

[w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*: prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Sofii, pod red. Eugeniusza Czaplejewicza i Wincentego Grajewskiego, Ossolineum, Wrocław 1988, PL ISSN 0208-4058, ISBN 83-04-02962-6, s. 193-252

EDWARD KASPERSKI

SPRAWA DIALOGU W „LITERATURZE SŁOWIAŃSKIEJ” ADAMA MICKIEWICZA

1. WSTĘP. DIALOG WŚRÓD ANTYNOMII ROMANTYCZNYCH

Gdy wsłuchiwać się weń uważnie, głos Mickiewicza, wykładowcy w Collège de France, był niezwykle bogaty w różnorodne barwy i odcienie. W paryskich wykładach poświęconych literaturze słowiańskiej był głosem historyzofa poszukującego w dziejach przede wszystkim ich sensu, „prawd żywych”, wskazówek do działania. Był głosem działacza patriotycznego, który — za pośrednictwem odwoływania się do przeszłości ojczystej, do minionej świetności — bronił zajętej przez siebie współcześnie pozycji ideowej oraz starał się wypracować program działania na przyszłość. Nie przypadkiem przecież Mickiewicz poświęcał w swoich wykładach tak wiele uwagi problematyce czynu historycznego, jego źródłom, związkom zachodzącym między polityką a moralnością, idei słowa wcielonego. Nie koniec na tym. Mickiewicz — wykładowca w Collège de France — prezentował się również jako romantyczny poeta i krytyk dokonujący szerokiego przeglądu twórczości polskiej i słowiańskiej, zabiegający usilnie o to, ażeby twórczość tę przybliżyć kulturze i wrażliwości francuskiej. Deklarował się ponadto jako zwolennik i wyznawca filozofii mesjanistycznej oraz poddawał ze stanowiska mesjanizmu krytyce poglądy głoszone przez przedstawicieli innych kierunków. Występował jako natchniony prorok zapowiadający przyszłość oraz jako rewolucyjny mistyk przeciwstawiający się odważnie aparatowi kościoła katolickiego oraz panującym i potężnym rząd¹.

Nie, głos wykładowcy rozbrzmiewający w Collège de France nie był z całą pewnością głosem nudnego profesora obojętnie i pedantycznie streszczającego cudze poglądy, tworzącego na ich podstawie gotowy i zamknięty system. Dzięki tej wielości barw i odcieni

¹ *Literaturze słowiańskiej* Mickiewicza (*Dzieła*, t. 8—9, Warszawa 1955) jest poświęconych wiele prac. Z nowszych i .ważniejszych warto wymienić: Z. Stefanowskiej, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 1976, w której autorka ujmuje prelekcje jako „summę romantyzmu polskiego”, jako *sui generis* traktat historyzoficzny oraz dzieło moralizujące (Mickiewicz to według autorki „największy polski moralista XIX wieku”, op. cit., s. 147); A. Witkowskiej *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa 1975, gdzie wykładowca z Collège de France prezentuje się jako myśliciel religijny (s. 234) oraz rewolucyjny mistyk (s. 251-252); fundamentalne studia komparatystyczne A. Walickiego, zwłaszcza *Adama Mickiewicza prelekcje paryskie*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, Warszawa 1973, s. 216-272, gdzie dominuje sylwetka Mickiewicza mesjanisty, oraz A. Sikory *Posłannicy słowa*. Warszawa 1967, w której podkreśla się m.in. antynomiczny charakter myśli poety. Profetyzm postawy Mickiewicza szczególnie mocno akcentuje Wiktor Weintraub w pracy *Profecja i profesura. Mickiewicz. Michelet. Quinet*, Warszawa 1975, rozdz. „Profecja w Collège de France”, s. 18-69.

zawartych w wystąpieniach polskiego wykładowcy w Paryżu — dzięki wielości odgrywanych przez niego ról (które jednak zawsze były czymś więcej niż tylko rolami) oraz różnorodności podejmowanych tematów — wykłady Mickiewicza stawały się czymś w istocie donioślejszym niż cyklem wykładów uniwersyteckich w normalnym, zwyczajowym tego słowa rozumieniu. Były bowiem w swej treści i wykonaniu rozgrywanym na żywo dramatem idei epoki oraz — na nieco innym planie — dramatem egzystencji samego wykładającego. Z tego względu można i należałoby ująć wykłady paryskie Mickiewicza jako wielopłaszczyznowy i wielokierunkowy dialog prowadzony z epoką, otoczeniem i sobą samym. Osobliwością Mickiewiczowskiego dialogu okaże się jednak — jako wyraz jednej z licznych antynomii, w jakie poeta był uwikłany — zaciekle zwalczanie samej idei dialogu.

Mimo tej osobliwości, mimo programowo antydialogowego nastawienia Mickiewicza występowały jednakże ogólne, mniej czy bardziej zobiektywizowane przesłanki praktyki dialogowej, podejmowanej w samych wykładach oraz za ich pośrednictwem. W odróżnieniu od stworzonej kiedyś postaci Konrada z *Dziadów cz. III*, Mickiewicz w Collège de France nie był przecież samotnym monologistą zamkniętym w głuchej celi więziennej. Przemawiał do grupy dość licznych, zróżnicowanych narodowościowo i w zasadzie życzliwych mu słuchaczy, a za ich pośrednictwem — do miasta, które uważał za stolicę cywilizacji współczesnej, do kraju ojczystego, a nawet poniekąd do całego świata. Pragnął żarliwie, ażeby wypowiedane przez niego słowa były zdolne poruszyć Paryż, emigrację, całą Francję, polskie społeczeństwo znajdujące się pod zaborami, Słowiańszczyznę budzącą się do wielkich przeznaczeń dziejowych, Europę, która zdawała się gnuśnie wyczekiwać nadzwyczajnego kryzysu i przełomu. Miał zatem pełną świadomość znaczenia i ważności miejsca wykładów, czasu, w jakim się odbywały, towarzyszących im okoliczności.

Jak bardzo abstrakcyjne i ogólne byłyby roztrąsane przez niego zagadnienia, pamiętał zwykle o ich konkretnych efektach, o oddziaływaniu na poszczególne osoby i całe przysłuchujące się wykładom audytorium. Jego wystąpienia miały bowiem na względzie — nie zawsze wszelako w jednakowym natężeniu — inspirowanie i kształtowanie słuchaczy (pośrednio czytelników), wywieranie wpływu na bliższe i dalsze otoczenie emigracyjne, budzenie w nim gotowości do patriotycznego i religijnego czynu, jednym słowem, wspieranie i podnoszenie ducha polskości.

Nie była to zresztą sprawa jedynie pragnień, intencji czy dążeń wykładowcy występujących w oderwaniu od realizacji. Zamiary wyrażały się czytelnie w samej materii prelekcji. Stanowiły dla Mickiewicza formę działania, które dokonywało się za pośrednictwem słowa mówionego, głosu i gestu, wyboru oraz prezentacji idei, formy

wykładów, interpretacji omawianych zagadnień oraz formułowanych ocen. Równocześnie działania tego niepodobna było traktować wyłącznie jako ujścia czy wyładowania energii samego poety. Miało przecież wywołać założoną replikę tych, do których i na których było skierowane. Powinno było zatem uruchomić ciąg znaczących odpowiedzi odbiorców, powinno było zainicjować historiotwórczy łańcuch działań. Założenia dialogowe wykładów Mickiewicza tkwiły więc u samych ich podstaw czy źródeł: w oczekiwaniu na reakcję tych, dla których były one przeznaczone, w zabiegach zmierzających do jej wywołania. Podobnie jak Sokrates w dialogach Platona, Mickiewicz występował w charakterze akusзера (położnej?) historiotwórczego gestu słuchacza i, szerzej, odbiorcy wykładów.

Należałoby również pamiętać, że wykłady o literaturze słowiańskiej nie składały się wyłącznie z wezwań i apeli. Nawet jeśli byłoby to oczywiste w stosunku do trzech pierwszych kursów Mickiewicza w Collège de France, to także o ostatnim kursie nie dałoby się powiedzieć, że zabrakło w nim jakiegokolwiek argumentacji, że określiła go bez reszty poetyka krzyku². Mickiewicz — kierując się w tej dziedzinie normami i zwyczajami epoki — dążył wszakże do zobiektywizowania swoich interpretacji literackich, filozoficznych i historycznych za pośrednictwem przytoczeń i przykładów utworów (ich fragmentów), dostępnych mu źródeł i dokumentów, relacjonowania wydarzeń, przywoływania oraz krytyki odmiennych sądów i komentarzy. Mimo tych obiektywizacji w postaci przytoczeń, przykładów oraz informacyjno-sprawozdawczej narracji historycznej, fakty jako takie nie miały dla Mickiewicza samoistnego znaczenia. Uznawał za Długoszem, że „płodny wynik wielkiego czynu wpływa... z moralnej wartości czynu”³. W faktach historycznych liczyła się zatem w jego oczach nie ich sprawdzalna „faktyczność”, nie ich wymierność pod względem materialnym, lecz przede wszystkim (o ile nie wyłącznie) ich sens i wartość, słowem, treść historiozoficzna i moralna.

² „Mistyka Mickiewicza — pisała Alina Witkowska — realizuje się w krzyku” (*op. cit.*, s. 247). Połączenie mistyki i krzyku przedstawia się jednak dość niekonwencjonalnie. Autorka miała zapewne na myśli znany fragment I wykładu w kursie czwartym, w którym Mickiewicz podawał słuchaczom jako dowód prawdziwości głoszonych przez siebie poglądów własną, najgłębszą w nie wiarę, przejawiającą się zewnątrz w „słowie, tonie, akcencie”. Oto charakterystyczna wypowiedź Mickiewicza ukazująca najintymniejszy związek „ja” mówiącego poety ze słuchającym go audytorium. „Powinienem tedy wchodząc w samego siebie zapytać słuchaczy: Czy czujecie, że to, co mówię, powiedziałem w mej duszy i sumieniu? Czy czujecie, że każde moje słowo jest dobyte z mego wnętrza? Skoro wasz duch odpowie wam: tak, wtedy będziecie zobowiązani poświęcić temu całą waszą uwagę, ja zaś użyję wszelkich sposobów, aby ją wzbudzić i przykuć: choćbym musiał zadać gwałt nawykniom moich słuchaczy, choćbym musiał na koniec krzyknąć, nie cofnę się przed krzykiem” (A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, Warszawa 1955, s. 331). Warto jednak podkreślić, że Mickiewicz — jakby zdając sobie sprawę z dwuznaczności tej zapowiedzi gwałtu i krzyku, z możliwości potraktowania ich jako objawu jednostkowej hysterii - zastrzegając się dyskretnie, że krzyk taki musi wydobywać się ze źródeł ponadjednostkowych. „Krzyki te — mówił - nie dobywają się z mej osobowości, tę gotówem poświęcić; krzyki te wydzierają się z głębi ducha wielkiego ludu. Z głębi całej jego tradycji, przebiwszy się przez mą duszę, upadną pomiędzy was jak strzały dymiące jeszcze krwią i znojem” (*op. cit.*, s. 331).

³ *Op. cit.*, t. 9, s. 17.

Mickiewicza interesowało zatem nie to, czym fakt historyczny — tekst literacki lub kulturowy, postać, zdarzenie, instytucja lub proces dziejowy — byłby sam w sobie, lecz to, co komunikuje on współczesności, ściślej, co istotnego można by za jego pośrednictwem wypowiedzieć i przekazać współczesnym. Tego rodzaju postawa wobec historii miała wielorakie następstwa. Mickiewicz ustosunkowywał się w pierwszej kolejności nie do bezgłosego czy zasklepionego w sobie „przedmiotu” pojawiającego się w dziejach, lecz do przechwyconego przez siebie i skierowanego do współczesnych znaczącego „przekazu” dziejowego, którego sens głębinowy wymagał odczytania, skomentowania i ustosunkowania się doń: przyjęcia go lub odrzucenia. Odnosząc przekazy dziejowe do siebie i własnej sytuacji historycznej, Mickiewicz nie był w stanie uniknąć takiej czy innej formy dialogu z historią.

Wypada zgodzić się z Adamem Sikorą, że Mickiewicza pogląd na świat był „dynamicznym układem napięć i opozycji” i że „logiczne uzgadnianie i ujednostajnianie” myśli poety i wykładowcy groziłoby przekłamaniami i przegięciami interpretacji⁴. Odnosiłoby się to zwłaszcza do praktykowanego niekiedy w literaturze przedmiotu przesadnego systematyzowania poglądów Mickiewicza i porządkowania jego myśli za pośrednictwem kategorii wprowadzonych z zewnątrz przez badacza, następnie — do przenoszenia ich na całość dorobku omawianego autora, włączania go w jednobarwne schematy „wieszcz”, „rewolucjonisty”, „mistyka”, „mesjanisty” itd. Przypisywanie Mickiewiczowi nazbyt ścisłego lub sztywnego porządku systemowego natrafia również na trudne do odparcia zarzuty i zastrzeżenia. Warto zauważyć, że podważałoby ono w sposób zasadniczy wiarygodność licznych ataków wykładowcy na wielkie systemy filozoficzne (arystotelizm, racjonalizm oświeceniowy, heglizm) i w ogóle na wszelkie filozoficzne i naukowe „systematorstwo”. W interpretacji tego rodzaju Mickiewicz ukazywałby się nie jako przeciwnik myślenia systemowego w ogóle, lecz jako jego ukryty rzecznik, chociaż równocześnie jako przeciwnik systemów cudzych, konkurencyjnych, odmiennych od własnego. Jednak i w tym wypadku — tj. gdyby wykładowcy z Collège de France przypisać zamiar stworzenia lub wręcz posiadanie określonego systemu religijno-filozoficznego czy zgoła jakiegokolwiek innego systemu — podejmowane przez niego ataki na systematorstwo dowodziłyby w istocie rzeczy czegoś zupełnie przeciwnego. Wskazywałyby one całkiem dowodnie, że narzucającą się cechą myśli Mickiewicza wcale nie była jej spójność, konsekwencja i zwartość, lecz odwrotnie, znamionowała go niekonsekwencja, sprzeczności, postępowanie niezgodne ze składanym przezeń wyznaniem wiary. Toteż na powyższym tle przekonywający wydaje się pogląd Sikory, że najbardziej osobliwe dla omawianych prelekcji

⁴ Sikora, *op. cit.*, s 349.

paryskich było nie tyle ukształtowanie gotowego i samodzielnego systemu myślowego, ile ujawnianie „głównych antynomii romantycznego stylu myślenia”⁵. Ujmując rzecz w kategoriach Bachtinowskich, z punktu widzenia dialogu, asystemowy (może nawet lepiej powiedzieć: antysystemowy) oraz radykalny styl myślenia Mickiewicza był również w określonym stopniu — mimo występowania w nim niewątpliwych i silnych tendencji homofonicznych — stylem polifonicznym. Źródłem polifonii była m.in. antynomiczność tego stylu.

Pewnego doprecyzowania wymagałoby jednak określenie „styl myślenia” oraz to wszystko, co wiązałoby się z jego „ujawnianiem”. Mickiewicz niewątpliwie dostosowywał świadomie i celowo formę wykładów o literaturze słowiańskiej do ich treści, do głoszonych i zawartych w nich idei, a te ostatnie z kolei — do sytuacji ich wypowiedzenia w obliczu i w przytomności paryskiego audytorium. Zdawała się potwierdzać to już sama praktyka improwizowania wykładów. Niepodobna jednak rozgraniczyć i do końca oddzielić światopoglądu Mickiewicza, tj. zbioru formułowanych przez niego „czystych” idei, myśli, twierdzeń i sądów o świecie, od formy jego realizacji, tj. od warunków i procesu werbalizacji (doboru odpowiednich nazw i predykatów, wyrażań, form stylistyczno-kompozycyjnych), głoszonych poglądów oraz wypowiedzania ich w określonej sytuacji i przed określonym audytorium. Niepodobna zatem sztucznie oddzielić „stylu myślenia” Mickiewicza od stylu prowadzonych przez niego wykładów. Co więcej, można by pokusić się o sformułowanie hipotezy, że wskaźnikiem zmian dokonujących się w dziedzinie filozoficznego stylu myślenia wykładowcy były m.in. zmiany w stylu wykładów, w ich tematyce, w nastawieniu wykładowcy do omawianego przedmiotu, a nade wszystko — zmiana w stosunku do małego audytorium (obecnego faktycznie na wykładach) oraz do audytorium wielkiego (do potencjalnie zawsze współobecnej i „przysłuchującej się” współczesności). Dotyczyło to również przesunięć w sposobie rozumienia obowiązków wykładowcy wobec władz francuskich i wobec samego siebie: postępującego nieliczenia się z oczekiwaniami tych pierwszych oraz odchodzenia od „zadanego” przedmiotu wykładów na rzecz prezentowania własnych poglądów i ocen odnoszących się politycznie do współczesności.

Trudno byłoby więc stwierdzić ogólnie, że wykłady były właśnie „ujawnieniem” (w znaczeniu zaprezentowania czegoś) gotowych, ukształtowanych już wcześniej myśli lub „antynomii romantycznego stylu myślenia”, a zatem, że stanowiły one jedynie przeźroczyłą formę podawczą, która w pewien sposób wyrażała, uzewnętrzniała i przekazywała innym do

⁵ *Op. cit.*, s. 349. Myśl ta stanowi jedną z wytycznych przyjętych w niniejszej interpretacji *Literatury słowiańskiej*.

wiadomości niezależne od niej samej treści. Pogląd taki nie wytrzymałby próby krytyki w zestawieniu z praktyką wykładowczą Mickiewicza.

Ależ nie, wykłady na pewno nie były dla Mickiewicza jedynie dogodną sposobnością do zaprezentowania dojrzałego i zamkniętego kształtu myśli — choćby i myśli rozpaczliwie uwikłanej w różnego typu skrajności — kształtu, który słuchacze mogliby z dystansem i nabożną czcią podziwiać czy kontemplować. Bardziej uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że stawały się one dla samego wykładowcy, a poniekąd i dla słuchającego go audytorium, żywym procesem narodzin ucieleśnionej w słowie myśli, jej powstawaniem tu i teraz, w kształcie niejako dziewiczym, w samym pierwotnym akcie jej werbalizacji, wobec przysłuchujących i przyglądających się temu świadków, a nawet, można by rzec, przy ich dyskretnym współudziale. Wykłady współtworzyły tę myśl, podobnie jak współtworzyły jej, a także wspólnie z nią, rozliczne skrajności, sprzeczności czy owe antynomie. Przesłanki takiego stanu rzeczy istniały już w samym założeniu wykładów, w tym, że Mickiewicz w jednym akcie i za jednym zamachem starał się w nich zarówno teoretycznie sformułować określoną naukę, jak też równocześnie urzeczywistnić ją. I tutaj właśnie ukazywały się rozmaite pęknięcia. Głosił nadejście indywidualnego mesjasza, ale sam za niego się nie uważał. Obwieszczając potrzebę słowa absolutnego, bezpośrednio zniewalającego swoją mocą, demonstrował słuchaczom jedynie wiarę w nie, a nie ono samo. Gloryfikując siłę, dawał widomie świadectwo własnej niemocy, gdy domagał się przyzwolenia, aprobaty i wsparcia słuchaczy. Już w tego rodzaju postawie tkwiły zalążki sytuacji dialogowej, a przynajmniej — oscylującej na krawędzi dialogu.

Mickiewicz, rzecz charakterystyczna, rozróżniał wpływ wywierany przez „doktryny i poglądy” od wpływu wywieranego przez propagowane w kursie trzecim i czwartym „słowo działające”. Te pierwsze działają przede wszystkim na rozum, i to stopniowo, powoli i pośrednio, podczas gdy drugie wywiera „wpływ natychmiastowy, mający niemal cechy fizyczne”⁶. Nie ulegało wątpliwości, że wykładowca w Collège de France pozostawał pod magicznym urokiem słowa działającego. W znacznie większym stopniu pociągała go siła sprawcza słowa niż jego pojemność informacyjna. Z dążeniami do kreowania słowa tego rodzaju wiązała się swoista okolicznościowość i wydarzeniowość poszczególnych wykładów, ich akcyjność. Miały one stawać się — dotyczyłoby to w każdym razie niektórych prelekcji w kursach od pierwszego do trzeciego oraz znakomitej większości w kursie czwartym (jeśli nawet nie całości tego kursu) — samorodnymi zdarzeniami duchowymi, w których na równi uczestniczyliby wykładowca i słuchacze połączeni wspólnotą przeżyć i które też

⁶ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 10, s. 395.

odznaczałyby się prawdziwą spontanicznością. W konsekwencji byłyby wolne od normalnego w takich sytuacjach wyrachowania uwzględniającego zamierzony cel oraz środki do niego wiodące, przygotowawczej pracy koncepcyjnej i planowania, słowem, wolne od elementów wyreżyserowania i manipulacji. Nastawienie to zdawało się bliskie temu, co zwykle się znać „otwarcie” dialogowym, wychodzeniem naprzeciwko partnerowi — bez formułowania z góry wytycznych i warunków wstępnych.

