

WARTOŚĆ KULTUROWEGO BRAKU. SYNDROM KOLONIALNY W TWÓRCZOŚCI MICKIEWICZA

MICHAŁ KUZIAK

(Słupsk)

Key words: Mickiewicz – Paris lectures – Russia – Slavia – Eastern Europe

Twórczość Mickiewicza powstawała w sytuacji opresji kolonialnej; było to również biograficzne doświadczenie poety, kształtujące jego tożsamość (charakterystyczne, że traktował on w prelekcjach paryskich owo doświadczenie jako legitymizację swojego głosu). Można zresztą przyjąć szerszą perspektywę, stwierdzając, że w takiej sytuacji kształtował się romantyzm, także w dużej mierze romantyzm europejski.

Autor *Dziadów* na różne sposoby – w tekstach literackich oraz w tekstach publicystycznych i krytycznych – opisywał różne rodzaje kolonizacji (oczywiście nie używając tego pojęcia): politycznej czy kulturowej. Wskazywał na związki dyskursu i władzy. Podejmował problem tożsamości wspólnot i jednostek kolonizowanych. Projektował ich wyzwolenie. Ukazywał niejednokrotnie specyfikę imperium rosyjskiego, wielkiego kolonizatora pierwszej połowy XIX wieku.

Tworzone przez Mickiewicza narracje można odczytać jako opowieść (opowieści) o charakterze kontrhegemonialnym, będącą odpowiedzią marginesu, który wszakże nie chce uznawać siebie za margines (twórca występuje przeciw uniwersalizmowi, pragnąc zastąpić go innym uniwersalizmem, wprowadzić kategorię nowego centrum), skierowaną do centrum; odpowiedzią mającą znaleźć się u podstaw projektowanej przez poetę wspólnoty wyobrażonej.

Zagadnienia te znalazły swoje omówienie w dotychczasowych badaniach¹. Wydaje się jednak, że język krytyki postkolonialnej pozwala nie tylko na nowe ujęcie tego, co już wiedzieliśmy, ale i na odkrycie wielu aspektów problemu, które dotychczas były pomijane².

¹ Dla przykładu, problematykę taką przedstawił kiedyś Jan Walc w kontrowersyjnej książce *Architekt Arki* (Chotomów 1991) ujmując romantyzm Mickiewicza (człowieka Oświecenia) jako pragmatyczny projekt o charakterze politycznym.

² Pożytki z zastosowania narzędzi krytyki postkolonialnej do literatury polskiej niejednokrotnie przedstawiał Dariusz Skórczewski (*Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*. „Teksty Drugie” 2006, nr 1-2; Tegoż, *Od*

Biorąc pod uwagę fakt, że kultura polska miała swój własny mocny język tożsamościowy, wypada zauważyć, że w XIX wieku przekształca się on pod wpływem sytuacji zniewolenia, w zderzeniu z różnymi językami, również językiem dominujących kolonizatorów. Jak sądzę, właśnie próba ukazania owego przekształcenia może stanowić szczególnie istotny element polskich badań postkolonialnych.

Problematykę tę w związku z twórczością Mickiewicza podjął ostatnio Daniel H. Valsecchi, odwołując się do pojęcia kolonializmu i dominacji (politycznej oraz społecznej, kulturowej), pisząc o będącym jego skutkiem resentymencie, pragnieniu zemsty, a także wykorzenieniu, alienacji, marginalności, kompartmentacji, ambiwalencji, frustracji, napastliwości, wiktyimizacji. Owe konsekwencje Valsecchi wiąże ze sferą psychologiczną i egzystencjalną oraz społeczną i kulturową. Odpowiedź na sytuację kolonizacji postrzega badacz w widocznym w twórczości Mickiewicza zwrocie ku tradycji, religijności (heterodoksyjnej), a także ku spirytualizmowi i soteriologii.

Twórczość ta okazuje się pragmatycznym (choć nie jest to czysty pragmatyzm) szukaniem innych rozwiązań kulturowych w sytuacji, w której nie funkcjonują rozwiązania standardowe; próbą zaradzenia problemom z tożsamością zagrożoną w rzeczywistości panowania obcego centrum (centrów)³.

