dokonań człowieka” (s. 325).

Zebrane w podsumowaniu wnioski prezentują Mickiewicza jako nowoczesnego pisarza, który, nieco wbrew świadomości dotyczącej „odczarowanego” nieodwracalnie świata, próbuje w wielkiej syntezie tradycji nadać znaczenie kulturotwórczym pierwiastkom z przeszłości. Z tym aspektem poszukiwań poety łączy się tendencja do formułowania takich projektów całości, które z definicji skazane były na brak możliwości fortunnego ich uwieńczenia, systemowego domknięcia. Kuziak pisze:

„Mickiewiczowskim myśleniem o całości, jak mogliśmy to obserwować w związku z rozważaniami na temat tradycji, a zwłaszcza w związku z jej wizjami w *Dziadach*, *Panu Tadeuszu* i prelekcjach paryskich, włada, jak powiedzieliby dekonstrukcyoniści, suplement znaczeniowy, nie pozwalający na spełnienie formułowanych projektów.

Wspomniany suplement [...] ma u swoich podstaw, z jednej strony, różnorodność i wielość tradycji, konstytuujących Mickiewiczowski projekt, nadających mu dialogiczny charakter. Z drugiej – kategorię historii, również naruszającą całość, totalność mitu, sprawiającą, że tworzona tradycja poddana jest stałemu różnicowaniu się” (s. 335).

A zatem Mickiewicz w tym ujęciu to dynamiczny i nowatorski autor „alegorii całości”, figury „niemożliwości realizacji intencji” (s. 335) i równocześnie nostalgiczny „strażnik tradycji” (s. 337), uwikłany w pamięć o mitycznej jedności bytu.

Wielka całość wpisuje się w szereg ważnych prac o Mickiewiczu i w inspirujący sposób kontynuuje rozważania zapoczątkowane przez Zofię Stefanowską, Marię Żmigrodzką i Martę Piwińską. Książka Kuziaka jest przykładem niezwykle udanej realizacji założonych celów badawczych, które koncentrują się wokół idei „całości” w dziełach Mickiewicza. Autor doskonale panuje nad tematem i z niebywałą wirtuozerią konstruuje swój wywód. Nie usuwa napięć i sprzeczności występujących w myśleniu Mickiewicza, czyni wręcz z aporetyczności tkwiącej w koncepcjach poety główny przedmiot swych rozważań. *Wielka całość* stanowi uwieńczoną sukcesem próbę wypracowania nowego języka w badaniach nad Mickiewiczem, takiego, który uwidacznia świadomość przemian zachodzących w literaturoznawstwie na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Warto także studiować tę książkę jako metakrytyczną opowieść o stanie współczesnej mickiewiczologii, jej autorską diagnozę, która zarazem wytycza potencjalne przestrzenie przyszłych badań. Przy takiej lekturze odslania znamienne dla siebie zalety, ukazując miejsce studiów nad twórcą *Dziadów* w szerszej perspektywie literaturoznawstwa naszej epoki. Mickiewiczologia jawi się pod piórem Kuziaka jako subdyscyplina, która nie starzeje się łatwo, wyznaczając sobie wciąż nowe wyzwania. Równocześnie recenzowana tu książka stanowi mocny głos w dyskusji o tym, jaki kształt mickiewiczologia mogłaby przybrać w przyszłości, do jakich zaś form i badawczych metod już nie warto, by powracała.

Abstract

MACIEJ JUNKIERT
(Adam Mickiewicz University, Poznań)

TRACING THE ENTIRETY.
TRADITION AND CULTURE IN MICKIEWICZ'S CREATIVITY

The review discusses Michał Kuziak's book in which the author touches Mickiewicz's attitude to tradition and culture. Kuziak's main thesis refers to Mickiewicz's comprehensive project of culture which consisted in reconstructing the sense of durability of the tradition of the epoch before the Enlightenment in order to retie the man with the surrounding world.