Nie oznaczało to jednak, że wykłady Mickiewicza były domeną całkowitej bezplanowości, że panował w nich niepodzielnie chaos, a w każdym razie, że odzwierciedlały one brak stałych lub tylko trwalszych zamierzeń wykładowcy. Była przecież już mowa o tym, że między sferą deklaracji Mickiewicza a jego rzeczywistą praktyką powstawały różnego typu sytuacje konfliktowe, że również w samej tej praktyce ścierały się ze sobą sprzeczne dążenia. Działal on wszakże w historycznie złożonych warunkach i okolicznościach, które nieustannie nań oddziaływały, z którymi — on, zwolennik ulegania porywom ducha i nakazom wewnętrznym — chcąc nie chcąc musiał się liczyć na każdym kroku, które odciskały swoje wyraziste piętno na treści, formie oraz na samym oratorskim wykonaniu wykładów. Pogardzana i słownie poniewierana przez wykładowcę „zewnętrzna materia” przy każdej sposobności dawała znać o swoim istnieniu, żądała przestrzegania właściwych jej praw i podporządkowywania się stosownym dla niej koniecznościom. Wymuszała ona brutalnie m.in. utrzymywanie pewnego rytmu i porządku wykładów.

Jedną z drażliwych kwestii była w tym względzie ich metoda. Otóż wiadomo, że Mickiewicz zdecydowanie potępiał posługiwanie się metodą w heglowskim rozumieniu tego słowa, że swoją niechęć do filozofa niemieckiego przenosił, zdawałoby się, na wszelkie postępowanie o charakterze metodycznym. Ważyły też racje ogólniejsze. Metoda bowiem — rozumiana jako zbiór przyjętych na stałe norm i wytycznych pośredniczących w poznawaniu danego przedmiotu, jako czynnik zewnętrzny wobec badacza, intersubiektywny i podlegający sprawdzeniu — kłóciła się pryncypialnie z romantycznymi ideałami bezpośredniości, subiektywnego przeżycia, natchnienia, egzaltacji, prymatu wiary nad rozumem oraz z mistycznym prymatem cudowności nad działaniem intersubiektywnie zracjonalizowanym i liczącym się z warunkami obiektywnymi. Trudność przejawiała się jednak w tym, że Mickiewicz, który z pobudek ideowych potępiał tworzenie metod i posługiwanie się nimi, praktycznie nie mógł się bez nich zupełnie obejść, tj. określić i wyrazić własnej postawy ideowej.

Przykładem tego mogła być zaprezentowana w kursach pierwszym i drugim interpretacja dziejów Słowiańszczyzny, podporządkowana idei przewodniej, jaką była walka pierwiastka

polskiego z rosyjskim. Mickiewicz, programowy przeciwnik Hegla, pozostawał pod niektórymi względami jego uczniem, naśladowcą czy kontynuatorem w dziedzinie trójczłonowej metody dialektycznej (teza — antyteza — synteza), mimo że nie zdawał sobie z tego do końca sprawy i swój stosunek do Hegla niejednokrotnie przedstawiał opacznie. Jednakże nie to jest najistotniejsze. Oznajmiając słuchaczom wykładów o przeciwieństwie czy wykluczaniu się postawy własnej i postawy heglowskiej, Mickiewicz w rzeczywistości ustanawiał swoistą relację dialogową między tymi postawami w kwestii metody. Można by powiedzieć nawet coś więcej. Zwalczając zaciekle metodę heglowską, otwierał się pośrednio na jej oddziaływanie: chociażby jedynie na oddziaływanie negatywne, wyrażające się w poszukiwaniu argumentów wymierzonych przeciwko Hegłowi oraz w podjęciu starań mających na względzie wypracowanie postawy alternatywnej. Zresztą przejawem oddziaływania było tu już samo unikanie pokus, jakie nastroczał popularny i przejrzysty schemat heglowski.

Z powyższymi uwagami wiązałyby się pewne ogólniejsze wnioski i postulaty teoretyczne. Dialogowe uwikłania i stosunki w prelekcjach paryskich nie były do końca i bez reszty rezultatem wyboru i świadomego ukształtowania tematu i materii słownej wykładów. Były one również następstwem określonych konieczności, jakie narzucała ówczesna sytuacja przekonaniowa i polemiczna Mickiewicza, jakie wynikały z obiektywnych warunków ideowych i kulturalnych, a także — z jego wcześniejszych wyborów. Nawet rezygnując programowo z dialogu „na powierzchni”, toczył on w rzeczywistości dialog podskórny i głębinowy.

Zagadnienie metody było jednym, ale nie jedynym czynnikiem kształtującym prelekcje co najmniej w podwójnym znaczeniu: jako przedmiot refleksji i temat oraz jako praktyka, jako ich zasada formotwórcza. Można by również postawić pytanie o to, w jakiej mierze ten porządek prelekcji dałoby się wyprowadzić z samej struktury omawianego w nich przedmiotu (poszczególnych przedmiotów), następnie z dyspozycji właściwych osobowości Mickiewicza lub z jego dalszego i bliższego otoczenia, z właściwości sytuacji historycznej, która i działała nań ograniczająco, i równocześnie stwarzała mu określone możliwości działania. Trudno byłoby jednak wyizolować jakiś jeden czynnik oraz przypisać mu znaczenie jednoznacznie decydujące. Najbardziej narzucające się wyjaśnienie głosiłoby, że na prelekcje oddziaływał cały kompleks różnorodnych czynników. Czy któryś spośród nich posiadał wyróżnione znaczenie dialogotwórcze?

Otóż znaczenie takie można by przysądzić strategii, jaką Mickiewicz przyjął w wykładach, jaka, ogólnie biorąc, cechowała jego stosunek do otaczającej go rzeczywistości na początku

lat czterdziestych XIX w. i jaka została zarazem utwierdzona i zmodyfikowana pod wpływem kontaktów z Towiańskim. Wyrażała się ona m.in. w przemożnym dążeniu poety do rewolucyjnego przekształcenia panujących w Europie stosunków politycznych, ukształtowanych w wyniku wcześniejszych rozbiorów Polski, klęski Napoleona, uchwał Kongresu Wiedeńskiego, porażki poniesionej w powstaniu listopadowym. Zmierzała do podważenia struktur ideologicznych, które, zdaniem pisarza, stosunki te uprawomocniały i utrwały (racjonalizmu oświeceniowego, heglizmu, oportunistycznej doktryny oficjalnego Kościoła katolickiego, idei władzy parlamentarnej, niektórych nurtów socjalizmu utopijnego⁷). Naturalnie, Mickiewicz przeciwstawiał się otaczającej go represyjnej rzeczywistości politycznej i społecznej za pomocą środków w pewnej mierze przez nią samą pobudzonych do życia. Kreślił obraz rzeczywistości alternatywnej, wolnej od ucisku, wewnętrznie akceptowanej. To ona właśnie usprawiedliwiała sprzeciw i protest, motywowała postawy negacji, buntu i rewolty wobec zastanego porządku. Podobnie rzecz miała się w sferze idei. Myślom umacniającym porządek polityczny w Europie — myślom panującej władzy — przeciwstawiał on myśli porządek ten rewoltujące, kwestionujące jego wiecznotrwałość, niezmiennosc i nienaruszalność. Temu celowi służyły wystąpienia przeciwko historycznym i współczesnym despotyzmom, romantyczne w swej stylistyce idealizacje jednostki, ludu oraz tradycji, propaganda idei narodowości, swobody oraz odrodzonej i spontanicznej religijności, głoszenie prymatu etyki nad dyplomacją i polityką, budzenie nadziei na rychłe nadejście lepszych czasów, na decydujący przełom w istniejących, nieznośnych stosunkach.

Zrozumiałe, że w ówczesnej postawie Mickiewicza nawarstwiło się, jak wykazały to szczegółowe i kompetentne analizy historyków idei, wiele elementów utopijnych, zachowawczych, mistyfikujących złożoną rzeczywistość, a w rezultacie czyniących tę postawę mało przejrzystą lub zgoła wieloznaczną. Cokolwiek by jednak powiedzieć krytycznego na jej temat, dominowała w niej właśnie owa niezgoda na otaczającą rzeczywistość oraz oczekiwanie jej nieuniknionej przemiany, udoskonalenia. Niezgoda ta kształtowała główny nurt myśli Mickiewicza w toku wykładów — nurt krytyczny,

⁷ Stosunek Mickiewicza do socjalistów utopijnych w okresie prelekcji był w istocie dość ambiwalentny. Zarzucał im m.in. kosmopolityzm i pacyfizm, określał potraktowanych zbiorczo „furierystów, saint-simonistów, owenistów” jako „reformatorów kosmopolitycznych”, którzy sprzeniewierzyli się idei narodowości. „Reformatorowie — głosił — zmierzają do kosmopolityzmu; nie odmawiam im dobrej wiary; muszą nam jednak przyznać, że łatwiej jest być kosmopolitą (to nie obowiązuje do niczego) niż patriotą”. Inny argument kierował przeciwko pacyfizmowi socjalistów utopijnych: „Jednym ze złudzeń reformatorów jest mniemanie, że można będzie pokonać zło, nie wydając mu wojny”. Nie dziwi zatem, że Mickiewicz zgryźliwie mówił o socjalistach utopijnych jako „Dżingis-CHANACH marzenia” i „łagodnych Fenelonach wykonania” (*op. cit.*, t. 11, s. 407).

demaskatorski i postulatywny. Motywowała m.in. wybiegający ku przyszłości profetyzm, aprobatę dla rozwiązań podsuwanych przez mesjanizm, poszukiwanie w mistycyzmie możliwości rozwikłania nasilającego się dysonansu między świadomością etyczną poety a ponurymi realiami współczesnego mu świata. W perspektywie tej, rzecz najważniejsza, doświadczenie rzeczywistości było dla Mickiewicza doświadczeniem stawianego przez nią oporu oraz aktywności niezbędnej do jego pokonania. Na gruncie praktyki właściwej pisarzowi i myślicielowi doświadczenie tego rodzaju równało się tyleż potrzebie, co konieczności prowadzenia z epoką możliwie intensywnego, żarliwego i wszechstronnego dialogu. Należało odpowiadać na jej wyzwania, należało samemu je rzucać. I Mickiewicz starał się jak najbardziej tym zadaniom sprostać, choć wcale nie kojarzył ich właśnie z dialogiem...

Niezgoda poety miała swoje wykładniki w materii słownej oraz myślowej wykładów. Wyznaczała w nich pole negacji, poszukiwań i przewartościowań. Była także jednym ze źródeł sprzeczności Mickiewicza z samym sobą oraz sprzeczności wewnątrz stanowiska, jakie prezentował słuchaczom w Collège de France. Niejednokrotnie kwestionował bowiem idee i poglądy, od których naprawdę był wielorako zależny. Dotyczyło to m.in. religii katolickiej oraz instytucji Kościoła, wielu nurtów w filozofii, „nauk szkolnych”, myśli politycznej, stanu ówczesnej wiedzy o literaturze i języku, wiedzy historycznej, na której opierał swoje wykłady. Prezentowane przez niego w ujemnym świetle koncepcje nierzadko przeczyły swoimi treściami ocenom nadawanym im przez wykładowcę. Być może właśnie w tej dziedzinie najwyraźniej rysowały się antynomie, w jakie wikłał się Mickiewicz — romantyk, mesjanista i mistyk. Występując jako nieugięty przeciwnik rozumu i racjonalizmu począwszy od Arystotelesa aż do Hegla, kierował nierzadko metodycznie uporządkowane i logicznie uargumentowane ataki na rozum (w każdym razie w doborze i układzie argumentów pretendowały one do miana rozumnych...). Krytykę znienawidzonej „filozofii szkolnej” prezentował najoczywiściej w warunkach zupełnie szkolnych, podczas wykładów w Collège de France — posługując się szkolnymi metodami, przyswojonymi na Litwie. Jego krytyka religii często nosiła znamiona licytowania się z Kościołem w gorliwości religijnej. Przykłady można by mnożyć. Mickiewicz pozostawał do pewnego stopnia więźniem struktur, które były obiektem jego sprzeciwu. Sytuacja ta tworzyła podłoże sprzyjające zdialogizowaniu jego własnej świadomości, dokonujących się w niej rozdwojeń, przemian, zwrotów, przeskoków. Dialog z przeciwnikami (nieuchronnie prowadzący do poszukiwania sojuszników i autorytetów, do dialogu z bliskimi) wzbogacał się w ten sposób o dialog wewnętrzny, dialog ukryty z samym sobą.

Posługiwanie się kategorią dialogu ukrytego byłoby tutaj o tyle na miejscu, że już sama poetyka wykładu uniwersyteckiego (czy raczej prelekcji w instytucji naukowej) nakładała pewne ograniczenia na ewentualne dialogowe zamiary wykładowcy. Należałoby bowiem przyjąć, że pierwotnym celem wystąpień Mickiewicza w Collège de France było przekazywanie słuchaczom pewnej sumy wiedzy na temat stosunkowo mało znanej Francuzom Słowiańszczyzny, oswojenie ich z egzotycznym przedmiotem, wzbudzenie zainteresowania i sympatii dla literatury, języka, historii i współczesnego położenia ludów słowiańskich i ich krajów. Miały one zatem realizować w tym względzie określone cele poznawcze i dydaktyczne. Wymagały m.in. odtworzenia dostępnej wiedzy na dany temat, uporządkowania jej i przekazywania według ustalonej kolejności chronologicznej, tematycznej i problemowej. Zakładały przystosowanie wystąpień do poziomu oraz stopnia zainteresowania audytorium omawianym przedmiotem.

O tym, że Mickiewicz do pewnego czasu respektował zasady obowiązujące w tego typu przedsięwzięciach, świadczyło widoczne rozplanowanie wykładów oraz dość konsekwentna realizacja rozległych cykli historycznych i tematyczno-problemowych. Przyznawał, że jego celem był „raczej wykład wyników osiągniętych przez naukę niż zgłębianie szczegółów”⁸. Pragnął więc ukazać w miarę syntetyczny obraz literatury słowiańskiej na szerokim tle języka, kultury i historii. Inna rzecz, że owe szeroko zakrojone syntezy niejednokrotnie prowadziły Mickiewicza do bezpodstawnych uogólnień, uproszczeń i przegięć. Wykłady spełniały jednak na pierwszy rzut oka — przynajmniej w ich znacznej części — podstawowe kryteria monologu informacyjno-dyskursywnego, przechodzącego niekiedy w monolog retoryczny improwizowany i wygłaszany z pamięci. Fakt, że poeta przemawiał po francusku, a nie w języku ojczystym, torował drogę m.in. kliszom językowym i myślowym. Czynniki te niewątpliwie tłumili lub wyciszały porywy dialogowe.

Jednakże już Norwid wskazywał, że monolog jest „rozmową z sobą albo z duchem rzeczy”. Eksponując sytuację wypowiedzianą i jej poszczególne składniki, kierując na nie uwagę słuchaczy, Mickiewicz uwydatniał jednak w ten sposób nie tyle własne „ja” mówiące — „ja” odkrywcy, badacza, rewelatora, wieszczka — ile zapraszał i zachęcał słuchające go w napięciu audytorium do żywego, czynnego udziału w zdarzeniu porozumiewania się. Monolog stawał się częścią wydarzenia, które miało w istocie charakter intersubiektywny. Performatywność wypowiedzi wykładowcy oraz czujne, reagowanie w niej na zachowanie słuchacza nieustannie odnawiały i restrukturywały dialogowy współczynnik poetyki Mickiewiczowskiego wykładu.

⁸ *Op. cit.*, t. 8, s. 7.

Na zakończenie trzeba więc stwierdzić, że prelekcje paryskie wydają się interesujące przede wszystkim ze względu na opór, jaki Mickiewicz ideolog stawiał idei dialogu, oraz ze względu na łatwość, z jaką ulegał pokusie dialogowania. Jego pozycja była w tej materii wyraźnie dwubiegunowa. Należałoby również dodać w tym miejscu, że idea dialogu, tj. idea spotkania różnych, lecz równorzędnych podmiotów rozstrzygających obchodzące ich teoretyczne i praktyczne problemy w dyskusji, poprzez porozumiewanie się ze sobą, nie była bynajmniej ideą nie znaną myśli romantycznej, czy — szerzej — epoce, w której żył i działał Mickiewicz. Na widnokręgu epoki rozbłysła ona m.in. w związku z recepcją idei Platona, a chyba w jeszcze większym stopniu w związku z romantyczną fascynacją Sokratesem, głównym bohaterem dialogów platońskich. Miała również swoje źródła i uzasadnienie w tym, co można by nazwać nobilitacją pierwiastka dramatycznego w estetykach romantycznych oraz w estetyce Hegla. Elementy rozwijanej w pełni dopiero w XX wieku myśli dialogowej można było spotkać w hermeneutyce Schleiermachera. Myśl ta pojawiła się przede wszystkim u Ludwika Feuerbacha i stała się jednym z ważniejszych motywów jego antropologii filozoficznej. Idea dialogu społecznego była także mniej czy bardziej uświadamianym motywem myśli demokratycznej epoki, stanowiła przecież składnik bądź rozwinięcie samej idei parlamentaryzmu (jako metoda rozstrzygania sporów i konfliktów społecznych). Rzecz znamienna, że kilka lat po wykładach Mickiewicza Norwid świadomie postulował „dialog myśli ludowej z myślą społeczeństwa” (*Promethidion*, Epilog, IX, XIII). Postulat ten był w kontekście toczonych wówczas sporów ideowych i politycznych wykładnikiem stanowiska umiarkowanego, przeciwstawiającego się zarazem i konserwatyzmowi, i ruchom radykalno-rewolucyjnym. Postawa dialogowa była zatem uświadamiana w epoce jako odrębna, pociągająca za sobą rozmaite konsekwencje natury światopoglądowej i praktycznej, zobowiązująca do ustosunkowania się do niej — do akceptacji, odrzucenia lub korekty.

Gdy spojrzymy na prelekcje Mickiewicza w sposób całościowy, stwierdzimy, że idea dialogu i praktyka dialogowania ulegały w nich znaczącym przeobrażeniom. Mickiewicz rozpoczął wykłady w ostatniej dekadzie grudnia 1840 roku szerokim „otwarcie dialogowym” w stronę słuchaczy i, ogólnie, w stronę społeczności polskiej, słowiańskiej i europejskiej. Kończył je natomiast pod koniec maja 1844 roku jako mistyk i towianista, zwolennik idei objawienia, gwałtowną odmową dialogu, zdecydowanym potępieniem zasady dialogowania jako metody rozwiązywania konfliktów i podstawy współżycia ludzi. Należało z pewnością do szczególnych paradoksów to, że tej odmowy dialogu nie był on w stanie wyartykułować inaczej aniżeli właśnie w postaci potęgującego się dialogizowania własnego dyskursu kierowanego do audytorium zbierającego się w Collège de France. W tym porządku

— od otwarcia dialogowego, poprzez ograniczenia nakładane na dialog, aż do jego destrukcji i odmowy — praca ta śledzi rozwój myśli Mickiewicza.