Wydaje się, że w ramach takiego poszukiwania mieści się znamienne dla Mickiewicza odwrócenie, które dokonało się w jego myśleniu o kulturze w latach 30⁴. Autor projektu filomackiego, sygnujący przedmowę do *Ballad i romansów, O krytykach i recenzentach warszawskich*, a także *Goethe i Byron*, w których zdaje się zwolennikiem nowoczesnej wizji kultury, obejmującej wartości duchowe i materialne, realizującej postęp, różnicującą się, otwartej na to, co inne, stanowiącej wymiar kształtowania się człowieczeństwa, zaczyna formułować radykalną krytykę kultury nowoczesnej (jej materialnego i racjonalnego aspektu oraz związanego z nią zagrożenia kultury własnej przez inne kultury)⁵, eksponować wartość braków kulturowych i konstruować wizję kultury opartą na porządku duchowym i moralnym.

Murzynka Bambo do Hansa Castorpa, czyli co postkolonializm może zaoferować poloniście. W zb.: *Literatura, kultura i język polski w kontekstach światowych*. Pod red. M. Czermińskiej, K. Meller, P. Flicińskiego. Poznań 2007; Tegoż, *Interpretacja postkolonialna: etyka nauki, nauka etyki*. W zb.: *Filozofia i etyka interpretacji*. Pod red. A. F. Koli, A. Szahaja. Kraków 2007; Tegoż, *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*. „Teksty Drugie” 2008, nr 1-2).

³ Zob. D. H. Valsecchi, *Między polityką a metapolityką. Samoobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817-1835)*. Kraków 2007. Zob. na ten temat także: D. Uffelmann, „*Ja bym mój naród jak pieśń żywą stworzył*”. *Literatura romantyczna w obliczu badań postkolonialnych*. „Słupskie Prace Filologiczne” 2008.

⁴ Na ten temat piszę więcej w książce *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*. Słupsk 2006.

⁵ Wypada tu odnotować, oczywiście ze świadomością odpowiedniej proporcji, że Mickiewicz, podobnie jak krytycy postkolonialni (zob. np. H. K. Bhabha, *The Location of Culture*. London-New York 1998, s. 236 i nn.), przeprowadza w swojej twórczości rewizję podstaw nowoczesności.

Jako skrót procesu prowadzącego do owego odwrócenia wolno potraktować prelekcje paryskie. Mickiewicz rozpoczyna je od wizji kultury, która była mu bliska w latach 20., kończy natomiast, prezentując myślenie o kulturze zakorzenionej w transcendencji. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w wykładach z Collège de France, pochodzących z lat 40., niejako powtarza się proces, który zaszedł w myśli twórczej na przełomie lat 20. i 30. Myślenie i mówienie Mickiewicza o kulturze kształtuje się w wymiarze wielu różnych, nierzadko sprzecznych języków.

Można postawić tezę, że ów proces wiąże się ze swego rodzaju syndromem kolonialnym, ujawniającym się w twórczości Mickiewicza. Mówiąc inaczej, w moim przekonaniu, wspomniane odwrócenie dokonuje się jako reakcja na sytuację kryzysu kulturowego i kryzysu tożsamościowego, wywołanego przez zniewolenie polityczne, przez dominację obcego centrum (centrów) i zagrożenie przez jego język⁶.

Zanim przejdę do tego odwrócenia u Mickiewicza, proponuję przypomnieć rozważania Ewy Thompson poświęcone kategorii resentymentu w polskiej kulturze. Badaczka zajmując się niejako jej podświadomością, pisze, że kultura ta odznacza się podziałem na dwie formacje: dawną, sarmacką, przedkolonialną oraz nową, poświeceniową – kolonialną i postkolonialną.

Według Thompson formacja sarmacka cechuje się normalnością, zdrowiem, co oznacza, że jej twórcy borykali się z problemami znamionnymi dla ówczesnej Europy, nie żyli poczuciem własnej klęski, krzywdy i związanego z nią resentymentu, godzili się na rzeczywistość. Odmiennie jest natomiast w przypadkach twórców późniejszych, żyjących resentymentem, godzących się na bycie cierpiącą ofiarą i przedstawiających ten fakt jako wartość pozytywną. Jak podkreśla Thompson, paradoksalnie, to ta druga formacja nie tylko przyniosła polskiej kulturze arcydzieła, ale ponadto określiła jej kształt po dzień dzisiejszy⁷.

Profesor-poeta zdawał sobie sprawę z uwikłania prelekcji paryskich w szeroko pojętą politykę; programowo wiązał swoją sytuację badacza i wykładowcy z życiem narodów słowiańskich, z projektem ich wyzwolenia. Stwierdzał, że przemawia w centrum w imieniu marginesu, poszukując odpowiedniego języka dla wyrażenia jego prawdy, niejako odzyskując tę prawdę, dotychczas przemilczaną bądź zniekształconą w obrębie dyskursu europejskiego

⁶ Problematykę tę, rozpatrywano dotychczas, pisząc np. o stosunku Mickiewicza do „żywołów obcych”. Zob. Z. Stefanowska, *Mickiewicz „Śród żywiołów obcych”*, w: *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, op. cit., s. 304 i nn.

⁷ Zob. E. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*. „Dziennik. Europa“ z 18. 11. 2006, nr 46.

uniwersalizmu. Kulturę traktował jako *agon idei* (ideologii) i zarazem jako wymiar, w którym wspólnoty skolonizowane, pozbawione bytu politycznego, mogą kształtować swoją tożsamość, poszukiwać sposobów wyzwolenia.

Zaproponowane przez Thompson rozpoznanie kultury polskiej znajduje potwierdzenie w Mickiewiczowskich prelekcjach paryskich, w zawartej w nich wizji rozwoju kultury.

Mickiewicz konstruuje w prelekcjach paryskich paralelę pomiędzy przedstawianą w I kursie wizją polskiego renesansu a pojawiającą się w kursie III wizją polskiego romantyzmu. Obie te epoki zostają ukazane jako czas szczególnego rozwoju ducha narodowego, który wyraża się odpowiednio w „idei jagiellońskiej” oraz w idei mesjanizmu. W obu epokach literatura polska stanowi, zdaniem Mickiewicza, reprezentację całej „literatury słowiańskiej”. Podczas gdy w czasach Jagiellonów „Polska (...) rozwijała wszystkie swe siły polityczne i moralne i chce jakby zrealizować raz jeszcze starodawną ideę jedności słowiańskiej” [IX, 222]⁸, Polska XIX w. żyje podobną ideą, ale, rozwija jedynie swoje siły moralne („Ojczyzna Polaków żyje i działa wszędzie, gdzie biją wierne serca jej synów” [VIII, 36]), nie posiadając bytu politycznego. Polska XVI wieku nie dopełniła jednak posłannictwa (być może dlatego upadła?), Polska wieku XIX, przekonuje profesor-poeta, ciągle ma natomiast szansę na zrealizowanie misji na Słowiańszczyźnie i w Europie.

Różnica zarysowująca się w postrzeganiu przez Mickiewicza warunków rozwoju, które stwarzała twórcom epoka odrodzenia oraz epoka romantyzmu (widać ową różnicę już w związku z dostrzeżoną odmiennością: polityczne i moralne – moralne), odślania zmianę myślenia profesora-poety o kulturze. W wykładach poświęconych „epoce jagiellońskiej” Mickiewicz eksponował całościowy rozwój kultury – materialnej i duchowej, powiązany z potęgą polityczną państwa. Przyjmował, że pisarz potrzebuje bogatego środowiska kulturowego. Odmiennie rzecz przedstawia się natomiast w kursie III i IV. Mickiewicz-mesjanista utrzymuje wtedy, że wielkość kultury zależy od charakteru moralnego jej twórców, a ten od doświadczonego przez nich cierpienia i wypowiedanej prawdy. Myśl taka pojawia się już przy zestawieniu pamiętników Paska i Kopcia (w związku z tym drugim czytamy: „W tej pokornej wytrwałości [będącej reakcją na nieszczęście – M. K.] leży nowe znamię literatury współczesnej; z niej wypływa ta nowa siła ożywiająca pisarzy narodowych [X, 291]). Wtedy też Mickiewicz mówi, że to Syberia, będąc przestrzenią cierpienia wielu

⁸ Wszystkie cytaty z tekstów Mickiewicza pochodzą z edycji: *Dzieła*, Wydanie Jubileuszowe, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1955. Cyfra rzymska oznacza tom, arabska – stronę.

narodów, staje się przestrzenią odrodzenia Słowian i Europy⁹.

We fragmencie wykładu poświęconego twórczości Reja czytamy:

pisarz europejski, należący do swego wieku przez kraj, który był związany z Zachodem i przez Kościół polski, który był częścią Kościoła powszechnego, podzielał poglądy swych czasów. Dzieła jego zdawały się wypływać z tego samego natchnienia, co dzieła sławnych pisarzy epoki, Baltazara Castiglione i Montaigne'a [IX, 112].