2. OTWARCIE DIALOGOWE

Idee urzeczywistniały się w porozumiewaniu się, ich sukces zależał od wielu okoliczności związanych z tym faktem. Niebagatelną sprawą było m.in. dotarcie do słuchaczy, nawiązanie z nimi intelektualnego i emocjonalnego kontaktu, zjednanie ich sobie. Mickiewicz doskonale o tym wiedział, gdy przystępował do wypełniania misji wykładowcy w Paryżu. Nie był przecież nowicjuszem w dziedzinie kontaktów zarówno z publicznością rodzimą, jak obcą. Zdawał sobie przede wszystkim sprawę, że wykłady z literatury słowiańskiej wymagały z jego strony choćby minimum otwarcia dialogowego. Wymagały zatem pewnego wyjścia naprzeciw oczekiwaniom słuchaczy, liczenia się z ich wrażliwością, odczuciami, opiniami i reakcjami. Wymagały również taktu, powściągliwości i dyscypliny samego wykładowcy. Na otwarcie tego rodzaju składało się również uznanie i respektowanie szczególnej eksterytorialności sali wykładowej Kolegium Francuskiego, na której spotykali się Francuzi oraz przedstawiciele wielu narodowości słowiańskich, nie wyłączając polskiej i rosyjskiej. Otwarcie to zobowiązywało do prezentowania różnorodnych zjawisk, stanowisk i poglądów, nie tylko własnych, ale i cudzych, nie tylko bliskich, ale i obcych. Nakazywało uwzględnianie odrębności i specyfiki literatur słowiańskich innych niż polska, branie pod uwagę ich kontekstu narodowego i historycznego. Pociągało za sobą konieczność przekładu egzotycznych dla francuskiej części audytorium kategorii słowiańskich na kategorie swojskie, zrozumiałe w kręgu kultury romańskiej. Nie ulega wątpliwości, że położenie Mickiewicza było w tym względzie ogromnie trudne i ze wszech miar delikatne. Podejmował wszakże w swoich prelekcjach kwestie w owym czasie najbardziej palące i drażliwe, kwestie łączące się z oceną charakteru i postępowania poszczególnych narodowości, zahaczające o politykę prowadzoną przez rządy oraz dotyczące religii. Dopuszczenie w kontaktach ze słuchaczami minimum otwarcia dialogowego w określonym wyżej znaczeniu było w tych warunkach rzeczą już nie dobrowolnego wyboru, ale naglącej konieczności, warunkiem podtrzymania toku porozumiewania się z wielonarodowym audytorium. Otwarcie takie stanowiło rodzaj wezwania, któremu Mickiewicz wykładowca musiał bezwzględnie podołać.

Można oczywiście przyjąć twierdzenie Aliny Witkowskiej, że Mickiewicz „posiadał proteuszowy dar zmiany stylu i wybierania sposobu wypowiedzi idealnie zestrojonej — jak byśmy dziś powiedzieli — z kontekstem” i że „nawet w czasie swej towianistycznej euforii

potrafił liczyć się z odbiorcą, tak słuchaczem, jak korespondentem”⁹. Można by też założyć, że stanowiło to okoliczność niezwykle sprzyjającą temu, co nazwano tutaj otwarciem dialogowym z jego strony. Jednakże nie wyjaśniłoby to wszystkiego. Zmiany stylu — dostosowanie wypowiedzi do odbiorcy, zestrojenie jej z kontekstem — były bowiem możliwe tylko w pewnych granicach, wyznaczanych w tym konkretnym wypadku m.in. pragnieniem zachowania tożsamości własnego stanowiska ideowego i zarazem bycia zrozumiałym oraz akceptowanym przez adresata. Trudno przecież wyobrazić sobie, żeby Mickiewicz, nawet jeśli rzeczywiście miałby „proteuszowy dar zmiany stylu”, potrafił przestroić się natychmiast, na styl dojrzałego Norwida. Wolno zatem potraktować otwarcie dialogowe jako coś więcej niż rezultat giętkości stylu. Wolno dostrzec w nim odzwierciedlenie szerszej koncepcji światopoglądowej, obejmującej zarówno typ porozumiewania się ze słuchaczami, jak i wykładnię dziejów Słowiańszczyzny. Koncepcja ta, ogólnie biorąc, wyznaczała Mickiewiczowi, profesorowi literatury słowiańskiej w Collège de France, rolę rzecznika całej bez wyjątku Słowiańszczyzny wobec Francji i ówczesnej Europy, rolę tłumacza jej dziejów i przyszlých przeznaczeń, rolę pośrednika między plemionami, narodami, czasami i kulturami. Dopiero w późniejszym okresie, kiedy wystąpił on jako wyznawca i szermierz mesjanizmu, jako uczeń „Mistrza i Pana” Andrzeja Towiańskiego, role te uległy znaczącej modyfikacji, a problemy związane z otwarciem dialogowym przesunęły się na plan dalszy. Mimo wszystkich przeobrażeń, jakim podlegały prelekcje w latach 1840—1844, elementy otwarcia dialogowego, wypada to podkreślić, nigdy nie zniknęły całkowicie z pola widzenia wykładowcy. I dlatego też warto spojrzeć na *Literaturę słowiańską* Mickiewicza pod kątem walki między ideą otwarcia dialogowego a pojawiającym się w niej słowem natchnionym i autorytarnym, ocierającym się o słowo rewelujące i absolutne. Czy istotnie walka ta została kiedykolwiek przez poetę i profesora rozstrzygnięta?

Jako wykładowca znaczną wagę przywiązywał Mickiewicz do publicznego wyjaśnienia swej roli, zadań i postawy wobec audytorium, do sprecyzowania własnego stosunku do przedmiotu wykładów oraz omawianych w nim sił narodowych, społecznych i historycznych. Dbał nawet o wydobycie i określenie swego stosunku do środków, za pomocą których zamierzał oddziaływać na słuchaczy. Wypowiedziom programowym Mickiewicz z upodobaniem udzielał miejsca w wykładach rozpoczynających poszczególne kursy oraz, ewentualnie, w specjalnych podsumowaniach. Praktyka ta świadczyła niewątpliwie o jego znacznej samowiedzy w tym względzie, o tym, że słynne improwizacje na wykładach realizowały mniej czy bardziej konsekwentnie ogniwa z góry założonej i wcześniej

⁹ Witkowska, *op. cit.*, s. 231.

obmyślonej koncepcji. I właśnie w tych metawypowiedziach poety-profesora można znaleźć wiele materiału, który charakteryzuje założenia i właściwości praktykowanego przez niego dialogowego otwarcia.

Szczególnie uderzające były natarczywe wzmianki i podkreślenia, odnoszące się do języka wykładów. Można by powiedzieć, że pewien rodzaj dialogowego otwarcia był niejako wymuszany w wyniku dwu- i wielojęzyczności, która tkwiła w samym założeniu prelekcji paryskich Mickiewicza i którą musiał on wewnętrznie przetrwać oraz praktycznie uwzględniać w działalności wykładowczej. „Jestem cudzoziemcem — wyznawał — muszę mówić językiem nie mającym nic wspólnego z językiem, który zwyczajnie służy za narzędzie moim myślom, nic wspólnego ani w swym pochodzeniu, ani w formach, ani w toku”¹⁰. Kłopoty wykładowcy bynajmniej nie polegały wyłącznie na tłumaczeniu z języka polskiego na francuski, na ograniczonej początkowo biegłości we władaniu tym drugim. Były to, jak wyjaśniał Mickiewicz, kłopoty o wiele głębszej i poważniejszej natury. Wiązały się m.in. z przesłaniem ideowym wykładów, z ich celami kulturowymi i politycznymi. Pokonywanie tych kłopotów pochłaniało całą jego osobę. „[...] będę musiał — usprawiedliwiał się poeta — każdą myśl, każde uczucie całkowicie i od razu przetwarzać”¹¹. Zbliżone w treści uwagi wypowiadał jeszcze w ostatnim kursie¹², co świadczyło o tym, jak silnie odczuwał obcość narzuconego mu języka wykładów, jak wiele energii i pracy wkładał w jej przełamywanie, w przekształcanie języka obcego w język wyrażający jego własne uczucia i myśli. Nie mogło to pozostawać bez wpływu również na stosunek do języka macierzystego, na porównywanie go z innymi i pewne zrelatywizowanie, na wyczuwanie jego specyfiki, ograniczoności i umowności.

Sytuacją wyjściową Mickiewicza w Collège de France była zatem sytuacja względnej odrębności języków, kultur i doświadczeń historycznych, ba, można by nawet mówić o ich względnej izolacji, dystansie, ograniczonej przekładalności. Mickiewicz, przemawiający do innych i wykładający innym, musiał tedy chcąc nie chcąc tę inność nieustannie uwewnętrzniać. Musiał w konsekwencji spoglądać na siebie samego oczami innych, w ostatniej instancji zaś traktować siebie samego jako poniekąd innego, obcego, cudzoziemca. Przekształcał w toku wykładów mowę własną — zawarte w niej myśli, uczucia, skojarzenia — w mowę cudzą, mowę cudzą zaś — we własną. Z konieczności przebywał nieustannie na granicy języków, światopoglądów, kultur. Przekraczał tę granicę z natury rzeczy we wszyst-

¹⁰ Mickiewicz, *op. cit.*, t. 8, s. 13—14.

¹¹ *Op. cit.*, s. 14.

¹² *Op. cit.*, t. 11, s. 332—333, 394—395, 455—456, 496—497.

kich możliwych kierunkach. Jak wiadomo, wiązało się to również z określonymi wyborami światopoglądowymi. Mickiewicz występował wobec Francji jako rzecznik Polaków (i w pewnym stopniu całej Słowiańszczyzny), a wobec Polski — jako żarliwy orędownik Francuzów, jako zagorzały frankofil¹³. Patrząc z przyjętego przez nas obecnie punktu widzenia, *praxis* dialogowa narzucała się w omawianej dziedzinie w sposób niemal nieunikniony. Mickiewicz mógł ją ograniczać lub potęgować, ale nie mógł zachowywać się wobec niej zupełnie obojętnie. Element otwarcia dialogowego zawierał się niejako już w samej decyzji prowadzenia wykładów w Kolegium Francuskim. Stanowił, aczkolwiek jedynie w ograniczonym zakresie, składnik zewnętrznych i zastanych warunków działania, któremu poeta podporządkowywał się w sposób szczególny, zgodnie z właściwymi sobie predyspozycjami, i któremu w toku działalności wykładowczej nadawał zamierzone znaczenie.

Wykłady o literaturze słowiańskiej pokazują ogromną pracę, jaką przedsięwziął Mickiewicz w poszukiwaniu miejsc wspólnych i punktów stycznych umożliwiających mu porozumiewanie się z wielojęzycznym i różnokulturowym audytorium. Obejmowała ona również przyswajanie wartości cudzych oraz ich przekład na kategorie rodzime. Jednakże praca ta nie sprowadzała się bynajmniej jedynie do konstruowania elementów wspólnego języka, który pozwoliłby Francuzom (obcokrajowcom) przybliżyć się do Słowiańszczyzny oraz umożliwić im „wczucie się” w egzotyczny dla nich świat i zrozumieć go, nade wszystko zaś — zadzierzgnąć z nim silną i żywą więź emocjonalną. Naturalnie, zamiar tego rodzaju zakładał uprzednie czy równoczesne zrozumienie i przeżycie przez Mickiewicza tego, co tak chętnie zwał on „geniuszem Francji”. Ale wykładowca stanął przed zadaniem nieporównanie trudniejszym. Polegało ono na skonstruowaniu całościowego obrazu Słowiańszczyzny, która w rzeczywistości była we wewnątrz podzielona i skłócona, której wyraźnie zabrakło wspólnego języka w kontaktach ze światem rozpościerającym się poza jej własnym kręgiem. Otóż konstrukcja takiego całościowego obrazu Słowiańszczyzny musiała również zawierać jakieś elementy dialogowego otwarcia ze strony Mickiewicza. Trzeba było wznieść się ponad animozje dzielące Polaków i Rosjan, Polaków i Czechów. Ponad animozjami dzielącymi narody słowiańskie należało poszukiwać wspólnego mianownika dla rozmaitych — często sprzecznych lub nawet wrogich — postaw pojawiających się wśród Słowian. Temu celowi

¹³ Frankofilizm Mickiewicza wnikliwie przedstawił Andrzej Walicki w przywoływanym już uprzednio studium. „Mesjanizm Mickiewicza — pisał Walicki — był mesjanizmem słowiańsko-francuskim, niekiedy bardziej francuskim niż słowiańskim [...] Słowianie mieli być więc wojskiem Słowa — wodzami tego wojska mieli być Francuzi” (*Adama Mickiewicza prelekcje paryskie*, s. 239). Jednak stosunek poety do Francji oraz „idei Napoleońskiej” nie pokrywał się bynajmniej z mesjanizmem i nie daje się chyba ująć jedynie jako a propos mesjanizmu.

służyła m.in. idea braterstwa ludów słowiańskich, której upadek Mickiewicz dostrzegał, nad którym szczerze ubolewał. Temu celowi służyła również idea przyszłej, odrodzonej jedności Słowian¹⁴.

W tym miejscu należałoby uświadomić sobie, że Mickiewicz stawiał niezwykle wysokie wymagania takiemu — w swej istocie dialogowemu — otwarciu się na wartości cudzej kultury i historii. Miało ono bowiem prowadzić nie tylko do chłodnego, intelektualnego zrozumienia cudzej kultury, do wglębnienia się w świat swoistych dla niej wartości. Nie, Mickiewiczowi zdecydowanie nie chodziło jedynie o poznanie czysto rozumowe, choć w rzeczywistości sam często posługiwał się tego rodzaju poznaniem. Otwarcie, o jakim mowa, miało ostatecznie prowadzić do „współodczuwania” narodów oddalonych i mało znanych, do powstania „spółki duchowej” między różnymi narodami i ludźmi różnej narodowości¹⁵. Otwarcie dialogowe było tylko punktem wyjścia — otwarciem się na wartości innych, otwarciem własnej myśli, kultury, historii przeżytej i wciąż na nowo przeżywanej dla innych. Intuicja i czucie były do tego celu najbardziej przydatne, ale to były jedynie środki. Celem zaś była wspólnota narodów i ludzi, ich jedność. I to wyznaczało punkt dojścia. Nie ulega wątpliwości, że idea jedności i wspólnoty kształtowana w wyniku otwarcia dialogowego była zasadniczo odmienna od tej, którą miało zwiastować pojawienie się indywidualnego bądź zbiorowego mesjasza, która zdominowała kursy trzeci i czwarty.

Podczas gdy w kursach od pierwszego do trzeciego postawa Mickiewicza wykładowcy stawała się z konieczności postawą badacza starożytności słowiańskich, ich popularyzatora i krytyka, to w planie terażniejszości, tak przecież znaczącym teoretycznie i praktycznie, była często postawą ideologa poszukującego znaków, idei i odczuć scalających audytorium oraz te zbiorowości, których była ona w oczach poety reprezentantem. W tej szerokiej perspektywie idea otwarcia dialogowego stawała się apelem — mającym określone tło polemiczne — o zniesienie sztucznych bądź wręcz narzuconych siłą granic dzielących ludy europejskie, uniemożliwiających im komunikowanie się i zadzierzgnięcie więzi braterskich. Apel ten wzywał do zerwania z odosobnieniem tych ludów, ich wzajemną izolacją, zasklepieniem się w egoizmie.

Właśnie z myślą o współzrozumieniu i współpracy ludów Mickiewicz wręcz obsesyjnie zwalczał hasło izolacjonizmu i separacji: każdy u siebie, każdy dla siebie. „Minęły czasy — głosił w ostatnim wykładzie kursu trzeciego — kiedy narody mówiły: każdy u siebie, każdy

¹⁴ Por. wykład I kursu czwartego, Mickiewicz, *op. cit.*, t. 11, s. 327- 333.

¹⁵ *Op. cit.*, t. 11, s. 394-395.

dla siebie. Na czymże polegałyby postęp narodów, jeśli by one nie dążyły do zbudowania jedności religijnej, politycznej i społecznej?”¹⁶ Ta idea postępu narodów w kierunku jedności stale ciążyła nad wykładami w Collège de France. Była ich punktem wyjścia także w sensie chronologicznym. „Jednym ze znamion naszej epoki — stwierdzał Mickiewicz w wykładzie inauguracyjnym do kursu pierwszego — jest owa dążność ludów do wzajemnego zbliżenia się, zetknięcia”¹⁷. Nie przypadkiem też wyznawał on w wykładzie otwierającym kurs ostatni, że katedrę w Collège de France traktował w chwili jej objęcia właśnie jako „symboliczną arkę przyszedłego zjednoczenia plemion słowiańskich”¹⁸. I dlatego w tej perspektywie Paryż — stolica kulturalna i duchowa całej ówczesnej Europy — jawił mu się jako miejsce ze wszech miar uprzywilejowane, jako najdogodniejszy teren spotkania, gdzie „ludy europejskie uczą się poznawać nawzajem, a czasem nawet poznawać siebie same”¹⁹. Język, jakim Mickiewicz przemawiał na początku i na zakończenie kursów, różnił się tedy dość istotnie.

U źródeł otwarcia dialogowego znajdowały się, jak to pokazało dotychczasowe omówienie, idee zbliżenia i jedności ludów kształtowanych nie drogą wymuszonego lub narzuconego siłą ujednolicenia, lecz drogą poznawania się i dobrowolnego porozumienia. W ówczesnych warunkach historycznych był to program z pewnością utopijny, ale jego znaczenie polegało na czymś zgoła innym. W stosunku do Słowian tworzył on wyraźną alternatywę wobec panslawizmu, zachwalającego jednoczenie ich pod berłem cara. Mickiewicz miał na myśli porozumienie „pobratymców Słowian” oddolne i spontaniczne. Przeciwstawiał się natomiast porozumieniom powstałym w wyniku „kombinacji politycznych” oraz „wyrozumowanych” układów między rządami uciskającymi ludy słowiańskie. Pragnął porozumienia i jedności kształtowanych na podstawie wspólnych zasad i wartości duchowych, odrzucał jednak — zgodnie ze swoim ogólnym nastawieniem filozoficznym — porozumienie oparte na wspólnocie interesów materialnych lub jednolitej formie ustrojowej. Nie wierzył w zjednoczenie na fundamencie „idei wspólnej krwi” lub „obietnicy takiej czy innej formy rządu”²⁰. Doniosła rola w realizacji tego szlachetnego celu przypadła Polsce (wśród narodów słowiańskich) oraz Francji. Warto może tylko dodać, że Mickiewiczowi nie chodziło bynajmniej o przeciwstawienie zjednoczonej Słowiańszczyzny reszcie Europy. Przeciwnie, jego marzeniem było włączenie odrodzonej wspólnoty

¹⁶ *Op. cit.*, s. 211. Mickiewicz ten ideał jedności narodów rozwijał także w późniejszych wykładach. „Epoka obecna — głosił pod koniec kwietnia 1844 roku — gotuje twór jeszcze rozleglejszy i powszechniejszy: utworzenie nowego ludu, a raczej wielu ludów, których powołaniem będzie złożyć się na nową narodowość, o jakiej nie mamy jeszcze pojęcia” (*op. cit.*, s. 462). Zob. także s. 381.

¹⁷ *Op. cit.*, t. 8, s. 15.

¹⁸ *Op. cit.*, t. 11, s. 333.

¹⁹ *Op. cit.*, t. 8, s. 15.

²⁰ *Op. cit.*, s. 111.

słowiańskiej do wspólnoty wolnych narodów i ludów Europy. Słowiańszczyzna, zdaniem poety, tworzyła czynnik historio- i kulturotwórczy o wielkiej przyszłościowej dynamice rozwoju. Ukształtowanie jedności i wspólnoty ludów i narodów Europy okazywało się niemożliwe bez jej udziału²¹.

Niemale znaczenie w tym dialogowym otwarciu przypadło literaturze. Poglądy Mickiewicza na literaturę były niejednokrotnie omawiane, nie ma więc potrzeby ponownego ich przypominania²². Należałoby wspomnieć jedynie o dwóch wątkach, które wskazują na elementy dialogowego otwarcia w wykładach Mickiewicza.