Mickiewicz wskazuje na pokrewieństwo pisarza polskiego i pisarzy europejskich, przedstawiając renesans jako jednorodny prąd o wielu narodowych obliczach. Z kolei charakteryzując literaturę romantyczną, stwierdza:

Dzieła, które będziemy roztrząsali, nie były pisane na sprzedaż księgarzom. Ci, co je tworzyli, nie oglądali się na opinię publiczną, nie ubiegali się o popularność. Najznakomitszy spomiędzy nich, autor dzieła pod tytułem *Nieboska-komedia*, zachowuje bezimiennność, co jest czymś niemal nowym w teraźniejszym stanie piśmiennictwa w Europie. (...) Przede wszystkim tchnie ona (literatura – M.K.) prawdą. Każde dzieło jest zarazem czynem; każde wyraża najgłębsze przeświadczenia i uczucia twórcy; człowiek żyje w swych dziełach, z wszystkimi odrębnymi znamionami swej narodowości, można go poznać po stylu. (...). Literatura ta cała jest filozoficzna i socjalna. Że zaś pisarze polscy nie kuszą się o wynajdywanie ani zalecanie systematów indywidualnych, że są tylko echem wielkiego głosu ludu, w którym to głosie uznaje się powszechnie głos boży – z dzieł ich nawet filozof może się wiele nauczyć. To nieodłączna część wielkiego słowa drgającego w łonie ludu [XI, 10].

W tym przypadku Mickiewicz eksponuje odmienność pisarza polskiego od pisarzy europejskich, odmienność będącą przy tym podstawą pozytywnego wartościowania tego pierwszego (inność ukazywanej przez profesora-poetę literatury zasadza się na negacji cech literatury europejskiej)¹⁰.

Mickiewicz porównuje także obie epoki, zestawiając postaci uznane za proroków: Skargę, reprezentanta „idei jagiellońskiej” oraz księdza Marka, który miał zainspirować twórców literatury romantycznej (a więc, jak czytamy w prelekcjach paryskich, mesjanistycznej):

Skarga jest jeszcze prorokiem Starego Zakonu; widzi wszystko w kształtach Starego Zakonu: Polska, jako plemię Izraela, popadnie w przyszłości w niewolę babilońską, potem nadejdzie powrót z niewoli i

⁹ Można w związku z tą kwestią mówić o wpływach Towiańskiego, radykalizujących myślenie Mickiewicza. Oczywiście kontekstem dla jego antycywilizacyjnych filipik jest refleksja Rousseau oraz Schillera.

odbudowa świątyni. (...) ale ksiądz Marek podnosi tę myśl na wysokość nie znaną Skardze, symbolizując ją podług wierzeń chrześcijańskich. Polska objawia mu się jako jestestwo żyjące, które ma umrzeć, >>poprzeć się w popiele<< i zmartwychstać” [X, 199].

W ten sposób dzieje Polski okazują się księgą przypominającą księgi biblijne (zostają przez to poddane usensownieniu i sakralizacji), I Rzeczpospolita przy tym zapowiada spełnienie, jakim ma być nowa Polska, trwająca dzięki idei życia duchowego, moralnego, realizująca mesjanistyczne powołanie.

Mickiewicz w prelekcjach paryskich nie tylko przedstawił dwie wizje kultury polskiej, ale i podjął próbę mesjanistycznego zinterpretowania, sparafrazowania kultury sarmackiej. Już w wykładach poświęconych twórcom renesansowym i barokowym (to pojęcie, co oczywiście, nie pojawia się w prelekcjach) zwracał szczególną uwagę na te aspekty ich dzieł, które można by potraktować jako zapowiedź mesjanizmu, tropiąc ze szczególną uwagą w literaturze dawnej temat związku świata doczesnego i transcendentnego, a także temat ofiarnego cierpienia (zwłaszcza w kontekście patriotycznym)¹¹.

W związku z obserwowanym tu odwróceniem kulturowym ważny jest pojawiający się w wywodzie profesora-poety motyw braku jako tego, co wyróżnia Słowian, świadczy o ich inności. Motyw ten pojawia się już w I kursie prelekcji paryskich. Widoczna jest jednak w dyskursie Mickiewicza ambiwalencja związana z tą kwestią. Chciał on przecież przekonać swoich słuchaczy, że Słowianie posiadają cywilizację (bądź podobną do zachodniej, bądź odmienną – te wahania są znamienne dla Mickiewiczowskiej wizji tożsamości słowiańskiej), o czym milczy dyskurs europejskiej historiografii:

Czy rzeczywiście nie posiadają one swoistego żywiołu cywilizacji? Czyż w niczym nie pomnożyły zasobu bogactw umysłowych i dóbr moralnych chrześcijaństwa? Pytanie takie wydaje się im uwłaczające; spragnione udowodnić swoje prawo należenia do społeczności chrześcijańskiej, próbują same przemawiać, pisać w waszym języku, dziełom swym torować drogę ku waszej literaturze. [VIII, 15]

Jednocześnie czytamy w I kursie prelekcji paryskich, że Słowianie byli ludem pozbawionym objawienia i mitologii, a co za tym idzie: struktury społecznej (nie było kapłanów, którzy by zapoczątkowali arystokrację) i państwa. Przyjmując teorię najazdu, Mickiewicz stwierdza, że to dopiero obcy, najeźdźcy wprowadzili Słowian do epoki historii.

¹⁰ Zob. na ten temat K. Rutkowski, *Przeciw(w)literaturze*. Bydgoszcz 1988.

¹¹ Zob. W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa 1982, s. 368 i nn.

Twórca w I kursie traktuje wspomniany brak jako mankament Słowian, dowiadujemy się również, że cechuje ich grzech lenistwa. Trudno nie odnieść wrażenia, że znajdujemy się w centrum zachodniego dyskursu orientalizującego – do kwestii tej jeszcze powrócę¹².

W kursie III i IV Mickiewicz twierdzi z kolei, że Słowianie mają szczególnie bogatą mitologię, ale w dalszym ciągu eksponuje motyw charakteryzującego ich braku. Jest to przede wszystkim brak cywilizacyjny. Słowianie okazują się ludem, który z jednej strony tworzył historię, np. pełniąc rolę przedmurza (stąd brak ich dorobku kulturowego), z drugiej – pozostał związany z transcendentnym źródłem, nie trwoniąc go na rozwój materialnej cywilizacji, będąc ludem mowy i pamięci. Ów brak staje się wszakże przedmiotem apologii twórcy, ma dowodzić znaczenia Słowian w XIX w., ich posłannictwa w nowoczesnej Europie, zdolności do ponownego zaczarowania świata odczarowanego w trakcie rozwoju nowoczesności¹³.

Słowianie – powiada Mickiewicz – są barbarzyńcami, ale figura ta ujawnia w jego dyskursie dwuznaczność, mającą być w intencji twórcy jednoznacznością. Barbarzyńca z jednej strony jest postacią cierpiącą, uciśnioną (profesor-poeta, omawiając posąg gladiatora, przekonuje, że Słowianie mają naturę niewolników – ale, jak czytamy zarazem w prelekcjach paryskich, dążących do wolności...); z drugiej – tym, który przynosi wyzwolenie, destrukcję zachodniej kultury i jej odnowę dzięki zakorzenieniu w metafizyce. Związek cierpienia/ofiary i odnowy staje się fundamentalny dla Mickiewiczowskiej refleksji o historii i kulturze¹⁴.

Jak wspomniałem, zjawisko, które możemy obserwować w prelekcjach paryskich, swego rodzaju kulturowe odwrócenie, dokonało się w twórczości Mickiewicza na przełomie lat 20. i 30., przy czym decydujące znaczenie zdaje się mieć w tym przypadku powstanie listopadowe. Twórca w liście do Lelewela pisał o konieczności nadania sprawie polskiej wymiaru moralnego i religijnego – w sytuacji, w której zawiodła polityka (podobny projekt Mickiewicz formułował jeszcze w czasach filomackich):

¹² Zob. na ten temat E. Said, *Orientalizm*. Przekł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań 2005.

¹³ Zob. na ten temat: Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: Tejże, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*. Warszawa 2001; M. Piwińska, *Prelekcje o Polsce dla Zachodu. Mickiewicz – Miłosz*. W zb.: *Mickiewicz. W 190-lecie urodzin*. Pod red. H. Krukowskiej. Białystok 1993; M. Cieśla-Korytowska, *Co Mickiewicz i Słowianie mają do zaoferowania Zachodowi?* w: Tejże, *O Mickiewiczu i Słowackim*. Kraków 1999; J. Ławski, *Sacrum słowiańskie Adama Mickiewicza: od „Historii polskiej” do prelekcji paryskich*. W zb.: *Musica Antiqua XIII, vol. 2, „Acta Slavica”*. Red. A. Bezwińskiego. Bydgoszcz 2003.