Jeden z tych wątków wyrażał już na samym początku prelekcji paryskich zadeklarowane przeświadczenie pisarza, że literatura stanowi czynnik jednoczący wszystkich Słowian, że spełnia ona funkcje więziotwórcze. „Język i literatura — głosił Mickiewicz — tworzą jedyny węzeł między naszymi ludami; przez literaturę czujemy się wszyscy braćmi i synami jednej ojczyzny. Jest to dziedzina, która stanowi wspólną nam wszystkim własność, i ukazanie jej wartości jednako nam leży na sercu. Zjednoczmy się na tym polu neutralnym, jedynym, którego neutralność wszyscy szanujemy”²³. Ten apel o zjednoczenie na „neutralnym polu literatury” miał motywacje głębsze niż te, jakie dyktowała potrzeba efektywnego zamknięcia wykładu wprowadzającego, jakie nasuwała retoryka wystąpień publicznych. Motywację taką stanowiło przekonanie Mickiewicza, że jedność słowiańska mogłaby powstać właśnie na gruncie „jakiejsz idei powszechnej, idei rozległej”, obejmującej zarówno przeszłość, jak i przyszłość Słowian. Jedną z takich idei tworzyła literatura rozumiana jako wyraz potrzeby i zarodek życia: *lingua universalis*, synteza idei, język umożliwiający współzycie i porozumiewanie się ludzi, a zarazem pole nieskrępowanego dialogu, na którym „mogą się bez wzajemnej nieufności spotkać Polak i Rosjanin, Czech husyta i Czech katolik, Brat Morawski i mnich z góry Atos, Iliryjczyk używający głagolicy i Serb posługujący się cyrylicą, Litwin i Kozak”²⁴. Trudno znaleźć u Mickiewicza bardziej wyrazistą i jednoznaczną deklarację na temat dialogowego otwarcia niż przytoczona. Współbrzmiała z nią podjęta przez Mickiewicza krytyka literatury jako „specjalności” oraz program pozytywny, ujmujący twórczość literacką jako szerokie pole działalności ideotwórczej, na którym „wszystko się skupia i dąży do zogniskowania”²⁵.

²¹ *Op. cit.*, s. 24–25.

²² Pisał o tych sprawach m.in. Krzysztof Rutkowski w pracy zbiorowej pt. *Polskie koncepcje teoretycznoliterackie XIX wieku*, Warszawa 1982.

²³ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 8, s. 23; por. także t. 11, s. 328.

²⁴ Tamże.

²⁵ *Op. cit.*, t. 11, s. 459.

Drugi z tych wątków można uznać za uzupełnienie i rozwinięcie pierwszego. Najjaśniej prezentował się on w piątym z kolei wykładzie kursu pierwszego. Mickiewicz poświęcił ten wykład w znacznym stopniu odpowiedzi na zarzuty i zastrzeżenia słuchaczy, którzy żywo reagowali na dotychczasowe wypowiedzi i twierdzenia wykładowcy, którzy domagali się od niego wyjaśnień. Nawiasem mówiąc, sam wykład stanowił znakomite świadectwo dialogowego otwarcia Mickiewicza w stronę audytorium. Świadczył o jego wrażliwości na reakcje słuchaczy oraz dowodził gotowości do precyzowania kwestii uprzednio podjętych, lecz niejasnych, zbijania zarzutów podnoszonych przez krytyków i przeciwników oraz obrony własnego stanowiska. Mickiewicz podtrzymywał tedy głoszony wcześniej pogląd, że „język polski jest językiem rozmowy i literatury”²⁶. Łączył on w ten sposób literaturę polską z „żywym słowem” wyrażającym „treść całego życia domowego i historycznego”²⁷. Przeciwwstawiał w rezultacie nieoficjalne źródła języka i literatury polskiej (czy raczej: język nieoficjalny jako źródło literatury, jej podstawę) innym literaturom słowiańskim, żywiącym się językiem religijnym, urzędowym językiem panującej władzy czy wreszcie językiem nauki, a więc korzystającym tak czy inaczej z języków wtórnych lub sztucznych, oderwanych od bezpośredniego porozumiewania się ludzi, ich „rozmowy”, tym samym jednostronnie ujmującym „treści życia domowego i historycznego”. Można by przypuszczać, że Mickiewicz intuicyjnie wskazywał na podskórne, dialogowe źródła języka i literatury polskiej.

Jednakże inny jeszcze pogląd we wspomnianym wykładzie zasługuje na uwagę. Mickiewicz opowiedział się w nim niedwuznacznie za policentryzmem najważniejszych literatur słowiańskich. Żądał uznania ich odrębności oraz równoprawności. „Co do literatur [poszczególnych] ludów słowiańskich: polskiej, ruskiej, czeskiej — stwierdzał — każda z nich kolejno wywierała pewien wpływ, ale żadna nie zdołała przytłumić niezależności swoich współzawodniczek”²⁸. Powtarzał ten pogląd nawet z pewnym naciskiem, zapewne po to, żeby uniknąć niejasności czy niedopowiedzenia: „Ale te trzy [wszystkie] literatury mają w sobie pierwiastki niepodległego bytu, które zawsze potrafiły utrzymać”²⁹. Był to niewątpliwie gest dialogowy pod adresem innych niż polska literatur narodowych. Zyskuje on na wartości zwłaszcza wtedy, gdy uzmysłowimy sobie, jak łatwo mógł Mickiewicz tę równorzędność, „niezależność” i „byt niepodległy” bratnich literatur słowiańskich podać w wątpliwość, jaką pokusę stwarzała dlań możliwość posłużenia się teorią „literatury naleciałej”, tłumaczącą właściwości literatury czeskiej lub rosyjskiej „obcym pochodzeniem” lub „obcymi

²⁶ *Op. cit.*, t. 8, s. 55.

²⁷ Tamże.

²⁸ *Op. cit.*, s. 56.

²⁹ Tamże.

wpływami”, kwestionującą ich rdzenną słowiańskość, rodzimość i oryginalność. W rzeczywistości Mickiewicz niejednokrotnie stosował podobne gesty wyobcowania w stosunku do innych niż polska literatur narodowych. Wydaje się jednak, że otwarcie dialogowe zarysowane najwidoczniej w pierwszym kursie *Literatury słowiańskiej* czyniło bardziej względną i niejako liberalizowało postawę poety wobec polskości na tle innych narodowości słowiańskich.

Rzecz charakterystyczna, że zbliżone stanowisko Mickiewicz zajął również w stosunku do języków słowiańskich. W wykładzie otwierającym kurs pierwszy ujmował poszczególne języki słowiańskie jako zasadniczo odrębne i równoprawne dialekty tego samego języka. „Jest to jeden język — głosił — ukazujący się we wszelkich kształtach i na wszystkich stopniach swego rozwoju”³⁰. Jednak ukazywał tę jedność nie jako tożsamość „czysto słowiańskich” elementów w poszczególnych dialektach, lecz jako jedność różnorodności, jako bogactwo rozwoju, jako wielość funkcji i zadań realizowanych przez język w życiu społeczności słowiańskich (w dziedzinie religii, prawa i administracji, życia umysłowego, literatury). Ujęcie tego rodzaju wydobywało niejako praktyczną specjalizację języków, ukształtowaną w toku ich odrębnej historii, ukazywało ich wzajemne uzupełnianie się i współdziałanie. Mickiewicz zdecydowanie przeciwstawił się pomysłowi, ażeby w toku wykładów wybrać „jakąś jedną literaturę, jeden język za ośrodek, za podstawę” i następnie „grupować około niego różne dialekty słowiańskie”³¹. Stwierdzał kategorycznie, że „żaden język słowiański nie posiadał nigdy nad innymi przewagi dość stanowczej, aby go można było uważać za język panujący, za podstawę, za ośrodek”³². Nader uderzająca i znamieną była ta odmowa poety.

Doceniał on, jak można domniemywać, teoretyczne i praktyczne (polityczne) niebezpieczeństwa stanowiska, z którym polemizował. Domyślał się, że mogłoby ono służyć politycznym i kulturalnym dążeniom centralizacyjnym, w rezultacie — uzasadniać panowanie jednego narodu słowiańskiego nad innymi. Mickiewicz oczywiście uznawał znaczenie i historyczne zasługi języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, lecz odrzucał propozycje traktowania go jako obowiązującego wzorca, jako aktualnego kanonu językowego, zdolnego płodnie oddziaływać na współczesność. Domagał się przecież szerokiego otwarcia języków na potrzeby współczesności, przyswajania przez nie nowych wyrażen i zwrotów

³⁰ *Op. cit.*, s. 18.

³¹ *Op. cit.*, s. 56.

³² Tamże.

zwiastujących bądź niosących znaki czasu³³. Dopuszczał też wzajemne otwarcie historycznych i współczesnych języków słowiańskich wobec siebie, ich policentryzm i współzawodnictwo.

Wykłady Mickiewicza nie były przekazem gotowych i wcześniej już dojrzałych poglądów rozpisanych jedynie na wystąpienia następujące po sobie w porządku chronologicznym. Niepodobna również przedstawić sobie, ażeby spotkanie z Andrzejem Towiańskim natychmiast i dogłębnie przeobraziło jego dotychczasowe koncepcje i przemyślenia. Wykłady należałoby tedy rozpatrywać raczej jako poszukiwanie ostatecznego przedmiotu wiary i światopoglądu, walkę rozmaitych nierzadko sprzecznych tendencji. Złudzenie, że w prelekcjach mamy do czynienia z „wewnętrznie koherentnym, całościowym światopoglądem”³⁴, narodziło się być może stąd, że Mickiewicz każdą kolejną fazę rozwoju tego światopoglądu traktował poniekąd jako zakończenie poszukiwań i z perspektywy tej ostatniej fazy interpretował i oceniał fazy poprzednie, ujednoznaczał je, wygładzał sprzeczności. Wydobywał w nich właśnie to, co harmonizowało z tą fazą ostatnią i pozwalało zaprezentować własne stanowisko jako spójne i całościowe, jako logiczne ogniwo wynikające z poprzednich stanowisk. W tej mierze *Literatura słowiańska* prezentuje się jako palimpsest, tekst wielowarstwowy i głębinowy. Droga rozwojowa twórcy prelekcji przebiegała w rzeczywistości nie prostolinijnie, lecz zygzakami.

Powyzsze stwierdzenie odnosiłoby się również do postawy zajętej w prelekcjach paryskich i nazwanej przez nas umownie otwarciem dialogowym. Postawa ta, zmanifestowana tak wyraźnie na początku kursu pierwszego, podlegała później rozmaitym ograniczeniom, a nawet została postawiona pod znakiem zapytania i zaatakowana pod koniec kursu trzeciego i w kursie czwartym. Można jednak przyjąć, że otwarcie dialogowe — o ile było w prelekcjach sprawą nie tylko wyboru, ale i niezbędnym warunkiem porozumiewania się z audytorium i oddziaływania na otoczenie — nigdy nie zostało ostatecznie i do końca wyeliminowane. Nie zanikło ono również i w kursie ostatnim, chociaż jego współrzędne zmieniły się wówczas dość znacznie. Warto również dodać dla uzyskania pełnej jasności, że otwarcie dialogowe nigdy nie zostało przez Mickiewicza w prelekcjach dojrzałe i w pełni wyartykułowane. Z racji znanych usytuowań literackich, światopoglądowych i politycznych polskiego poety i profesora nie było to prawdopodobnie nawet możliwe, nie mieściło się ani w ramach jego biografii ideowej, ani w reprezentowanym przezeń kierunku literackim, ani, być może, nawet w usposobieniu formacji pokoleniowej. Elementy opisanego otwarcia trzeba by zatem ocenić

³³ *Op. cit.*, t. 11, s. 395—396.

³⁴ Walicki, *op. cit.*, s. 220.

jako zarys i zarys pewnej nie urzeczywistnionej w prelekcjach do końca postawy, której waga i znaczenie miały odsłonić się dopiero później.

3. OGRANICZENIA DIALOGU. W POSZUKIWANIU SŁOWA ABSOLUTU

Pod wieloma względami Mickiewicz pozostawał wiernym synem epoki. Naśladował ją bowiem również w tym, co dzisiaj ani jej, ani też jemu nie przynosi chwały, co trudno byłoby zaliczyć w poczet osiągnięć czy zasług. Nader chętnie na przykład wypuszczał się na szerokie wody myślowych spekulacji i filologicznych fantazji, bez większych skrupułów postępował z własnymi przypuszczeniami, tak jak postępuje się zazwyczaj ze sprawdzonymi faktami. Nie troszczył się nawet zbytnio o to, że nierzadko popadał w sprzeczność z poczynionymi wcześniej ustaleniami. Cokolwiek by rzec o jego ideałach prelegenta, z pewnością nie należały do nich spójność wyводу czy konsekwencja myśli. Czyż nie były to bowiem wynalazki zwolenników rozumu, którzy w ten sposób pragnęli wywyżżyć go ponad wszystko i ubóstwić, którzy widzieli w rozumie nie tylko narzędzie, ale i niezawodne źródło poznania? Podobny stosunek zaznaczał się i do tego, co współcześnie swobodnie można by nazwać materiałem empirycznym wykładów, ich podbudową faktograficzną. Materiał ten wykładowca bez wahania podporządkowywał dowolnym i wymyślnym konstrukcjom historiozoficznym, ogólnym koncepcjom filozoficznym, poglądom politycznym lub normom estetycznym wyznawanego przez siebie kierunku w literaturze i sztuce. Gdyby wolno było odwołać się do nieco modernizujących określeń, postawę Mickiewicza, badacza starożytności słowiańskich oraz najbliższej mu współczesności, znamionowały nierzadko aprioryzm konstrukcji myślowych, poszukiwanie ogólnych syntez oraz normatywizm. Przywoływany w prelekcjach materiał empiryczny nie posiadał zasadniczo samodzielnego znaczenia dowodowego bądź też posiadał je tylko w ograniczonym stopniu. Na ogół służył ilustrowaniu ocen i sądów ogólnych, funkcjonował często na zasadzie barwnego *exemplum*. Nastawienie tego rodzaju powodowało m.in. nieuniknioną homofonizację zajmowanego przezeń stanowiska, ograniczało możliwości dialogowego ustosunkowania się do przedmiotu wykładów.

Już w pierwszym kursie *Literatury słowiańskiej* Mickiewicz podporządkowywał takim apriorycznym schematom ideę policentryzmu języków słowiańskich. Przedstawił mianowicie propozycję podziału wszystkich języków słowiańskich „na dwa wielkie języki”, propozycję ugrupowania różnych dialektów słowiańskich „nie wedle ich form, elementów i budowy

gramatycznej, ale wedle idei, jakie w swych zasadach i istotnych elementach reprezentują”³⁵. Przedłożone kryterium podziału miało być tedy nie kryterium lingwistycznym, lecz politycznym, moralnym i religijnym. „Polska i Rosja to nie dwie dzielnice — głosił wykładowca — ale dwie idee ciśnione między ludy słowiańskie, idee, które dążą do realizacji, wzajemnie się wykluczają i toczą odwieczną walkę. [...] W tych to ideach należy szukać natury dialektów”³⁶. W innym miejscu wykladał: „Na Rusi — zawsze obca dynastia i obce zasady [Mickiewicz nawiązywał tutaj do popularnej naówczas teorii mówiącej o normandzkim pochodzeniu państwa ruskiego — E. K.]; w Czechach i w Polsce — dynastia i zasady narodowe, czysto słowiańskie”³⁷. Kluczem do zrozumienia zaprezentowanych konstrukcji były przede wszystkim oceny i wartości współczesne, dość swobodnie przenoszone w historyczną i przedhistoryczną przeszłość, nawet bez większej troski o to, czy wytrzymują one konfrontację z oczywistymi i powszechnie znanymi faktami. W tej materii prelekcjami rządził niepodzielnie prezentyzm, jawne lub zawołowane uwspółcześnianie dziejów. Ważne było jednak to, że prezentyzm sam w sobie nie zadowalał wykładowcy, tworzył bowiem nazbyt chwiejną i zmienną podstawę ich wykładni. Mickiewiczowi nie chodziło przecież o kreowanie znaczeń i sensów przeznaczonych do skonsumowania jedynie w chwili bieżącej, wyczerpujących się w migotliwym i mijającym bez echa tu i teraz. Pragnął czegoś nieporównanie donioślejszego, dążył do uchwycenia całokształtu dziejów. Nic więc dziwnego, że tak odważnie wypowiadał się na temat „odwiecznych walk” toczonych w historii, że nie wahał się użyć niebezpiecznego słowa „zawsze” wobec materii tak z samej swojej istoty niepewnej i powikłanej, jak układy dynastyczne w zamierzchłych czasach. Zmierzał bowiem do wykrycia „prawd wiecznych” w historii, tego, co w niej stałe i niezmiennie³⁸. Innymi słowy, gdyby rzecz ująć w terminach działań semantycznych, Mickiewicz uwieczniał, utrwał i usztywniał znaczenia współczesne i bieżące, starał się nadawać im niepodważalną wykładnię. Próbował uporać się na swój sposób z nieuniknioną wieloznacznością i wielowartościowością faktów i wydarzeń historycznych. Zaabsorbowany bez reszty tymi ambitnymi celami, ograniczał niepostrzeżenie pole dialogu z historią i współczesnością. Trudno było bowiem zdobyć się na dialog tam, gdzie z góry i bez dowodu przyjmowano za wytyczną pogląd, że dwie różne idee „wzajemnie się wykluczają i toczą

³⁵ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 8, s. 93.

³⁶ *Op. cit.*, s. 93–94.

³⁷ *Op. cit.*, s. 99.

³⁸ Powyższą problematyką zajmuje się m. in. Adam Sikora w książce *Historia i prawdy wieczne* (Lamennais - Królikowski — Dézmy — Blanqui), Warszawa 1977.

odwieczną walkę”. Myśl o wykluczaniu się odmiennych idei już w zarodku unicestwiała możliwość ich dialogowego spotkania.

Mickiewicz zresztą dostrzegał niebezpieczeństwa, jakie wywoływało stosowanie podobnych schematów. Toteż bronił się przed zarzutami rozmyślnego dyskredytowania poszczególnych narodowości słowiańskich. Dotyczyło to m.in. również Rosjan. Jednak mimo wypowiedzianych zastrzeżeń i usprawiedliwień stał się on poniekąd więźniem własnej historiozofii. Podpowiadała mu ona możliwie wyraziste i plastyczne przykłady obrazujące w toku dziejów nieprzejednaną walkę „systematu materialistycznego” z „pierwiastkiem duchowym”. Zgodnie z logiką głoszonej przez siebie historiozofii zestawiał on w jednym szeregu budzącą przerażenie postać Dżyngis-chana, Iwana Groźnego i Piotra Wielkiego, racjonalistów i materialistów wieku oświecenia, dyktaturę Robespierre’a w okresie Rewolucji Francuskiej oraz system filozoficzny Hegla³⁹. Nazwiska te w gruncie rzeczy symbolizowały u niego podobne wartości. Nie inaczej miała się rzecz z potępianymi przez siebie „systematami” despotyzmu, materializmu, racjonalizmu, ba, nawet mieszczańskiego parlamentaryzmu! Wymienione systemy i postacie łączyło dziedziczenie analogicznej wartości moralnej z systemu na system, z postaci na postać. W ten sposób posługiwanie się analogią wywoływało wrażenie historycznej ciągłości. Dzięki tego rodzaju zabiegom Mickiewicz mógł osiągnąć jednolitość tworzonego w prelekcjach obrazu historii. Mógł on ponadto ukazać przewagę moralności w historii i ponad historią. Musiał jednak zapłacić za to określoną cenę. Tą ceną była utrata rzeczywistej i konkretnej treści historycznej przedstawianych postaci, ich prawdziwej roli dziejowej. Ceną tą była również utrata treści historycznej przedstawianych wydarzeń i systemów myślowych. Przemawiały one odtąd nie własnym głosem, ale głosem Mickiewicza historiozofa i moralisty, oraz komunikowały narzucone im apodyktycznie znaczenia. Mickiewicz stawał wobec niebezpieczeństwa podstawiania za realną historię własnych, często jakże arbitralnych wyobrażeń o historii, słowem, wobec możliwości wdania się w dialog głuchych. W rzeczywistości „dialog” taki niejednokrotnie uprawiał.

Prelekcje przedstawiały, się jednak w całości jako gra złożona z posunięć i kontrposunięć. Na obronę Mickiewicza można by więc przytoczyć to, że próbował on przezwyciężyć schemat „odwiecznej walki” wzajemnie wykluczających się idei. Przykładu dostarczała autointerpretacja wykładów zaprezentowana na początku kursu trzeciego. Oto jak komentował on poprzednie kursy. „Cały nasz wykład lat poprzednich był historią zawziętej walki pomiędzy dwiema nieprzejednanymi ideami: ideą rosyjską a ideą polską. Teraz można już przewidzieć rozwiązanie tego zagadnienia dziejowego. Oba ludy działały w kierunku

³⁹ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 9, s. 231-233.

wręcz przeciwnym, a przecież istnieje wyniosły punkt, na którym mogą się zejść”⁴⁰. Wprowadzał więc poeta ważne rozróżnienie Rosjan od rządu Rosjan — caratu. Odróżniał władców od poddanych w obu systemach państwowych i organizmach społecznych. Osłabiał tym samym założone uprzednio z góry przeciwieństwo idei polskiej i rosyjskiej. Dostrzegał — na razie jednak tylko *in potentia* — punkty styeczne oraz przejścia między nimi.

Najbardziej interesujące było jednak to, że tym „wyniosłym punktem”, na którym miały zejść się ludy polski i rosyjski, stała się idea jedynowładztwa. Naturalnie, w najmniejszym nawet stopniu nie chodziło Mickiewiczowi o jakiegokolwiek zaakceptowanie carskiego despotyzmu. „Punktem wyniosłym” była natomiast idea jednostkowego mesjanizmu, na której gruncie miało dokonać się przyszłe pojednanie i zjednoczenie ludów Europy. Mickiewicz tę potrzebę jednostkowego przywództwa wyakcentował niezwykle sugestywnie. Właśnie, nie zawahał się przed utożsamieniem jej z potrzebą silnego człowieka! Nie cofnął się przed bezpośrednią analogią z charyzmatyczną władzą carską. „Tak tedy Rosjanie dla swej potęgi oddają wszystko na ofiarę jednemu człowiekowi, jednej idei wyobrażonej przez dynastię. Polacy podobnież odczuli tę samą potrzebę jednego męża, który by był ich przedstawicielem [...]”⁴¹. Zastrzegał jednak, że przyszłe formy tego jedynowładztwa będą odmienne, że nie naruszy ono prawa narodów do „bytu swobodnego i udziałnego”. Nie zmieniło to istotnie mesjanistycznej treści głoszonego postulatu — „ześrodkowania wszystkich sił w jednym człowieku”⁴². Wprowadzało jedynie myśl Mickiewicza na nowe tory.

Przejście od kursu drugiego do kursu trzeciego *Literatury słowiańskiej* oznaczało zauważalny zwrot. Łączył się on z włączeniem do wykładów programowych wątków mesjanistycznych. Wydaje się jednak, że zwrot ten dokonał się przede wszystkim w dziedzinie najbardziej ogólnych i głębinowych zasad myślenia i wartościowania w stosunku do samego przedmiotu wykładów. Polegał zatem na zastąpieniu logiczno-aksjologicznej zasady wykluczania się przeciwieństw zasadą tożsamości przeciwieństw, ich przenikaniem się. Zmiana ta spowodowała liczne i daleko idące następstwa w całym dalszym toku wykładów Mickiewicza. Oddziaływała ona i na prezentowany w nich model świata, i na urzeczywistniany za ich pośrednictwem model komunikacji. Najpierw należałoby wszakże zatrzymać się nad tym, jakie nowe idee przynosił mesjanizm.

Idee mesjanistyczne głoszone w *Literaturze słowiańskiej* były wielokrotnie i wyczerpująco omawiane⁴³. Przypomnijmy więc, że istotą tego mesjanizmu było posłannictwo narodu

⁴⁰ *Op. cit.*, s. 14.

⁴¹ *Op. cit.*, s. 15.

⁴² Tamże.

polskiego, które „ma reprezentować jeden człowiek”⁴⁴. Z człowiekiem tym Mickiewicz wiązał nadejście „zwrotu dziejowego, przyszłości, nowego stanu rzeczy”⁴⁵. Najistotniejsze było tu przekonanie polskiego poety, że: 1) nowy stan rzeczy miał być stanem powszechnej szczęśliwości oraz 2) miał być skutkiem (dziełem) „zjawienia się jednego człowieka, jednej osoby”⁴⁶. Mickiewicz z góry utracał możliwość, by jakiegokolwiek reformy, ulepszenia i pozytywne dla ludzkości zwroty dziejowe mogły dokonywać się inną drogą niż za sprawą pojawienia się natchnionej i wyróżnionej jednostki „górującej nad całą ludzkością”⁴⁷. Jednostka taka była według Mickiewicza warunkiem *sine qua non* postępu dziejowego, jego siłą sprawczą i symbolem. Równocześnie była jednostką wybraną, mandatariuszem objawienia, pośrednikiem między ogółem ludzi a Bóstwem. Głos tej jednostki nie był w istocie jej własnym głosem — był natomiast głosem przemawiającego za jej pośrednictwem Bóstwa. „Bóg nie ma innego sposobu przemawiania do ludzi — wyklądał Mickiewicz — musi obrać człowieka”⁴⁸, a człowiek ten służy Bóstwu za „narzędzie”. Jednostka wybrana przez Bóstwo stawała się objawicielem słowa, którego przeznaczeniem było przejście w rzeczywistość, czyn, wcielenie.

Wybór objawiciela nie był dziełem przypadku. Mógł paść tylko na jednostkę, która spełniała niezbędne warunki, której duch, m.in. dzięki spełnionym ofiarom, osiągnął wysoki stopień rozwoju. W pewnej mierze wybór ten zależał więc od samej jednostki, od pracy włożonej przez nią w rozwój i doskonalenie własnego ducha. Zgodnie z przekonaniem Mickiewicza różnice między ludźmi zależały właśnie od „stopnia rozwoju ich ducha”⁴⁹, a nie od innych czynników — przynależności klasowej, majątku, wykształcenia itp. Obowiązkiem duchów wyższych było przewodzenie duchom niższym. Mickiewicz przyjmował, że istniało ściśle powiązanie między wybraną jednostką a narodowością. „Każda z wielkich narodowości — głosił — została założona przez jednego człowieka, powstała z jednej myśli i żyła tylko dla zrealizowania tej myśli”⁵⁰. Mesjanizm jednostkowy łączył się w ten sposób z mesjanizmem zbiorowym, z ideą narodowości. Uważał, że zbliżające się kolejne objawienie powinno wyjść z łona narodowości polskiej.

⁴³ Kluczowe znaczenie w tym względzie ma cytowana rozprawa Walickiego, gdzie podaje się również obszerną literaturę przedmiotu. Z prac wiążących się z tematem warto wymienić: A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, wyd. 2, Warszawa 1984.

⁴⁴ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 10, s. 415.

⁴⁵ *Op. cit.*, s. 419.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ *Op. cit.*, s. 421.

⁴⁸ *Op. cit.*, t. 11 s. 18.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ *Op. cit.*, s. 19.

Mesjanizm Mickiewicza prezentował się tedy jako wielokierunkowy i pełen wewnętrznych napięć ruch myśli, kierowanej częstokroć podskórnymi emocjami i nie uświadomionymi do końca sądami wartościującymi, poszukującej swego samookreślenia i wyrazu wśród prądów epoki. Rzecz oczywista, myśl ta nie przychodziła znikąd, wyrastała na określonym społecznym i historycznym podłożu, nawiązywała do znanych i ugruntowanych w dziejach tradycji⁵¹. Mickiewicz nie przemawiał jednakże jako profesor od mesjanizmu (choć niektórzy badacze mimowiednie zdają się wyobrażać go sobie w ten sposób), lecz jako osoba najgłębiej przeżywająca objawienie mesjanistyczne, utożsamiająca się z nim, słowem, jako wyznawca. Mesjanizm stanowił dla niego w pierwszym rzędzie przedmiot wiary. Mesjanistyczne wyznanie i samookreślenie ujmował w pierwszej kolejności jako odnalezienie właśnie niepodważalnego przedmiotu wiary oraz jako poszukiwanie niezłomnego autorytetu ludzkiego w świecie, w którym autorytety stawały się już nader rzadkie lub zgoła nieobecne, w którym szybko postępował proces emancypacji myśli jako takiej oraz struktur od niej pochodnych (nauki, oświaty, filozofii itd.). Więcej, poszukiwał on absolutu upostaciowanego w innym człowieku obdarzonym charyzmatycznym autorytetem (w jedynowładcy, natchnionej jednostce, wielkiej indywidualności, mężu wybranym, objawicielu, mistrzu, geniuszu czy wreszcie... barbarzyńcy). W obliczu „zachwiania wszystkiego” źródłem poznania prawdy i pewności moralnej ostawało się jedynie doświadczenie wewnętrzne. To ono właśnie miało obwieścić o nadejściu objawiciela i o prawdzie objawienia. Partnerem człowieka stawał się nie jakiś inny, równy mu człowiek spotkany „na rynku”, lecz własny głos wewnętrzny. Zmieniało to zasadniczo wszystkie dotychczasowe czynniki porozumiewania się, jakie Mickiewicz zwykł uwzględniać.

Znalazł się on w sytuacji najgłębszego i niezwykle dramatycznego rozdarcia. Poszukując absolutu w jakimś jednym, wyróżnionym człowieku, poszukując mesjasza i jedynowładcy, głosił — mniejsza o to czy świadomie — doktrynę pełnego uprzedmiotowienia, poddania się autorytetowi, ślepego posłuszeństwa i zniewolenia. Wywyższenie i ubóstwienie wybranej jednostki pociągało za sobą nieuniknione poniżenie, zdegradowanie ogółu. Dokonując podobnego zwrotu, Mickiewicz przekreślał zarazem możliwości partnerskiego dialogu. Otóż dialog partnerski z góry wyklucza potraktowanie partnera jako absolutu. Partner absolutny to wszakże *contradictio in adiecto*. Bycie partnerem oznacza bowiem bycie komuś współwzajemnym i współzależnym od kogoś, podczas gdy absolut zakłada wyłącznie samoistność i

⁵¹ Społeczne i historyczne źródła mesjanizmu omawia m. in. Andrzej Walicki w książce *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.

samowystarczalność. Absolut, mówiąc brutalnie, nie potrzebuje dialogu, ponieważ nie potrzebuje oparcia poza sobą samym, ponieważ sam jest oparciem dla siebie. Inaczej przecież nie byłby absolutem. Potrzebuje on jedynie posłuchu i posłuszeństwa, potrzebuje uwielbienia i adoracji. Do słuchających go przemawia z góry, a wysłuchuje głosów dochodzących go z dołu. Porozumiewanie się absolutu z innymi zakłada model komunikacji silnie shierarchizowany. Model ten opiera się na asymetrii rangi i położenia uczestników oraz obywa się całkowicie bez reguł wzajemności, nieodzownych w dialogu partnerskim. Toteż reakcja absolutu na dochodzące go wezwania, prośby, zapytania itp. nie ma i nawet nie może mieć charakteru repliki dialogowej. Tłumaczy się ona w kategoriach daru, aktu łaski, przyzwolenia, błogosławieństwa, nakazu itd. Nie może być repliką dialogową również z innego względu. Słowo absolutu objawia się wszakże jako słowo absolutne, niewątpliwe, niepodważalne, nie do zakwestionowania. Różni się ono od słowa dialogowego wszystkimi swoimi właściwościami. Różni się przede wszystkim zdolnością do bezpośredniej, i natychmiastowej przemiany w działanie i rzeczywistość. Słowa takie, rzecz zrozumiała, były nieosiągalne dla zwykłych śmiertelników. Mogli oni jedynie w napięciu wyczekiwać na wypowiedzenie takiego słowa przez absolut, ściślej, przez jego mandatariusza (Bóg wszakże przemawia do ludzi, jak pamiętamy, za pośrednictwem innego człowieka), oraz bezwzględnie mu się podporządkować. Ideał słowa absolutnego nieskończenie obniżał wartość i znaczenie jakiegokolwiek innego słowa wypowiedzanego przez zwykłych ludzi. W pierwszym rzędzie odnosiło się to jednak do słów pojawiających się poza obrębem komunikacji człowiek — Bóstwo, mianowicie do słów organizujących potoczne i praktyczne porozumiewanie się ludzi ze sobą. Do całej dialogowo nacechowanej dziedziny komunikacji międzypodmiotowej i międzyludzkiej.

Mickiewicz przesunął zatem środek ciężkości na porozumiewanie się objawiciela z Bóstwem oraz innymi ludźmi, stojącymi w hierarchii duchów niżej od niego. Jako istota pośrednicząca między nieskończenie oddalonymi od siebie przeciwieństwami — między Bóstwem i zwyczajnym człowiekiem, „zjadaczem chleba” — objawiciel zajmował pozycję ze wszech miar wyjątkową. Stanowił on wszakże „narzędzie Bóstwa”, był „duchem natchnionym”, przedstawicielem Bóstwa wśród ogółu ludzi. Reprezentował samo Bóstwo w świecie ludzkim, reprezentował świat ludzki wobec samego Bóstwa. Trzymał w swoim ręku klucze do świata boskiego i do świata ludzkiego. Na objawiciela przechodził tedy prestiż Bóstwa, z którym pozostawał on w poufałych stosunkach, nieosiągalnych i niedostępnych dla pozostałych śmiertelników. W tym znaczeniu mesjanistyczny model komunikacji był jednak modelem elitarnym i dyskryminującym. Jego elitaryzm wynikał niedwuznacznie z

wyróżnienia i wysokiego uprzywilejowania poszczególnych jednostek, z zastrzeżenia dla nich prawa wyłączności do porozumiewania się z Bóstwem. Dyskryminację rodziło natomiast upośledzenie w tym względzie innych ludzi, zdanych na pośrednictwo objawicieli (i na ewentualne nadużycia przez nich popełniane), odsuniętych od bezpośredniego kontaktu z Bóstwem, „źródłem prawdy i życia”. Obie te cechy mesjanistycznego modelu komunikacji elitaryzm i dyskryminacja — mocno kolidowały z etosem dialogu. Pozostawały one w jaskrawej sprzeczności z zasadami oraz ideałami przyświecającymi otwarciu dialogowemu.

Tych miejsc kolizji mesjanistycznego modelu komunikacji z etosem dialogu było znacznie więcej. Powstawały one m.in. w wyniku traktowania przez mesjanizm istot ludzkich jako „narzędzi” Bóstwa. W pierwszej kolejności odnosiło się to do samych objawicieli, którzy mieli funkcjonować w charakterze „nadajników” przekazujących jego głos pospólstwu. Mickiewicz przenosił jednakże zasady określające powinności mężów wybranych względem Bóstwa na zasady określające powinności reszty ludzi względem mężów wybranych. Ci ludzie także — a może nawet oni przede wszystkim — mieli funkcjonować w charakterze narzędzi służących mężom wybranym do realizacji objawionych im w zaufaniu „wyższych przeznaczeń”, mieli całkowicie i bez prawa do sprzeciwu wykonywać powierzone im zadania. Objawiciel występował dosłownie jako „nadawca” poleceń otoczonych aurą boskiego natchnienia, słuchacze zaś — jako podporządkowani mu „odbiorcy”. Model kontaktów nadawczo-odbiorczych tego rodzaju eliminował zasadniczo możliwość odwracania oraz przemienności ról komunikacyjnych. Przeciwnie, dopuszczał czy nawet zakładał ich maksymalne usztywnienie. Słowo objawiciela nie wymagało bowiem ani żadnego wsparcia, ani słownego potwierdzenia ze strony tych, do których zwracał się on ze swoim przekazem, którym przynosił objawienie. Dyskusja z nim była nie tylko poznawczo i praktycznie zbyteczna, ale również etycznie wysoce niestosowna. Nie było tu w ogóle miejsca na dialogową wymianę poglądów. Model mesjanistyczny w dziedzinie porozumiewania się miał charakter instrumentalno-celowy, jego treścią było sprawne i bezdyskusyjne sterowanie ludźmi.

Słowo objawiciela, jak precyzował Mickiewicz w jednym z programowych wykładów kursu trzeciego, „świadczy o sobie samym”, „przemawia i realizuje się jednocześnie”⁵². Była już mowa o tym, że słowa tego rodzaju — jako na swój sposób słowa absolutne — nie wymagały odzewu ani dopełnienia jakiegokolwiek innego, cudzego słowa. I one same nie stanowiły jakiegoś gestu dialogowego skierowanego ku innemu człowiekowi, i takiego gestu nie domagały się od kogokolwiek. Nie wymagały nawet świadectwa w postaci przytoczenia

⁵² Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 18— 19.

na ich poparcie takich czy innych faktów lub wydarzeń, ponieważ stanowiły rzeczywistość samą dla siebie. Otóż wzorcem wypowiedzi w komunikacji tego typu stawał się w konsekwencji monolog rewelujący „prawdy ostateczne” oraz formy względem tego monologu pochodne. Należało do nich m.in. przemówienie obwieszczające stanowisko osoby wypowiadającej się, nie wymagające przedyskutowania go z odbiorcami, zakładające jedynie przyjęcie do wiadomości i akceptację. Inne formy wypowiedzi właściwe w komunikacji tego typu to nakaz, rozkaz, polecenie, zarządzenie itp., słowem, formy, które z samej swojej istoty eliminowałyby możliwość refleksyjnego i zdystansowanego odbioru, założenie sprzeciwu, wypowiedzenie zastrzeżeń, samodzielne komentowanie i następnie replikowanie. Mesjanistyczny model porozumiewania się, rzecz charakterystyczna, podważał sensowność uprawiania perswazji i argumentacji, mających na celu zjednanie odbiorcy oraz przekonanie go do głoszonej nauki. Oddziaływanie takie zasadałoby się wszakże na takim czy innym ubieganiu się o względy odbiorców, przystosowywanie się do nich, uwzględnianie ich specyficznych motywacji, usposobień i nastrojów. Z perspektywy objawiciela przekazującego słowo Bóstwa — słowo święte i niepodważalne — równałoby się to pewnemu zniesieniu autorytatywności tego słowa, poddaniu go pod osąd i rozagę odbiorców. Otwierałoby to również możliwość przyznania im prawa do wyrokowania o prawdziwości i słuszności tego słowa, prawa do przyjęcia go lub odrzucenia, formułowania zastrzeżeń, poprawek, własnych interpretacji itp. Czy można było postawić na równej stopie słowo natchnione, słowo z inspiracji boskiej ze słowem ludzkim, ułomnym, podległym wszelkiego rodzaju błędom, apelującym do cudzych słów w celu uznania go i potwierdzenia? Mesjanistyczny model komunikacji dopuszczał właściwie jedynie uświadomienie i oświecenie nie znającego się na rzeczy odbiorcy oraz wyprowadzenie go z błędu. Dopuszczał co najwyżej dialog dydaktyczny, w którym tylko jedna strona — mianowicie objawiciel — zna prawdziwe odpowiedzi na postawione pytania. W dialogu takim na pierwszy plan wysuwały się: instruktaż, pouczenia, objaśnienia, przekazywanie poleceń, pochwała bądź karcenie odbiorców. Idealna dla odbiorcy była rola ucznia, wyznawcy lub wykonawcy. Najlepiej zaś, gdyby to były wszystkie trzy role równocześnie. Mesjanistyczny model komunikacji wyraźnie prowadził do uprzedmiotowienia oraz instrumentalizowania odbiorcy. W tej dziedzinie również kłócił się z etosem dialogu, w którym odbiorca — o ile sama ta nazwa ma tu jakiś sens — jest postacią aktywną, różną i równoprawną w stosunku do każdej osoby wypowiadającej się oraz swobodnie replikującą na podnoszone przez nią kwestie.

W prelekcjach Mickiewicza mesjanizm nie tworzył jednak struktury całkowicie autonomicznej. Nie odgraniczał się ostro i jednoznacznie od pozostałych wątków myślowych.