¹⁴ A. Walicki (*Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970, s. 52 i nn.) wiąże Mickiewiczowską krytykę kultury z mesjanizmem i odczuciem tragedii narodu i tragedii Europy. Badacz omawia tę krytykę jako krytykę cywilizacji burżuazyjnej, zbliżając twórcę do ówczesnych konserwatystów.

Myślałbym tylko, że naszemu dążeniu należałoby nadawać charakter religijno-moralny, różny od finansowego liberalizmu Francuzów, i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć. Czy znasz dzieła Lamennais? Jest to jeden Francuz, który szczerze płakał nad nami; jego łzy były jedyne, którym widział w Paryżu. Pobyt w Wielkopolsce i to, co słyszał o Śląsku, utwierdziło moje zasady. Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelię narodowości, moralności i religii, wzgardy dla budżetów: jedynej zasady teraźniejszej polityki, prawdziwie celniczej. Najuczeńsi Francuzi nie czują patriotyzmu ani zapachu dla wolności - rozumują o nim. [XV, 17]

Mickiewicz w latach 30. dokonał dramatycznego zabiegu pozbycia się fragmentu siebie, swojego myślenia o kulturze, z lat 20., kiedy to, jak wspominałem, wpisywał się w projekt oświecenia, oczywiście przekształcając go w specyficzny sposób; wypada tu ponadto przypomnieć, że w rozprawie *O krytykach i recenzentach warszawskich* twórca wskazuje na Rosję jako na nowoczesne centrum kulturowe, przeciwstawione zacofanej Warszawie.

Można dopatrywać się w takim projekcie pragmatyzmu Mickiewicza, poszukującego rozwiązania problemu w sytuacji, w której zawiodła nowoczesna cywilizacja europejska i jej porządek. Wygląda to tak, jakby twórca rozczarowany projektem Oświecenia poszukiwał swojego własnego, innego projektu, w którym kluczową rolę pełni kategoria braku, ale braku, który okazuje się wartością. Logika taka znalazła się np. u podstaw *Ksiąg* (a także np. publicystyki „Pielgrzymy Polskiego”):

Pielgrzymie polski, byłeś bogaty, a oto cierpisz ubóstwo i nędzę, abyś poznał, co jest ubóstwo i nędza; a gdy wrócisz do kraju, abyś rzekł: Ubodzy i nędzarze współdziedzicami moimi są.

Pielgrzymie, stanowiłeś prawa i miałeś prawo do korony, a oto na cudzej ziemi wyjęty jesteś spod opieki prawa, abyś poznał bezprawie; a gdy wrócisz do kraju, abyś wyrzekł: Cudzoziemcy razem ze mną współprawodawcami są.

Pielgrzymie, byłeś uczony, a oto nauki, któreś cenił, stały ci się nieużyteczne, a te, któreś lekce ważył, cenisz teraz, abyś poznał, co jest nauka świata tego, a gdy wrócisz do kraju, abyś rzekł: Prostaczkowie współuczniemi mymi są” [VI, 20-21]¹⁵.

Rozczarowanie to, jak pisałem, można odczytać także z prelekcji paryskich. Mickiewicz zdaje się sugerować, że Polska Jagiellonów, pomimo rozwoju kultury i potęgi politycznej, nie zrealizowała swojego powołania, nie doprowadziła do powstania jedności słowiańskiej i być może za to pokutuje pod rozbiorami. W ten sposób powstaje historiodycea

tłumacząca los Polski nie tylko działaniem kolonizatorów, ale i wskazująca na winę narodu oraz obiektywne procesy dziejowe (działanie Opatrzności), kształtujące jego losy. Znamienne przy tym, że profesor-poeta traktując historię jako proces teleologiczny, ukazuje interesujące mnie tu odwrócenie kulturowe jako prawidłowość dziejową.

Twórca przedstawia kulturę nowoczesną – związaną z dziejami nowoczesnej filozofii podmiotowej, powstającej w reakcji na kryzys religijny XVII w. – jako odpowiedzialną za rozbiory Polski, państwa i narodu, który pozostał po stronie religii. Kultura ta, czytamy w prelekcjach paryskich, stworzyła kategorię nowoczesnej polityki, opartej na porządku materialnym, dalekiej od wartości duchowych i moralnych, wpływając ponadto na kształt nowoczesnej Rosji; zwróćmy uwagę – w takim ujęciu również skolonizowanej przez obce jej idee i tworzącej w istocie niesłowiański projekt panslawistyczny o materialistycznym, racjonalnym charakterze¹⁶.