I nie tylko on sam kształtował praktykowany przez wykładowcę model porozumiewania się z audytorium i ze współczesnymi. W ostatnich kursach coraz silniej dochodziły do głosu wątki mistyczne. Mistycyzm wszakże nieco inaczej rozkładał priorytety i akcenty. O ile mesjanistyczny model komunikacji daje się, z grubsza biorąc, sprowadzić do specyficznie ujętej problematyki sterowania (i manipulowania!) ludźmi, o tyle model mistyczny, przeciwnie, wysuwa na czoło zagadnienie autokomunikacji, wsłuchiwania się w głos wewnętrzny, porozumiewania się z demiurgiem zamieszkującym we wnętrzu człowieka. W modelu mesjanistycznym czynnikami nadrzędnymi są przemiana komunikacji w spektakl objawienia, dążenie objawiciela do granicy słowa absolutnego, uprzedmiotowienie odbiorcy. Objawiciel w odróżnieniu od mistyka nie stroni bynajmniej od świata, przeciwnie, w samej istocie jego roli i misji zawiera się kontakt ze światem, przekazanie mu otrzymanego objawienia. Nie tylko dąży do tego, żeby zostać wysłuchanym przez innych, ale wręcz nakazuje innym słuchanie go, ponieważ to on właśnie przynosi słowo prawdy, słowo mające zbawić świat. Oczywiście, cel uświęca środki, przymus słuchania nie służy bynajmniej zaspokojeniu próżności objawiciela, lecz własnemu dobru słuchaczy, ich ocaleniu. Odmiennie zachowuje się mistyk. Momentem konstytutywnym dla jego postawy jest odwrócenie się, izolacja od świata. Mistyk, pisał Søren Kierkegaard, jest tym, który „wybrał Boga”, ale w istocie „wybrał siebie w sposób absolutny”⁵³. Podobnie jak objawiciel jest on również człowiekiem aktywnie działającym, jednakże jego aktywność ma charakter wewnętrzny. Właśnie w izolacji, w skierowaniu uwagi na siebie „jednostka chce nawiązać bezpośredni kontakt z tym, co wieczne, ignorując wszelkie stosunki z otaczającą rzeczywistością”⁵⁴. Objawiciel zmierza do przeistoczenia objawienia w rzeczywistość, do tego, ażeby słowo stało się ciałem. Mistyk zaś — do nawiązania seansu łączności z głosem Bóstwa, odzywającym się, jako jego własny głos wewnętrzny. W pewnym więc względzie drogi objawiciela i drogi mistyka rozchodzą się w przeciwne strony.

Mistycyzm analogicznie — chociaż nie w ten sam sposób — ograniczał możliwości dialogu partnerskiego. Narzucał on paradoksalną tezę, że droga do poznania innych ludzi i porozumiewania się z nimi — o ile tylko przedstawia to jakąś wartość — prowadzi przez poznanie samego siebie i porozumiewanie się z sobą samym, przez kontakt z mieszkającym w naszym wnętrzu „człowiekiem wiecznym”. Mickiewicz prezentował się tedy w dwóch ostatnich kursach jako odkrywca i rzecznik nowej krainy poznania i wiedzy, krainy intuicji, natchnienia, egzaltacji. Intuicję charakteryzował on jako przeciwieństwo zarówno „doktryny”

⁵³ S. Kierkegaard, *Albo — albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1976, s. 327.

⁵⁴ *Op. cit.*, s. 334.

(wiedzy usystematyzowanej), jak i specjalizacji, oddzielającej od siebie poszczególne zjawiska, ujmującej je odrębnie i z osobna, każde w sobie i dla siebie. Intuicja, wyjaśniał, jest „łatwością chwytania tego, co każda chwila przynosi”⁵⁵, umożliwia ona momentalne ogarnięcie całości zjawisk, dotarcie w mgnieniu oka do istoty dziania się i bytu. Źródłem jej staje się usilne zgłębianie samego siebie, poszukiwanie we własnym wnętrzu „iskry moralnej”, dającej siłę do „wznoszenia się wyżej”⁵⁶. Nie powstaje ona, podkreślał Mickiewicz, w wyniku obcowania z innymi ludźmi, nie jest też przejawem ludzkiej osobowości oraz indywidualności. Promyk intuicji — to wszakże „promyk prawdy, promyk Bóstwa”⁵⁷. Jej pojawienie się zależało od kwalifikacji etycznych człowieka, od jego pracy duchowej nad sobą, zdolności do poświęceń i ponoszenia ofiar. Z kolei sama intuicja wyzwała dążności do altruizmu, potęgowała skłonności do działań mających na względzie dobro ogółu. Owocem intuicji — wchodzenia wewnątrz samego siebie — stawało się również poznanie najczystszej prawdy, wolnej od omamień, jakich przyczyną są zmysły. „Im bardziej człowiek zgłębia swą istotę, głosił poeta, tym więcej prawd z niej dobywa, bo zbliża się wtedy do owego ośrodka, przez który obcuje z Bogiem”⁵⁸. Nie chodziło tu jedynie o prawdy odnoszące się do własnej osoby, jej więzi z Bogiem, współczesności. Poznanie intuicyjne miało zakres praktycznie nieograniczony. „[...] właśnie zgłębiając samego siebie — stwierdzał — człowiek zdoła wyczytać całą historię przeszłości swego kraju”⁵⁹. Omawiany na wstępie niniejszych rozważań aprioryzm konstrukcji historiozoficznych Mickiewicza miał tedy mocną i głębszą, niżby się wydawało, podbudowę filozoficzną. Uznawała ona doświadczenie wewnętrzne za wartościowe — być może najcenniejsze — źródło wiedzy historycznej. Dawała przeżyciu historii bezwzględne pierwszeństwo w stosunku do faktów składających się na tę historię.

Dramatyczne rozdarcie Mickiewicza, o którym wspomniano już wcześniej, miało zatem swój wykładnik w owych rozejściach się dróg oraz w sprzecznych dążeniach wyzwalanych odpowiednio przez mesjanistyczną doktrynę rewelowania *in fano externo* prawdy wywodzącej się ze źródeł nadprzyrodzonych oraz przez mistyczną naukę podnoszącą potrzebę zagłębiania się w samego siebie. Godzenie mesjanizmu z mistycyzmem było w pewnym ograniczonym zakresie godzeniem ognia z wodą. Każda z tych doktryn wyzwała bowiem ruch myśli, przeżyć i wypowiedzeń, który zderzał się z ruchem wyzwalanym przez

⁵⁵ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 338.

⁵⁶ *Op. cit.*, s. 341.

⁵⁷ *Op. cit.*, s. 350.

⁵⁸ *Op. cit.*, s. 174.

⁵⁹ *Op. cit.*, s. 352.

doktrynę przeciwną. Zderzały się również ze sobą mesjanistyczny model komunikacji rewelującej oraz mistyczny model autokomunikacji oparty na intuicji. Ale nie to bynajmniej było najbardziej uderzające i znamienne w prelekcjach Mickiewicza. Interesujące było bowiem to, że każdy spośród omawianych modeli komunikacyjnych był modelem na swój sposób ograniczającym i dyskryminującym dialog partnerski oraz zbliżone doń inne formy autentycznego dialogu. Jednakże zderzenie się obu modeli ze sobą wywoływało efekty przeciwne do tych, które były założone w każdym z nich z osobna. Najwięcej można by powiedzieć, że zderzenie to aktywizowało stosunki dialogowe, które oba modele tłumiły, spychały na margines lub pragnęły ukryć. Mickiewicz, analogicznie do Pana Jordain w *Świętoszku* Moliera, nie wiedział, że mówi dialogiem. Jednak Mickiewicz tak naprawdę i do końca nigdy Panem Jordain nie był. Toteż najświetniejsze efekty dialogowe uzyskiwał atakując z niesłychaną furią samą ideę dialogu. Dawał on w ten sposób niezamierzone być może świadectwo tak ważnej dla jego postawy i praktyki zasadzie tożsamości i przenikania się przeciwieństw, która — widziana nieco od innej strony — postulowała przekraczanie granic i znoszenie ograniczeń i która też tym samym tworzyła logiczny fundament idei dialogu.

Mickiewicz, wykładowca w Collège de France, poszukiwał absolutu, mistrza i objawiciela, w którego głosie rozpoznałby upragniony głos Bóstwa oznajmiającego dzień wielkiej przemiany czasów. Ale on sam wszakże za takiego się nie uważał. Nie będąc posiadaczem prawdy absolutnej, był niejako zmuszony sam żmudną i ciernistą drogą dochodzić do niej i przedzierać się poprzez spowijającą ją zasłonę opacznych lub błędnych mniemań. Przemawiał również do materialnie obecnych w sali wykładowej słuchaczy, a nie do kolumny zdematerializowanych duchów, które, jak powiedziałyby to mistrz Towiański, opuściły już „pochwę ciała”. Musiał zatem dowodzić swoich twierdzeń normalną drogą, bez powoływania się na otrzymaną dla nich sankcję z góry. Najzarliwszy propagator słowa absolutnego oraz zagłębiania się w samego siebie namiętne — a po trosze i rozpaczliwie — potrzebował i domagał się jakiegokolwiek odzewu ze strony audytorium przysłuchującego się jego wykładom. Zwolennik komunikacji, która byłaby równocześnie kreacją zdarzeń duchowych i faktów dokonanych, błagalnie zabiegał o jego względy, uwagę, zrozumienie i współodczuwanie. Adorator cudowności w jej najbardziej skrajnych i naiwnych postaciach gromadził skrzętnie i pieczołowicie — niczym wyrobnik ciułający grosze — argumenty na poparcie głoszonych tez, w tym także tez odnoszących się do cudowności. Wyznawca słowa czysto podmiotowego, autonomicznego i suwerennego nieustannie nicował poglądy i wypowiedzi innych, przeciwstawiał się im, szukał w nich podpory dla siebie, poprawiał je,

wnosił do nich rozmaite zastrzeżenia itp. Poszukując słowa natchnionego, napotykał po drodze cudze słowo i chcąc nie chcąc podejmował z nim dialog.

4. DESTRUKCJA ETOSU DIALOGOWEGO

W paryskich wykładach Mickiewicza pojawiła się również jawna i bezpośrednia polemika z ideą dialogu. Dotyczyła ona, mówiąc dokładniej niektórych elementów etosu dialogowego, ukształtowanego w epoce i funkcjonującego w niej jako wykładnik postaw filozoficznych i światopoglądowych w szerokim tego słowa znaczeniu Mickiewicz uznał poszczególne elementy etosu dialogowego za wyzwanie i zagrożenie dla idei mesjanistycznych i mistycznych, które coraz silniej dochodziły do głosu w jego prelekcjach od czasu pamiętnej wizyty złożonej mu przez Towiańskiego w lipcu 1841 roku⁶⁰. Prelekcje paryskie nie były wszakże wykładem czysto pozytywnym i neutralnym. Mickiewicz, jak wiadomo, nigdy nie stronił od atakowania i zwalczania poglądów konkurencyjnych. Prawdziwy przełom nastąpił w tym względzie pod koniec 1843 roku w kursie czwartym. Zaostrzył on ton i rozszerzył zakres polemicznych wystąpień przeciwko wszystkiemu, co stanowiło w jego oczach przeszkodę w urzeczywistnianiu idei nowego objawienia oraz w przygotowywaniu się na przyjście lepszych czasów. Podjął gwałtowne ataki na „ludzi przeszłości”, od których można było spodziewać się zacieklego oporu wobec nadchodzących, nieuniknionych zmian we wszystkich dziedzinach życia. Katedra w Collège de France miała, zgodnie z zapowiedzią w wykładzie inauguracyjnym, zamienić się w „placówkę wojskową”, w „bastion”, który by przewodził walce o nowe idee. Osnowę kursu, *Biesiadę* Towiańskiego, zamierzał z kolei potraktować jako „odezwę wojenną przeciw wszelkiej doktrynie, przeciw wszelkiemu systematowi racjonalistycznemu”⁶¹. I nie były to wcale puste słowa lub czcze zapowiedzi. Mickiewicz gruntownie przekształcił w toku wykładów o literaturze słowiańskiej ich formułę. Mówienie o czymś zamienił w mówienie skierowane bezpośrednio do kogoś i przeciwko komuś, w nieustanne dramatyczne apelowanie o coś. Zmienił się w rezultacie stosunek wykładowcy do przedmiotu wykładów i do audytorium. Zmieniło się również rozumienie własnych wobec nich zadań i obowiązków.

Przedmiot ten — literatura słowiańska i w ogóle literatura powszechna — ukazał mu się już wcześniej jako rozległe pole walki i ścierania się przeciwstawnych idei. Z chwilą

⁶⁰ „Pierwszą bytność Towiańskiego u Mickiewicza” Zofia Makowiecka ustala na piątek, 30 lipca 1841 roku w: *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Mickiewicz w Collège de France*, Warszawa 1968, s. 132. W następstwie tego spotkania dokonało się zjednanie poety dla „sprawy bożej”.

⁶¹ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11. s. 335.

przestawienia się na mesjanizm pole to uległo przeobrażeniu i skonkretyzowaniu. „W dziedzinie literatury — mówił na początku trzeciego kursu — toczy się ta sama walka, jaką zauważyliśmy w polityce. Podobnie jak kodeksy i ustawy tamowały ciągle rozwój chrześcijaństwa, tak samo szkoły, teorie, retoryka, dziennikarstwo powstrzymują, tłumią rozwijanie się ducha literackiego. Wszystko to swym działaniem przeszkadza ludziom otrzymywać objawienie”⁶².

Mickiewicz, mesjanista i mistyk, obrał tedy za cel zburzenie i usunięcie tego rodzaju przeszkód na drodze do otrzymania i przyjęcia objawienia. Okazało się wówczas, że jedną z najpoważniejszych zawał stanowiła właśnie „metoda dialogowa” (określenie „metoda”, warto pamiętać, miało w jego wypowiedziach zabarwienie pejoratywne) oraz zakonspirowany w rozmaitych teoriach i doktrynach epoki etos dialogowy. Etos ten tworzyły m.in. niezliczone dyskusje toczone w epoce, debaty, dysputy, rozprawianie, roztrząsanie zagadnień, krytyki cudzych poglądów i zbijanie tych krytyk, rozumowania uczonych, pisane przez nich rozliczne rozprawy i dysertacje, spory prowadzone przez ideologów i polityków, wystąpienia dziennikarzy, listy czytelników do gazet, obrady ciał przedstawicielskich itp. To właśnie tę patologię życia zbiorowego w postaci wyżywiania się w rozmaitych formach dyskusji i dialogu uznał Mickiewicz za jedno z głównych niebezpieczeństw wieku i postanowił wydać jej bezwzględna walkę.

Przybierała ona różne formy. Przejawiła się m.in. w potępieniu metody dialogowej jako metody poznania i dochodzenia do prawdy. Mickiewicz zakwestionował możliwość poznania prawdy pojmowanej jako uzyskanie „pewności moralnej jakiegoś czynu”⁶³ za pośrednictwem porozumiewania się i wymiany poglądów między zwykłymi ludźmi. Metoda tego rodzaju zakładała bowiem demokratyzm oraz egalitaryzm dostępu do prawdy. Dopuszczała, że każda jednostka na równi z innymi jednostkami może współuczestniczyć w odkrywaniu, tworzeniu lub uzyskiwaniu prawdy, może posługiwać się nią. Metoda dialogowa uzależniała wprost wypracowanie prawdy od wielości i różnorodności porozumiewających się ze sobą ludzi, od powstających między nimi uzgodnień. Przeczyło to jednak podstawowym zasadom mesjanistycznego światopoglądu Mickiewicza. Kłóciło się z mistycznym prymatem doświadczenia wewnętrznego jako źródła poznania. Oddzielało poznawanie prawdy od etycznych kwalifikacji osoby, poznającej prawdę. Stanowisko dialogowe, jednym słowem, obrażało najżywsze i najgłębsze przekonania Mickiewicza w tej dziedzinie.

⁶² *Op. cit.*, s. 21.

⁶³ *Op. cit.*, s. 186.

Metodę dialogową kojarzył on, jak się wydaje, w pierwszym rzędzie z nazwiskiem F. D. Schleiermachera (1768–1834) wybitnego teologa protestanckiego, twórcy nowoczesnej hermeneutyki, tłumacza i wybitnego znawcy dialogów Platona⁶⁴. Podciągał zresztą pod miano zwolenników tej metody stanowiska innych filozofów niemieckich, w szczególności K. W. F. Solgera. Polemizował także ogólnie z „heglistami”, usiłującymi podporządkować metodę dialogową systemowi ich mistrza. Pomińmy jako odrębną kwestię źródeł filozoficznych, z których korzystał lub mógł korzystać Mickiewicz. Ważne jest to, co w jego oczach uchodziło za metodę dialogową, co drażniło i niepokoiło go w niej szczególnie. Otóż zwracał on uwagę głównie na to, że „u Schleiermachera i u filozofów niemieckich ludzie mierni, rozmawiając z sobą i rozprawiając, zdołają podobno odkryć najwyższe prawdy” i że w ten sposób „różne osoby przedstawiające różne charaktery ludzkie, dzieląc się ze sobą swymi myślami i uczuciami, doszłyby do utworzenia pełnego systematu”⁶⁵. To, rzecz jasna, było dla niego nie do przyjęcia.

Mickiewicz łączył również metodę dialogową z „metodą sokratesowską”, która nakazywała respektowanie rozmówcy i której dewizą było: „trzeba dać ludziom mówić, trzeba ich słuchać”⁶⁶. Jednakże postać Sokratesa, rzecz charakterystyczna, nie podpirała swym autorytetem filozofów niemieckich. Mickiewicz wskazywał, że u Sokratesa „jego umysł mocą swą pobudza i wyzwala umysły rozmówców”⁶⁷. Sokrates występował tedy jako jednostka wyższa, dopomagająca innym w odnalezieniu znanej mu wcześniej prawdy, zakrytej dla ogółu nieprzeniknioną zasłoną. W ten sposób spełniał wymogi stawiane objawicielowi prawdy. Zadawał naprowadzające pytania, znał jedynie słuszne odpowiedzi. Występowała zatem ogromna różnica między Sokratesem i jego rozmówcami, która — w zgodzie z romantycznymi wyobrażeniami — nobilitowała postać i jej metodę. Otóż rozmówcy byli „ludźmi miernymi”, Sokrates natomiast — jednostką wybijającą się ponad przeciętność, jednostką wybitną i ofiarną.

Obecnie wypada zastanowić się nad motywami, jakimi kierował się Mickiewicz zwalczając zaciekle metodę dialogową. Stanowiła ona w pierwszym rzędzie zagrożenie dla romantyczno-mesjanistycznego kultu wielkiej indywidualności. Przenosiła wszakże punkt ciężkości z jednostki na to, co międzyludzkie i międzypodmiotowe. Kłóciła się z zasadą

⁶⁴ Zgodnie z wyjaśnieniem wydawcy i tłumacza *Literatury słowiańskiej* Leona Płoszewskiego Mickiewicz czerpał informacje o filozofii niemieckiej z dzieła Karola Ludwika Micheleta, *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Sekule*, Berlin 1843. Por. Objasnienia wydawcy, [w:] Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 550.

⁶⁵ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 188–189.

⁶⁶ *Op. cit.*, s. 188.

⁶⁷ Tamże.

rewelowania prawdy przez jednostki wybrane, sprawowania przez nie przywództwa w stosunku do ogółu innych ludzi: kłóciła się z ideą różnic hierarchicznych dzielących ludzi ze względu na nierówne zaawansowanie ich pracy duchowej nad sobą, stopień wewnętrznego rozwoju, wtajemniczenia, uduchowienia oraz komunikacji z Bóstwem. Kłóciła się zatem z takimi składnikami ówczesnego światopoglądu Mickiewicza, jak spirytualistyczny perfekcjonizm (i perfekcjonistyczny spirytualizm), gnoza duchowa, elitaryzm, rygorystyczny moralny, jak hierarchiczna oraz instrumentalna wizja świata duchów. Odrzucał on zdecydowanie pogląd, że ulepszenia, reformy i naprawy powstają w wyniku walki umysłów, idei i poglądów. Podobnie też powątpiewał w to, czy postęp wyrasta „z jakiejś szkoły, z jakiegoś nauczania”, czy rodzi go „stopniowy i powolny rozwój wiedzy”⁶⁸. Przeciwstawiał się także myśli „jakoby największe zagadnienia ludzkości, zagadnienia polityczne, społeczne, mogły być rozwiązane i urzeczywistnione przez masę bezgłową, to jest przez jednostki rozproszone, bez odwołania się do jednostki wyższej”⁶⁹. „Jakże filozofowie mogą mniemać — głosił przy okazji polemiki z Lamennais’em, Leroux, Emersonem, Cieszkowskim i heglistami — że wszyscy ludzie, bez żadnego względu na różnicę przekonań, ukształcenia moralnego, wewnętrznej wartości, są jednakowo zdolni pojmować najwyższe prawdy w każdej chwili życia?”⁷⁰. W polemice z Trentowskim Mickiewicz z kolei stwierdzał: aby „ludzi zjednoczyć, nie dość rozumować wraz z nimi [...] nie dość wydawać książki i głosić systematy” — trzeba ludziom „ukazać wyższą siłę” oraz „dowieść rzeczywistości tych systematów siłą, życiem”⁷¹. Kruszył on niejako po kolei wszystkie przesłanki, na jakich opierał się etos dialogowy epoki, jakie mogły m.in. uzasadniać związaną z nim praktykę demokracji w życiu politycznym i społecznym.