W Mickiewiczowskim odrzuceniu nowoczesnej kultury europejskiej ujawnia się gest konstruowania tożsamości słowiańskiej/polskiej jako tożsamości innej, naznaczonej wyraźną różnicą. Trudno jednak nie dostrzec, że zarazem różnica ta jest przez Mickiewicza zacierana: np. Polska w opozycji do Rosji okazuje się częścią Zachodu – tego wartościowego, chrześcijańskiego (katolickiego), Rosja z kolei tego gorszego, nowoczesnego (kwestia ta wynika z kłopotliwego dla twórcy umiejscowienia Polski pomiędzy kolonizującym Wschodem i również kolonizującym Zachodem; podobnie kłopotliwa jest przynależność Rosji do konstruowanej przez Mickiewicza wizji Słowiańszczyzny); Rosja okazuje się ponadto w prelekcjach paryskich częścią Azji, a także Bizancjum.

Profesor-poeta dostrzegając hybrydyczność Słowian, jednocześnie pragnie ich monolitycznej natury przeciwstawianej w prelekcjach paryskich naturze ludzi Zachodu (znamienne przy tym, że zarazem uznaje Słowian za skłonnych do naśladowania innych narodów, jak i za wolnych od tej skłonności).

Zwróćmy przy tym uwagę, że konstruowanie tożsamości słowiańskiej przez Mickiewicza dokonuje się przy użyciu jednego z haseł, jak już wspominałem, uzasadniających kolonizację: niższości ludu skolonizowanego; ten paradoks tkwi zresztą u podstaw słowiańskiego rozdziału Herdera, wydobywającego Słowian na powierzchnię

¹⁵ Kwestię tę, przywołując kategorię resentymetu (traktowanego w tym przypadku biograficznie i psychologicznie) omawia w związku z *Księgami* D. H. Valsecchi, *Między polityką a metapolityką. Samoobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817-1835)*, op. cit., s. 205 i nn.

¹⁶ Rosję można uznać za wielkiego Innego w myśleniu Mickiewicza o kulturze i historii. Innego, gdyż trudnego do wpisania w jakąkolwiek koncepcję, wielkiego – gdyż oddziałującego na konstruowany przez twórcę światopogląd, nie mieszczącego się w jego obrębie Pisałem na ten temat w pracy: *Rosja jako Inny Mickiewicza*. W zb.: *Russkaja slovesnost w mirovom kontekste*. Moskwa 2004.

dyskursu europejskiego, ale i zarazem orientalizującego ich, eksponującego braki cywilizacyjne Wschodu/Północy (mające wprawdzie stanowić w nowoczesności zaletę) i w ten sposób tworzącego słowiańskie imaginarium Zachodu.

Niższość ta w ujęciu Mickiewicza okazuje się wyższością. Jest przeciwstawiana jako źródło wartości rozwiniętej kulturze Europy. Zdaniem twórcy Słowianie nie roztrwonili swoich sił na tworzenie materialnej cywilizacji oraz na prace rozumu, trwając w wymiarze transcendencji (duchowości i moralności), w wymiarze irracjonalnego¹⁷. Mickiewicz pozostaje w sferze imaginarium orientalizującego, ale zarazem dokonuje jego odwrócenia, parafrazy.

Znamienne przy tym, że twórca wyrzeka się innej, zaproponowanej przez słowianofili, możliwości konstruowania tożsamości słowiańskiej w związku z wizją bogatej kultury Słowiańszczyzny przed chrześcijaństwem; powodem takiego postępowania jest przyjęcie jego koncepcji jako źródła wartości kulturowych i metafizycznych, wprowadzających Słowian do świata Zachodu.

Mickiewicz, dokonując interesującego mnie tu odwrócenia, wprowadza kategorię cywilizacji chrześcijańskiej, jak również kategorię wewnętrzności, które mają stanowić ostoję wartości duchowych i moralnych w nowoczesnym świecie. W prelekcjach paryskich zostaje wprost wyłożona zasada takiego odwrócenia (będąca także podstawą konstruowania przez twórcę pojęcia ojczyzny):

Nie masz nic równie względnego, równie zmiennego jak to, co nazywamy r z e c z y w i s t o ś c i ą, to znaczy świat widomy, to, co umyka, co przemija, to, co ma nadejść, co nie ma terazniejszości. Jedyne duch chwyta stosunki świata widomego, duch je utrwała i nadaje im w ten sposób niejaki byt rzeczywisty; duch wytwarza idee, instytucje, dzieła, jedyne rzeczy realne, jedyne rzeczy, co przechodzą w ducha i stanowią żywą tradycję rodu ludzkiego. [XI, 61, podkreśl. w tekście].

Można dopatrzeć się w postępowaniu Mickiewicza znamion resentymetu. W myśli twórcy pojawia się uwznioślenie klęski i związanego z nią urazu, apologia braku i poniżenie tego, co wiąże się z kulturą nowoczesną. Towarzyszy owym zjawiskom porównywanie wartości uznanych za własne z cudzymi i przekonanie o posiadaniu racji. Imaginacyjny projekt działania maskuje/odstania jednak bezsilność, niemoc odwetu – podobnie jak i pragnienie tego, co nieosiągalne i przez to odrzucane. To wszakże szczególnie resentyment,

¹⁷ Zob. E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze polskiej XIX i XX wieku*. Szczecin 1980, s. 173.

sublimujący niechęć do innych w refleksji kulturowej oraz poszerzający wymiar tego, co kolonizowane również o samych kolonizatorów¹⁸.

Ale przecież Mickiewicz był jednocześnie świadomy tego, że kultura w takim rozumieniu, jakie wypracowała nowoczesna Europa, jest kulturą dominującą, mającą zdolność kolonizowania takiej kultury, jaką projektuje twórca w prelekcjach paryskich, *Księgach* czy w publicystyce „Pielgrzyma Polskiego”. W latach 20. takiej świadomości dowodzi *Konrad Wallenrod*, w którym mamy do czynienia z wizją ścierania się tradycyjnej kultury litewskiej z nowoczesną kulturą krzyżacką. W latach 30. Mickiewicz przedstawia potęgę materialną imperium rosyjskiego w III cz. *Dziadów*, wprowadzając jednak perspektywę mesjanistyczną, choć, wypada zauważyć, uchylając ostateczne rozstrzygnięcie tego, która strona zatryumfuje.

Twórca, zwłaszcza w latach 40., zdaje się dostrzegać konieczność uwzględnienia w swojej wizji kultury dorobku nowoczesności, o czym przekonuje nie tylko „Trybuna Ludów”, ale i prelekcje paryskie, w których obok przedstawionego tu słowiańskiego/ polskiego odwrócenia kulturowego znajdujemy wizję syntezy: Francji, Rosji i Polski, syntezy kultury materialnej i duchowej¹⁹. Mickiewicz jest krytyczny wobec nowoczesności, ale i, jak widzieliśmy krytykuje również przeszłość. Jego propozycja zdaje się wskazywać na inną nowoczesność²⁰.

Jedno jest pewne – Mickiewicz nie tworzy spójnej wizji kultury ani spójnej wizji tożsamości słowiańskiej/polskiej. Twórca konstruuje swoją wizję kultury w sytuacji zniewolenia, co wpływa również na specyfikę jego dyskursu, poddanego logice opowieści kontrhegemonialnej (wymierzonej zarówno w kolonializm polityczny Rosji, jak w powiązany z nim przez Mickiewicza kolonializm kulturowy Zachodu), ale i opowieści w języku pozbawionym czystości, naznaczonym innymi językami (np. przez eksponowanie związku Słowian z chrześcijaństwem i łacińską kulturą), języku dopiero powstającym – to zresztą

¹⁸ Jak pisał M. Scheler, „Resentyment współokreśla do pewnego stopnia psychiczny typ romantyka” – w związku z tęsknotą za innym wymiarem czasu (*Resentyment a moralność*. Przekł. J. Garewicz. Wstęp H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 1997, s. 67). Tu też rozważania na temat logiki resentymentu.

¹⁹ Zob. Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich*, op. cit., s. 293 i nn.; Z. Przychodniak, *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*. Poznań 2001 (rozdz. *Między romantyzmem a nowoczesnością. Adam Mickiewicz i „Trybuna Ludów”*).

²⁰ Nawiązuję tu do współczesnej formuły A. Bielick-Robson (*Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków 2000).

kolejny (niejednoznaczny) brak Słowian...²¹. Warto zauważyć, iż wizja ta podlega przemianom, tak jakby Mickiewicz próbował, poszukując najbardziej fortunnych rozwiązań kulturowych w sytuacji, w której, powtórzę, zawiodły rozwiązania standardowe²².

²¹ Szerzej piszę na ten temat w pracy *Słowiański głos w prelekcjach paryskich Mickiewicza. Próba lektury postkolonialnej* [w druku].

²² W ten sposób można np. rozumieć przekształcanie przez Mickiewicza wizji mesjanizmu.