Mickiewicz nie stanowił w tej dziedzinie wyjątku. Być może wzorował się na Towiańskim. Mistrz Andrzej w ogóle bowiem nie dopuszczał do dyskusowania z nim jak równy z równym. „Prawidłem jego — pisał Mickiewicz do Aleksandra Jełowickiego — jest nigdy z nikim nie rozprawiać. Kto żąda od niego rady, znajdzie ją; kto chce się spierać, nie ma potrzeby widzieć go”⁷². Trudno o wyrazistszy przykład nastawienia antydialogowego. Mistrz kategorycznie odmawiał dyskusji, w której „najwyższe prawdy” znalazłyby się w ogniu krytycznych argumentów, wątpliwości i pytań i w której argumenty te trzeba by zbijać, a racji swoich dowodzić. Unikał sytuacji, w których można by go raczej „przekonać i nauczyć, niż od niego

⁶⁸ *Op. cit.*, t. 10 s. 419.

⁶⁹ *Op. cit.*, s. 420–421.

⁷⁰ *Op. cit.*, t. 11 s. 184.

⁷¹ *Op. cit.*, s. 163.

⁷² *Op. cit.*, t. 5. s. 4–6.

nauczyć się”⁷³. Uwzględniał jedynie możliwość nawracania innych, wykluczał natomiast nawracanie przez innych. Programowo odrzucał każdą ofertę podjęcia i prowadzenia dialogu na zasadzie partnerstwa i wzajemności. Czyż już samo wyjście z podobną ofertą nie było obrazą powierzonego mu objawienia? Czyż nie prowadziło w ostateczności do jego sprofanowania?

Mickiewicz atakował etos dialogowy nie tylko ogólnie, ale i w sposób bardziej skonkretyzowany. Występował m.in. przeciwko praktykowanym w epoce formom dialogu filozoficznego, przeciwko rozprzestrzenianiu się dyskusji naukowych, zasadzie dialogu w sztuce między twórcą i odbiorcami oraz podstawom dialogu politycznego w życiu społecznym. Przypatrzmy się argumentom i wywodom na ten temat, pojawiającym się w toku wykładów o literaturze słowiańskiej.

Jedną z najbardziej zwalczanych przez niego form dialogu była racjonalna dyskusja filozoficzna. Dyskusje tego rodzaju atakował nieustannie i z gniewem, przede wszystkim ze względu na ich główne założenie teoriopoznawcze: za przyjęcie rozumu za jedyne i ostateczne kryterium prawdy, za posługiwanie się wyłącznie argumentami rozumowymi w ustalaniu przesłanek i celów działania. Dyskusje racjonalne odrzucały bowiem programowo argumenty *ad hominem*, odwoływanie się do zasady autorytetu, powoływanie się na tradycję, uciekanie się do intuicji lub podawanie objawienia jako instancji przecinającej wszelkie spory. „Siła czucia” nie stanowiła w nich żadnego dowodu popierającego zajmowane stanowisko. Dyskusje te eliminowały oczywiście również poczucie „pewności moralnej” jako argument świadczący o prawdziwości czyjegoś sądu. Uznawały wszakże prawomocność argumentów czerpiących swą siłę i zasadność jedynie z praw kierujących myśleniem, z niczego więcej. Uznawały uniwersalność tych praw i tym samym możliwość ich kontrolowania i korygowania przez inne umysły. Dla Mickiewicza, autora pamiętnej *Romantyczności*, postawa taka — spopularyzowana w owym czasie przez Hegla i heglistów — była nie do przyjęcia i nawet nie do strawienia. Oznaczała ona ubóstwienie „ruchu samego tylko umysłu”⁷⁴, wyzwolenie myśli z rygorów nakładanych na nią przez religię i moralność. Ideał racjonalnej dyskusji filozoficznej kojarzył z „doktrynerami” adorującymi „pracę rozumu, który wyłamuje się spod wszelkich prawideł, który nie chce się poddać żadnemu warunkowi nałożonemu przez Opatrzność, który mniema, że wystarczy rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę”⁷⁵. Ani rozumowanie, ani dyskutowanie, ani jedno w połą-

⁷³ Tamże.

⁷⁴ *Op. cit.*, t. 11, s. 432.

⁷⁵ *Op. cit.*, s. 19.

czeniu z drugim nie stanowiło w oczach Mickiewicza wystarczającego warunku poznania prawdy.

Moralnie dyskredytował on racjonalną dyskusję filozoficzną jako „fałszerstwo objawienia”. Jej zwolennicy przywiązywali bowiem do niej taką wagę i przypisywali jej takie znaczenie, jakie zdaniem wykładowcy z Collège de France powinny przysługiwać wyłącznie słowu Bożemu. Zwalczał zatem racjonalną dyskusję filozoficzną, ponieważ: 1) relatywizowała ona poznanie prawdy do grona uczestniczących w dyskusji osób, 2) podrywała wiarę w możliwość poznania (objawienia) prawdy absolutnej, 3) podając w wątpliwość objawienie, uzurpowała sobie jego przymioty i ważność, 4) na miejsce autorytetu objawienia i słowa Bożego wprowadzała zdesakralizowany i świecki autorytet rozumu, 5) groziła całkowitym usamodzielnieniem oraz oderwaniem myślenia, rozumowania i mówienia od praktyki i realizacji, 6) zrywała wszelkie związki i zależności między poznaniem prawdy oraz kwalifikacjami etycznymi podmiotu poznającego. Krytyka formułowana przez Mickiewicza była widomie niespójna, ale przecież spójność nie była kryterium, do którego zamierzał się dostosowywać.

Argumenty wymierzone przeciwko dyskusjom filozoficznym odnosiły się w zasadzie i do dyskusji naukowych. Dialog naukowy był jego zdaniem zupełnie niepotrzebny, ponieważ „każde odkrycie umysłowe jest jeno iskrą duchową, natchnieniem z góry”⁷⁶. Na tej właśnie podstawie wykłady paryskie odróżniały „naukę natchnioną, czyli intuicyjną”, od „nauki wyuczonej, czyli urzędowej”⁷⁷. Mickiewicz, jak można było oczekiwać, nie ograniczał się do potępienia nauki urzędowej, której zarzucał „bezpłodność”. Interesujące, że w ogóle zakwestionował rolę i znaczenie cywilizacji w pomnażaniu odkryć naukowych, rozumu, a nade wszystko — „instytucji zakładanych dla postępu i rozwoju umiejętności”⁷⁸. Oznaczało to, że w światoburczym geście negacji zwracał się również przeciwko instytucjom, od których kiedyś sam otrzymał wykształcenie, którym zawdzięczał umiejętności i wiedzę potrzebną do prowadzenia wykładów w Collège de France. Potępienie tego rodzaju, logicznie biorąc, powinno było objąć także Collège de France oraz kurs wykładów poświęconych literaturze słowiańskiej. Były to bowiem instytucje założone dla postępu i rozwoju umiejętności. Logika destrukcji wiodła Mickiewicza niepostrzeżenie ku bezdrożom autodestrukcji. Osuwała fundamenty, na których opierała się i ona sama.

⁷⁶ *Op. cit.*, s. 482.

⁷⁷ *Op. cit.*, s. 484.

⁷⁸ *Op. cit.*, s. 482.

W rzeczywistości Mickiewicz nie tylko gromadził przesłanki pozwalające wyciągnąć z nich najbardziej skrajne wnioski, ale i sam wnioski tego typu werbalizował. Walka z „piśmiennikami, ludźmi nauki” przywiodła go na przykład do postawienia zarzutu, że ludzie tego pokroju i nieomal bez różnicy, w całej swojej masie, kierują lud na manowce oraz odwodzą go od poszukiwania prawdy, która naturalnie kryła się w mesjanizmie i wierze w cudowność. Nie zawahał się stwierdzić, że „ludzie, którzy w epokach tak poważnych jak nasza wciskają ludowi książki, przeszkadzają mu w dalszym poszukiwaniu prawdy”⁷⁹. Wyrażał nadzieję, że „mniej będą uczęszczać do bibliotek, kiedy życie publiczne stanie się bardziej pouczające”⁸⁰. Oczywiście, Mickiewicz podążał w tym względzie za epoką, która niezwykle silnie reagowała na przeciwieństwa między książkami i życiem, słowem i czynem, teorią i praktyką. Podobne motywy pojawiały się w tym samym czasie u Krasińskiego, młodego Norwida⁸¹ i wielu innych. Stając w obliczu tego intensywnie przeżywanego przez epokę konfliktu, Mickiewicz posuwał się najdalej, jak tylko mógł: przeklinał książki i książkowe dyskusje, apelował o żywą wiarę i czyny na skalę przewrotu dziejowego. Tym samym jeszcze bardziej pogłębiał przeciwieństwa i pęknięcia w obrębie własnego światopoglądu. Głosił bowiem wszechwładne panowanie „słowa żyjącego”, które „rozwijają się w systematy, w szkoły, a nade wszystko w czyny”⁸², równocześnie zaś — przy innych okazjach — słowem tym pomiatał oraz odnosił się z największym lekceważeniem do kultywujących je ludzi⁸³.

Podobnie jak w nauce dyskusje nie miały prawa wstępu na teren sztuki, Mickiewicz romantyk uważał, że dialogowe otwarcie się artysty przed odbiorcą niweczyło autentyczność i samorodność procesu twórczego. Narazało ten proces na oddziaływanie z zewnątrz, na przychodzące stamtąd wpływy i uzależnienia. Zgodnie z tą koncepcją rozmowa z jakąś inną osobą nie mogła być inspiracją dla twórczości, przeciwnie, stanowiła rodzaj zdrady twórczej, rodzaj sprowokowanego lub wymuszonego samouprzedmiotowienia artysty. Dialogowe otwarcie i wyjście na zewnątrz siebie jawiło się tedy Mickiewiczowi działaniem niepotrzebnie narażającym twórców na utratę „dziewiczości” (czystości, samorodności, prawdziwości) ich wewnętrznych „poczuć”. Zagrożenie zrozumiałe, skoro sztuka stanowiła według niego odtworzenie wizji twórcy. Tę wewnętrzną wizję należało chronić. Trzeba jednak podkreślić,

⁷⁹ *Op. cit.*, s. 431.

⁸⁰ *Op. cit.*, s. 478.

⁸¹ E. Kasperski, *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981, rozdział „Przekroje czynu”, s. 59–106.

⁸² Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 18.

⁸³ Właśnie na tym przeciwieństwie słowa i czynu opiera swoją interpretację postaci i dzieła Mickiewicza Alina Witkowska w książce *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975. W prelekcjach opozycja słowa i czynu przejawia się szczególnie wyraziście w przeciwieństwie „doktryny” i „Słowa Wcielonego”.

że również odbiór sztuki nie mógł posiadać charakteru dialogowego. Nie powinien i nie mógł przekształcać się w jakiś rodzaj dyskusji odbiorcy z artystą. I w samym odbiorze, jak wskazywał poeta, występują elementy intuicji. „[...] aby smakować w sztuce — głosił on — aby rozplómić się na widok jej dzieła, trzeba także doznawać pewnego natchnienia, poniekąd biernego, które duchowi widzów pozwala zetknąć się bezpośrednio z duchem artysty”⁸⁴. Odbiór dzieła sztuki sprowadzał się w rezultacie do „intuicyjnego zetknięcia się z artystą”⁸⁵. Polegał on wszakże na dotarciu do wizji pierwotnej dzieła, na jej odtworzeniu przez odbiorcę, a nie na rozmowie z artystą.

Tej rozmowy należało się wręcz wystrzegać. „Wrażenie estetyczne, podkreślał Mickiewicz, nawet według przysłowia szkolnego nie podlega sądowi; o upodobaniach nie można dyskutować. Bogu dzięki – dodawał z widoczną ulgą — przynajmniej sztukę wyłączono z dyskusji, która jest chorobą epoki”⁸⁶. Był to bodajże jedyny wypadek, kiedy wykładowca z Collège de France przyznawał słuszość nauce szkolnej i zgadzał się z nią.

Powyższą maksymę *de gustibus non disputandum* Mickiewicz pragnął stosować także w innych dziedzinach życia. Dotyczyło to w pierwszej kolejności „wyższych prawd filozoficznych i politycznych”⁸⁷. Zakaz debatowania nad tego rodzaju prawdami nie łączył się jednak z wymuszaniem dla nich jednomyślnej akceptacji. W społeczeństwie przyszłości, proponował Mickiewicz, ludzie zachowaliby prawo do zwalczania tych prawd, mogliby nawet swobodnie występować jako „wrogowie prawdy”. Zakaz obejmowałby jedynie odpieranie „zarzutów wyciąganych z formuł szkolarskich”⁸⁸. Odrzucając bezapelacyjnie debaty i dyskusje, potępiając kategorycznie wszelkie formy dialogu w życiu politycznym, Mickiewicz niepostrzeżenie i chyba mimowolnie kreślił obraz społeczeństwa przyszłości, w którym obowiązywałaby jakaś jedna jedyna prawda o charakterze religijno-mesjanistycznym. Czy istotnie pragnął on świadomie takiego społeczeństwa? Można w to powątpiewać. Wypowiedane przez niego tu i ówdzie zastrzeżenia świadczyły, że czasem ustępował on przed wyciąganiem najsłabszych wniosków z własnych wywodów. Pojawiały się w nich także akcenty powściągliwości, dystansu, i rezerwy wobec skrajnych konsekwencji wynikających z mesjanistyczno-mistycznych tez i założeń.

Nie zmienia to jednak faktu, że Mickiewicz rozmyślnie odrzucał, a nawet potępiał dialog polityczny i społeczny jako proponowany przez siły umiarkowane owego czasu środek

⁸⁴ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 345.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ *Op. cit.*, s. 345- 346.

⁸⁸ *Op. cit.*, s. 346.

przemiany i przebudowy funkcjonujących naówczas organizmów politycznych i społecznych. Przeciwstawiał się m.in. zasadzie zgody powszechnej głoszonej przez Lamennais'go, która domagała się „powoływania największej możliwie ilości ludzi do udziału w dyskusjach, bo tą drogą dojdzie się do dokładnego wyjaśnienia najważniejszych zagadnień”⁸⁹. Podobny tryb wyjaśniania i rozstrzygania zagadnień politycznych i społecznych wydawał mu się — pomijając nawet kardynalne zastrzeżenia światopoglądowe — nieskuteczny i niemożliwy do realizacji w ówczesnych warunkach. Prowadzi to nas do uchwycenia argumentacji przeciwko dialogowi nieco innej niż ta, jaka występowała dotychczas.

Ogólnie można powiedzieć, że argumentacja ta wiązała się ściśle ze stosowaniem przez Mickiewicza kryterium czynu, praktyki i realizacji w ocenie wszelkich form myślenia, rozumowania i mówienia. Nadchodząca epoka wielkiej przemiany świata wymagała nade wszystko wewnętrznej przemiany samego człowieka, pojawienia się ludzi egzaltowanych i gotowych do natychmiastowego działania, zdecydowanego przywództwa. Wymagała jednostki, która służyłaby innym ludziom „za przykład i wzór” i w ten sposób umożliwiłaby im „postęp i doskonalenie się”⁹⁰. Mickiewicz sądził, że tego rodzaju potrzeby i zadania w obliczu zbliżającej się przemiany czynią zbędnymi ludzi, których nazywał lekceważąco „ideologami”, „piśmiennikami” lub najczęściej „doktrynerami”. Uważał też, że propagowanie w tej sytuacji metody dialogowej, dyskusji, rozmowy lub przewlekłych negocjacji jest nie tylko czymś bezużytecznym, ale nade wszystko jest działaniem przeciwnie skutecznym, odwodzącym od postawionego celu, tworzącym dodatkowe przeszkody do jego urzeczywistnienia. Najdobitniej wyraził to w jednym z ostatnich wykładów paryskich. „Dyskusja — stwierdził — nie jest właściwą drogą prowadzącą nas ku prawdzie; ona tylko świadczy o braku lub niedostatku siły w ludziach”⁹¹. Analogiczne argumenty powtarzały się także w innych wystąpieniach Mickiewicza.

Dyskusja stanowiła zatem oznakę słabości i niezdecydowania. Występowanie dyskusji było symptomem pozwalającym na formułowanie ogólnych diagnoz oraz na wyciągnięcie

⁸⁹ *Op. cit.*, s. 181-182. Mickiewicz odwoływał się do wcześniejszego dzieła Lamennais'go *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, vol. 2, Paris 1821. Nowszą interpretację poglądów Lamennais'go przedstawia Adam Sikora w książce *Historia i prawdy wieczne*, Warszawa 1977, rozdz. „Lamennais: między wiecznością a czasem”, s. 21-122. „Założenie głoszące, że prawda jest kolektywną własnością rodu ludzkiego, a więc kategorią socjalną, nie indywidualną — stwierdza Sikora — było w swoich konsekwencjach głęboko demokratyczne”, wynikało bowiem stąd „uznanie jej duchowej suwerenności” (tamże, s. 42). W wypowiedzi Sikory „duchowa suwerenność” odnosi się w pierwszym rzędzie do ludzkości, ale może obejmować również prawdę. Z dawniejszych interpretacji na uwagę zasługuje rozprawka Manfreda Kridla *Stosunek Mickiewicza do Lamennais'go w epoce towianizmu*. Warszawa 1907 (opublikowana jako jeden z rozdz. książki tegoż autora *Mickiewicz i Lamennais. Studium porównawcze*, Warszawa 1909 pod zmienionym, ale charakterystycznym tytułem „Towianizm i demokracja”, s. 146-179).

⁹⁰ Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 447.

⁹¹ *Op. cit.*, s. 427.

daleko idących wniosków na temat epoki oraz stanu umysłów żyjących w niej ludzi. Mickiewicz nie unikał tworzenia na podstawie symptomu dyskusji pojemnych konstrukcji historiozoficznych oraz proroczych wizji. Rozdyskutowanie świadczyło zatem o załamywaniu się znaczącego w przeszłości porządku wartości, o rozpoczętym lub zaogniającym się kryzysie moralnym społeczeństwa. Dyskutowanie pojawia się wtedy — dowodził — kiedy „zabrakło powagi”⁹², kiedy ma się do czynienia z upadkiem scalającego epokę autorytetu. Występuje wówczas w nadmiarze — ironizował — „uparta chęćka do jałowych rozumowań o sprawach religijnych i społecznych”⁹³. Skutki prowadzenia dyskusji Mickiewicz ilustrował porównaniem okrętu płynącego pod dowództwem sternika „pewnego swej ręki”, okazującego „siłę, magiczną moc rozkazu” oraz zdolnego „kierować załogą jak jednym człowiekiem”, z innym okrętem mającym na pokładzie rozdyskutowaną załogę, niezdolną ani do podjęcia decyzji, ani do czynu. „Jest to — wyjaśniał sens przytoczonego obrazu — w dziedzinie politycznej obraz rządu parlamentarnego, w dziedzinie religijnej spór katolicyzmu z protestantyzmem; jest to rozprzężenie, jest to koniec epoki [...]”⁹⁴. Działanie skuteczne wymagało tedy zjednoczenia normalnie rozproszonej zbiorowości, zjednoczenie zaś — władzy charyzmatycznej i autorytetu. Mickiewicz nie uwzględniał w istocie innej formy kształtowania jedności mas ludzkich niż za pośrednictwem „oddziaływania z góry”, dzięki promieniowaniu magicznego uroku przywódcy. Idee władzy charyzmatycznej oraz władzy demokratycznej nie dawały się ze sobą uzgodnić. Pierwsza przejawiała się w rozkazywaniu i podporządkowaniu się rozkazom, druga zaś — w dyskutowaniu, w przyznaniu wszystkim jednakowego prawa głosu i prawa współdecydowania o wspólnym losie. Mickiewicz bez zastrzeżeń opowiadał się za tą pierwszą formą porozumiewania się z ludźmi i kierowania nimi. Podporządkowywał komunikację procesowi podejmowania jednoosobowej decyzji oraz wymogom skutecznego działania.

Walka Mickiewicza z dyskusją parlamentarną oraz potępienie przez niego rozmaitych form dialogu politycznego i społecznego wynikały ponadto z innych jeszcze, niezmiernie doniosłych pobudek. Otóż Mickiewicz przyjmował ogólnie, że nie można pokonać zła, nie wydając mu wojny, tj. układając się i paktując ze złem. Powątpiewał przecież w to, czy „można będzie odmienić świat... nie przeszkadzając nikomu ani sobie samemu w czymkolwiek”⁹⁵. Dlatego też polemizował z poglądami fourierystów, saint-simonistów i

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ *Op. cit.*, s. 428.

⁹⁵ *Op. cit.*, s. 407.

owenistów: nazywał ich „reformatorami” oraz „pacyfikatorami”, którzy głosili wprawdzie idee rewolucyjne, ale w praktyce poprzestawali na ugodzie i kompromisach. Domagał się zatem jedności słów i czynów, żądał, aby ideom rewolucyjnym towarzyszyła rewolucyjna praktyka. Z tego też względu ostrzegał przed przekuwaniem mieczów na lemieszce oraz przed zakładaniem falansterów w koszarach wojskowych. Godził w rezultacie ze sobą idee rewolucji duchowej, wymagającej od jednostek nieustannego doskonalenia się oraz gotowości do nadzwyczajnych „wysień”, z programem rewolucji politycznej, której zbrojnym ramieniem miały stać się plemiona słowiańskie oraz „siły zbrojne, floty, arsenały Francji”⁹⁶.

Oba te cele — perfekcjonizm jednostki i zapowiedziana wielka wojna o wolność ludów — wykluczały w istocie stosowanie metody dialogowej, którą Mickiewicz kojarzył z reformizmem, pacyfizmem, ugodą i kompromisem. Podobnie jak wykluczały się w *Literaturze słowiańskiej* dialog i działanie, tak na innym zgoła planie zderzały się ze sobą doktryna reformizmu oraz idea rewolucji. Paralelizm tych kolizji był ze wszech miar znaczący dla postawy samego Mickiewicza i dla epoki.

Rewolucja miała być według Mickiewicza przełomem całkowitym i ostatecznym. Tak bowiem przedstawiał się jej obraz na podstawie ostatniego kursu *Literatury słowiańskiej*. Duch rewolucyjny, jak głosił wykładowca, unika stosowania wybiegów i półśrodków, pragnie natomiast osiągnąć założone cele — tak jak uwidoczniono się to w rewolucjach francuskich — „natychmiast, całkowicie, wszędzie”. Niepodobna dokonać rewolucyjnego przewrotu za pośrednictwem negocjowania „ludzi przyszłości” z tymi, którzy uosabiają przeszłość. W przeciwieństwie do łagodnych środków stosowanych przez reformatorów, takich jak przekonywanie, układy, rozmowy i dyplomacja, rewolucja odwołuje się do intuicji, zapału, natchnienia oraz egzaltacji. Posługuje się ona środkami ostrymi, zmierza do celu najkrótszą drogą, działa bezpośrednio i bezkompromisowo. Nic więc dziwnego, że wołanie o dialog z „ludźmi przeszłości” — a zatem działanie powolne, pośrednie, stopniowe — wydawało się wykładowcy nieomal zdradą rewolucji oraz postawionych przed nią celów. Mickiewicz nie wierzył przecież w powodzenie dialogu między „masami cierpiącymi i tęskniącymi do przyszłości” a rządami uosabiającymi przeszłość, powodującymi cierpienia tych mas. Nie wierzył w reformowalność porządku politycznego panującego w ówczesnej Europie, w której rzeczywistością polityczną były przecież rozbiory Polski oraz niezliczone formy ucisku narodowościowego i społecznego. Wzywał natomiast do obalenia tego porządku przy zastosowaniu środków możliwie ostrych. Na tej podstawie wieścił m.in. o nadejściu „mocnego człowieka” na miarę Napoleona, w którym można będzie rozpoznać „pierwiastek

⁹⁶ *Op. cit.*, s. 409.

boski”, pierwiastek zarazem duchowy i rewolucyjny. I na tej podstawie stwierdzał również, że wolałby „raczej brutalny despotyzm niż formę rządów polegającą na gadaniu, a nierobieniu niczego”⁹⁷.

Mickiewicz, rzecz charakterystyczna, odrzucał metodę dialogową także z pobudek religijnych, w imię romantycznej „teologii wyzwolenia”. „Lud — oznajmiał na jednym z wykładów — musi albo zginąć, albo pojąć i pełnić religię inaczej, niż to czynił dotąd. Musi w niej znaleźć nie tylko siłę znoszenia niesprawiedliwości, ale i także moc bronięcia sprawiedliwości”⁹⁸. Przykładem dla Mickiewicza był sam Chrystus, najwyższy autorytet religijny i moralny. Otóż Chrystus, jak wyjaśniał poeta, nie zadawał się z sofistami, „nie wyrażał się formułkami, nie wdawał w rozprawy” (jakież podobieństwo do Mistrza Towiańskiego!), „nigdy ze złem nie paktował”⁹⁹. Wykładowca prezentował go jako bezkompromisowego rewolucjonistę na wymownym tle znienawidzonych przez siebie „komiwojażerów katolicyzmu”¹⁰⁰, chwiejnych reformatorów i przebiegłych faryzeuszy dyplomatów.

Nie znaczyło to jednak, warto wspomnieć na zakończenie, że Mickiewicz, zajęty bez reszty destrukcją etosu dialogowego epoki, całkowicie rezygnował z możliwości porozumiewania się rozumianego jako szczerze i autentyczne obcowanie ludzi ze sobą, wolne od przymusu i manipulacji. Należałoby wyszczególnić kilka akceptowanych przez niego odmian dialogu idealnego.

Jedną z nich można by nazwać dialogiem spirytualistycznym. Aczkolwiek Mickiewicz stawiał znaki zapytania nad porozumiewaniem się i możliwością dojścia do porozumienia konkretnych — materialnych i cielesnych — jednostek ludzkich, to jako towiańczyk wierzył w komunikację i komunie dusz. Duchami nazywał istoty, które — jak zgoła racjonalnie tłumaczył słuchaczom w Collège de France — podporządkowały zmysłowość funkcjom psychicznym oraz wartościom idealnym. „Są pewne własności i pewne siły — wyjaśniał — które duch może nabyć i rozwinąć tylko przez obcowanie, przez łączenie się z duchami tegoż rodzaju. Wtedy duchy wspólnymi wysiłkami podnoszą się wzajemnie”¹⁰¹. Mickiewicz nader konsekwentnie rozwijał w ostatnim kursie *Literatury słowiańskiej* teorię porozumiewania się duchów między sobą oraz duchów i ludzi. Za filozofem Baaderem przyjmował nawet

⁹⁷ *Op. cit.*, s. 429.

⁹⁸ *Op. cit.*, s. 462.

⁹⁹ *Op. cit.*, s. 367.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, s. 402.

¹⁰¹ *Op. cit.*, s. 394.

istnienie odrębnego „języka duchowego”, pozwalającego swobodnie i bez przeszkód przekraczać granice języków etnicznych, czyniącego języki te przeźroczystymi dla siebie¹⁰². Mimo wiązanych z nim nadziei, nakładał wszelako na dialog spirytualistyczny pewne ograniczenia. Podporządkowywał go, po pierwsze, zadaniu doskonalenia duchów, miał więc na uwadze dialog instrumentalny, będący środkiem do osiągnięcia wyższego odeń celu w postaci doskonałości moralnej. Po drugie zaś, dialog spirytualistyczny zmierzał ostatecznie do swoistej uniformizacji duchów, które „powinny zbliżyć się i zlewać w jedno, aby udzielać sobie nowych przymiotów oraz sił”¹⁰³. Dowodziłoby to pośrednio, że Mickiewicz widział zadanie dialogu głównie w procesie likwidacji odrębności występujących między ludźmi, a nie w ich zachowaniu i rozwinięciu, tj. w procesie kształtowania ludzkiej indywidualności.

Na dobrą sprawę w czasie historycznym nadzieje na dialog dawała jedynie przyszłość. Nie było nań widoków ani w teraźniejszości, ani w przeszłości. W teraźniejszości ton nadawali przecież ludzie związani emocjonalnie i duchowo z przeszłością. Mickiewicz sprawę postawił jasno, bez ogródek: „niepodobna znaleźć zrozumienia u ludzi przeszłości”, a więc nie ma sensu porozumiewać się z nimi. Jedyłą nadzieję zrozumienia dawali tedy „ludzie przyszłości, z którymi ludy słowiańskie będą powołane wymieniać swe myśli, swe słowa i wspólnie działać”¹⁰⁴. Dialog — w odróżnieniu chociażby od Norwida — przedstawiał się Mickiewiczowi co najwyżej jako skutek wielkiego przełomu i przemiany czasów, w żadnym zaś wypadku jako środek lub prowadząca do nich droga. Niewątpliwie zawierało się w takim ujęciu metody dialogowej znamię Mickiewiczowskiego „radykalizmu mistycznego” i buntowniczego rewolucjonizmu. Stając przed alternatywą: metoda dialogowa albo rewolucja, Mickiewicz bez wahania wybierał to drugie. Walka z metodą dialogową była oczyszczaniem przedpola dla rewolucji.

Podjęta przez Mickiewicza polemika z etosem dialogowym wpływała z samej istoty jego światopoglądu i sytuacji na początku lat czterdziestych XIX w. Metoda dialogowa stawiała pod pręgierzem wszystkie uznawane wartości — a zatem i ona sama również musiała znaleźć się pod ostrzałem. I ona również powinna ukazać własne niedostatki i słabe strony. Mickiewicz wydobywał tedy niewystarczalność i niesuwerenność komunikacji intersubiektywnej. Wskazywał na występowanie w niej zakłamań i pozorów, na częstokroć alienujące działanie na uczestników. Dzieje się tak wówczas, gdy jednostka — biorąc udział w komunikacji z innymi — traci niejako kontakt z samą sobą, gdy werbalizacje jej poglądów

¹⁰² *Op. cit.*, s. 404.

¹⁰³ *Op. cit.*, s. 395.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, s. 461.

i racji w obecności innych ludzi i dla nich kłóć się z „wnętrznym głosem własnego sumienia”¹⁰⁵, a nawet niekiedy zadają mu gwałt. Mickiewicz w tym sensie głosił potrzebę nałożenia na porozumiewanie się z innymi ludźmi rygorów etycznych, potrzebę podporządkowania komunikacji zewnętrznej (intersubiektywnej) wewnętrznemu przekonaniu. Jego ideałem stawał się człowiek, który „przyjąwszy prawdę, utożsamiwszy się z nią, nosi ją w sobie, jawi na zewnątrz, służy za organ, za szaniec i za wojsko, gardząc spojrzzeniami, krzykami i pociskami wroga”¹⁰⁶. Przedkładał on angażującą całą osobowość wyrażanie poglądów nad ich neutralne przedstawianie i poddanie pod rozwagę współmówców lub dyskutantów. Gdyby więc odtworzyć Mickiewiczowski ideał człowieka mówiącego, byłby nim z pewnością wyznawca, którego aktywność przejawia się w aktach wiary, a nie w aktach dialogu z innymi ludźmi.

Mickiewicz odrzucał także dialogową zasadę różnorodności, równości oraz wzajemności partnerów uczestniczących w procesie porozumiewania się. Brał za pewnik hierarchiczne zróżnicowanie jednostek i narodów ze względu na stopień dostępu do najwyższej i powszechnie obowiązującej prawdy religijnej oraz ze względu na zaawansowanie ich rozwoju duchowego. Nie pociągało to jednak za sobą uznawania za wieczną obowiązującą naówczas hierarchii społecznej. Niemniej na powyższej podstawie atakował on zasadę dialogu partnerskiego oraz wzajemnego i równoprawnego oddziaływania na siebie osób uczestniczących w sytuacji porozumiewania się. Równocześnie odkrywał negatywne aspekty powyższych zasad. Należały do nich m.in. opóźnianie bądź wręcz paraliżowanie tak istotnego dla Mickiewicza procesu powstawania międzyludzkich uzgodnień oraz podejmowania i realizowania decyzji. Obnażał on zarazem inny dezintegrujący aspekt związany z posługiwaniem się metodą dialogową, która nie tylko osłabia, ale także w określonych sytuacjach produkuje i utrwala różnice między ludźmi. W ten sposób utrudnia także dokonywanie wielkich zbiorowych czynów historycznych, które wymagają zjednoczenia ludzi i ludów oraz podporządkowania ich scentralizowanemu kierownictwu.

Zgoda na udział w dyskusji i na rozstrzygnięcie w niej ważnych zagadnień uchodziły w oczach Mickiewicza za wyraz braku zaufania do samego siebie. Dyskusja dowodziła bowiem, że egzystencjalne korzenie słowa osobistego zostają podcięte i że dyskutujący poszukuje — wobec braku pewności wewnętrznej, wiary, natchnienia — utwierdzenia własnych racji w przyzwoleniu, potakaniu lub zaprzeczeniu drugiego człowieka lub innych ludzi. Dlatego racje formułowane w dialogu i uznawane przez większość za obowiązujące stanowiły według

¹⁰⁵ *Op. cit.*, s. 334.

¹⁰⁶ *Op. cit.* s. 401.

Mickiewicza jedynie wygodne alibi dla osób, które w rzeczywistości pragnęłyby ukryć brak własnego zdania lub stłumić lęk przed zajęciem własnego stanowiska i przyjęciem odpowiedzialności za dokonany wybór. W tej krytycznej perspektywie dialog przedstawiał się tedy nie jako akt odpowiedzialności za uzgodnione decyzje, lecz jako świadectwo uchylania się od niej, jako ucieczka w intersubiektywną anonimowość. Cóż w tym niezwykłego, że gorączkowa lub ożywiona dyskusja wydawała się Mickiewiczowi oznaką wewnętrznej pustki? Podobnie też prowadzenie układów i pertraktacji z przeciwnikami — wszelkie formy dialogu negocjacyjnego — ukazywały się mu jako zdrada samego siebie. Maksymalizm i rygoryzm etyczny usprawiedliwiały w rzeczywistości jedynie dialog polemiczny.

5. ZAKOŃCZENIE. ODMOWA DIALOGU JAKO DIALOG

Literatura słowiańska stawia czytelnika i badacza przed widowym paradoksem. Paradoksalność prelekcji paryskich przejawiała się w tym, że akty destrukcji etosu dialogowego ponawiane wielokrotnie w toku wykładów były w swej treści i wykonaniu aktami dialogu. Realizowały one w sposób intensywny i głęboko zaangażowany podstawowe zasady komunikacji dialogowej. Nie chodzi przy tym — warto zaznaczyć dla uniknięcia nieporozumień — o dialog w formalnym i czysto kompozycyjnym tego słowa znaczeniu. Niepodobna przecież mierzyć i oceniać *Literatury słowiańskiej*, zastygłego i przeniesionego : w inny plan językowy zapisu żywej mowy prelekcji¹⁰⁷, tymi kategoriami, którymi bada się dialog jako odrębny gatunek literacki¹⁰⁸ lub które stosuje się do opisu dialogu postaci powieściowych i dramatycznych¹⁰⁹. Nie ma tedy zastosowania do interpretacji prelekcji wprowadzone przez Stefanię Skwarczyńską rozumienie dialogu jako *sui generis* „formy podawczej” ani też obiegowe w podręcznikach poetyki rozumienie go jako „formy kompozycyjnej” lub „formy językowo-stylistycznej”. Tylko w ograniczonym stopniu dialogowy charakter prelekcji oddaje spopularyzowana przez Jana Mukařovskiego formuła „dialogicznego monologu”¹¹⁰. Metodologiczną podstawę dialogowej interpretacji prelekcji

¹⁰⁷ Podstawą źródłową *Literatury słowiańskiej* były, jak wiadomo, zapisy stenograficzne tekstu wygłaszanego po francusku. Por. Dodatek krytyczny. Uwagi o tekście, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1955, s. 363–369.

¹⁰⁸ Dialogowi jako gatunkowi literackiemu jest poświęcona klasyczna dzisiaj monografia Rudolfa Hirzela napisana i wydana pod koniec XIX wieku *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, B. 1-2, Leipzig 1895 (wznowienie Georg Olms Verlagbuchshandlung, Hildesheim, 1963). Nowszą interpretację dialogu jako gatunku prezentuje — w formie dialogu — Reino Virtanen, *Conversations on Dialogue*, Lincoln 1977.

¹⁰⁹ Por. I. Sławińska, *O rozmowach w cz. III „Dziadów”*, [w:] *Sceniczny gest poety*, 1960, s. 91–128.

¹¹⁰ J. Mukařovský, *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, wybór, redakcja, słowo wstępne J. Sławiński, Warszawa 1970, s. 211–218. Mukařovský słusznie stwierdza, że „dialogiczność” wypowiedzi językowej nie sprowadza się do „jej rozbicia na poszczególne repliki” (s. 216) i że „podział dialogu na repliki okazuje się [...]

tworzą bez wątpienia nowsze teorie porozumiewania się, które zjawisko dialogu ujmują szerzej i głębiej, niż zwykło się to praktykować dotychczas¹¹¹. Na tle współczesnej myśli dialogowej nie da się ująć prelekcji Mickiewicza jako wytrysku żywej spontaniczności poety i wykładowcy w jednej osobie, jako owocu jego talentów improwizatorskich lub prestidigitatorskich. Nie sposób przypisać ich również jakiejś jednej jedynej *idee fixe*, choćby to były tak doniosłe idee, jak mesjanizm, mistycyzm, profetyzm, legenda słowiańska czy romantyczna historiozofia. Już sam fakt istnienia tak wielu kluczy do prelekcji wskazuje, że mamy w nich do czynienia z całym różnorodnym kompleksem idei. Ale Mickiewicz, jak to wielokrotnie zauważono, nie był systematyzatorem cudzych myśli ani ich strukturatorem¹¹². Mickiewicz intensywnie i wszechstronnie angażował się w dialog z cudzymi myślami i — szerzej — z cudzymi pozycjami znaczeniowymi, i cudzymi głosami¹¹³. Uczestniczył w tym dialogu całą swoją osobowością: intelektem, uczuciami, aktami myśli i mowy, gestami. Chociaż czasami wydawało mu się, że słyszy skierowany do siebie głos Bóstwa, to w rzeczywistości dochodziły do niego rozlegające się zewsząd głosy współczesnych, głosy przeszłości. I do nich to przede wszystkim ustosunkowywał się w swoich wykładach. Bogactwo nawiązywanych przez niego kontaktów i odniesień dialogowych (w tym również dialogowych odniesień do mającej kiedyś nastąpić przyszłości!) określa bogactwo, głębie oraz intensywność *Literatury słowiańskiej*.

przedruk (z niewielkimi zmianami) [w:] Edward Kasperski, *Dialog i dialogizm, Idee, formy, tradycje*, Dom Wydawniczy „ELIPSA”, Warszawa 1994, ISBN-83-85466-24-X, rozdz. *Dialog przeciwko dialogowi. Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej” Adama Mickiewicza*, s. 40-86

cechą drugorzędną” (s. 218). Utożsamia on jednak dialog „ze szczególną konstrukcją znaczeniową, obliczoną na maksimum zwrotów znaczeniowych” (s. 218). Otóż utożsamienie dialogu z „konstrukcją” jest zabiegiem wewnątrznie sprzecznym, ponieważ idea konstrukcji w tej interpretacji zakłada właśnie zaplanowane i celowe działanie konstruktora monologisty. Dialog tłumaczy się w konsekwencji jako zamierzony i celowy chwyt formalno-kompozycyjny, podczas gdy jest to w istocie sposób istnienia i funkcjonowania mowy i wypowiedzi.

¹¹¹ Literatura na ten temat jest ogromna. Z polskich prac zmierzających do wypracowania nowej interpretacji dialogu – głównie w nawiązaniu do myśli Michała Bachtina – można by wymienić: *Dialog w literaturze*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1978, antologię *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1983 (tamże bibliografia prac Bachtina i o Bachtinie), E. Czaplejewicza, *Wstęp do poetyki pragmatycznej*, Warszawa 1977, rozdz. „Literatura jako dialog”, s. 134–172. Z prac podejmujących problem dialogu oraz myśli i wypowiedzi o charakterze religijnym warto wyróżnić: B. Casper, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg 1975.

¹¹² W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1972, rozdz. XV: „Prelekcje paryskie jako profesja”, s. 423.

¹¹³ Interpretację „dialogu idei” przedstawia Czaplejewicz, *op. cit.*, rozdz. „Literatura jako ideologia”, s. 173–197.