

**Od historiografii do historiozofii.
Mickiewiczowska refleksja o metodach
poznania przeszłości (1832-1840)**

Jarosław Ławski

JAROSŁAW ŁAWSKI
(Uniwersytet w Białymstoku)

OD HISTORIOGRAFII DO HISTORIOZOFII

MICKIEWICZOWSKA REFLEKSJA O METODACH POZNANIA PRZESZŁOŚCI
(1832–1840)

Dziejopisarskie ambicje

To, że autor *Pana Tadeusza* przejawiał także ambicje historiograficzne, że nie tylko pragnął być poetą opowiadającym o dziejowych wypadkach, ale i profesjonalnym historykiem, jest faktem aż nadto dobrze znanym. Dowodem „najdłuższy tekst prozaiczny, jaki wyszedł spod pióra Mickiewicza”¹, czyli *Pierwsze wieki historii polskiej (Historia polska)*. Pisał go jednak, jak dziś wiemy, „długo, wolno i ciężko”², co więcej – dzieła nie skończył, nie ukazało się za życia autora, opinię zaś o nim długo kreowało przekonanie, iż to rzecz chybiona. Źle oceniano i Mickiewicza-dziejopisarza, i – już znacznie później – jego przekonania historyczne. Wspaniale broniąca poety-historyka i poety-profesora z Collège de France badaczka jest jednak zmuszona, pytając o „zasady naukowości” prelekcji paryskich, przyznać: „Otóż tekst Mickiewicza – trzeba powiedzieć jasno – zasadam tym urąga”³. Prelekcje zresztą jako tekst budzą wątpliwości natury nie tylko filologicznej, lecz i etycznej. Gdy ich autor stosując chwyt retoryczny nadaje im zarazem „antyretoryczny charakter”, gdy mówca narzuca słuchaczom swą wiedzę i wiarę⁴.

Dużo już rzadziej profesjonalny historyk podejmował próbę zrozumienia i nazwania postawy Mickiewicza-dziejopisarza i „dziejomówcy” jako np. „słowiańskiego filologa z urzędu”, który „pojmuje wszakże od początku swe zadanie o wiele szerzej niż tylko filologicznie”⁵. I choć wartościowanie nie jest celem naszej rozprawy, przyjmujemy w niej to stanowisko, które w odniesieniu

¹ M. Dernałowicz, *Dlaczego i jak pisał Mickiewicz „Historię polską”?* W zb.: *Nasze pojedynki o romantyzm*. Red. D. Siwicka, M. Bieńczyk. Warszawa 1995, s. 234.

² *Ibidem*.

³ Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich*. W: *Próba zdrowego rozumienia. Studia o Mickiewiczu*. Warszawa 1976, s. 145.

⁴ Zob. M. Kuziak, *Budowanie wspólnoty – wątki retoryczne prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. (Zarys problemu)*. W zb.: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*. Red. J. Sztachelnska, J. Maciejewski, E. Dąbrowicz. Białystok 2004, s. 287. Pisze badacz o retoryce (s. 285): „Mickiewicz ujmując ją jako światopogląd, hermeneutykę i antropologię, wpisując przy tym w paradygmat zawierający negatywnie ukazany racjonalizm czy podobnie przedstawioną politykę powstałą po XVII w.”

⁵ H. Batowski, *Mickiewicz jako badacz Słowiańszczyzny*. Wrocław 1956, s. 5.

do *Historii polskiej* i „historycznych poglądów Mickiewicza” suponuje ich interpretator:

Mniejsza o to, że nie zawsze dadzą się pogodzić owe sądy i stwierdzenia z wynikami badań historyków. Mają one wartość niemalą jako swoista, jedyna w swoim rodzaju, właśnie Mickiewiczowska wizja dziejów Polski⁶.

Dodalibyśmy, iż ujawniają także z wielką mocą sposoby i struktury romantycznego wyobrażania przeszłości, również jej kreacji, mityzacji, instrumentalizacji.

Jednakowoż nie analiza przekonań historycznych Mickiewicza jest celem tej pracy, lecz próba zrozumienia, jak Mickiewicz wyobrażał sobie, czym jest spisana historia. Nie wydaje się bowiem, by poglądy i sposoby pisania o historii, budzące u racjonalnego odbiorcy zdumienie, mogły zostać objaśnione tylko „ucieczką w myślenie magiczne”, pojawiającą się w chwili gdy rzeczywistość przynosi cierpienie, gwałtowne zmiany, gdy staje się ona trudna do zracjonalizowania⁷. Pytamy zatem, *primo*, czy istnieją mocne podstawy, ażeby mówić, iż Mickiewicz miał ukształtowane sądy na temat „metodologii historiografii”. *Secundo* – rozważamy, jak zaznaczał pole tego, co jest „historią” (np. Lelewel, wedle Danuty Zawadzkiej, określał ją jako „pospołu prawdę i adekwatną do niej narrację, czyniącą przeszłość zrozumiałą, ważną i bliską”⁸). Wynika z tego – *tertio* – pytanie, czy miał wyobrażenie, co ową historią nie jest. Wiemy doskonale, iż poeta-mesjanista osobiście oceniał też i przekształcał „fakty” historyczne. Jednak Balzakowskiemu sądowi „głupi jak fakt”⁹ przeciwstawiał szczególną resemantyzację mesjanistyczną „faktu”. Co zatem – *quarto* – uznawał za „fakt” historyczny i kiedy ów „fakt” zostawał zgodnie z subiektywnymi/obiektywnymi kryteriami prawdy unaoczniony, poddany narracji, po prostu przedstawiony? *Quinto* – trzeba sobie zadać pytanie, jak te przekonania metahistoriograficzne ewoluowały. W końcu – *sexto* – należy zastanowić się, co wyróżnia XIX-wieczne myślenie o „historii” na tle refleksji XX-wiecznej, z którą często bywa mieszane i zestawiane.

Jako wskazówkę metodologiczną podejmujemy proste, zdawać by się mogło, wezwanie, ażeby nie wygłaszać apriorycznych sądów, lecz skupić się na tekstach Mickiewicza-historiografa, historiozofa i (ewentualnie) metodologa. Niesie owo podejście za sobą także to, co nazwalibyśmy zawieszeniem kontekstualności refleksji, przez które rozumiemy odejście od – nawet narzucających się – porównań myśli poety z wywodami Lelewela, Micheleta czy Quineta. Chodzi więc o rozpoznanie głównych linii myślowych, napięć i aporii w immanentnym świecie tekstów. Szczególnie dyrektywa ta dotyczyć ma XX-wiecznych koncepcji White’a, Ankersmita lub innych szkół myśli („Annales”), do których nawiązemy dopiero w konkluzywnej części pracy.

⁶ J. Maślanka, *Historyczne poglądy Mickiewicza*. W: *Z dziejów literatury i kultury*. Kraków 2001, s. 148–149.

⁷ Zob. J. Topolski, *Ucieczka w myślenie magiczne*. W: *Świat bez historii*. Poznań 1998, s. 131.

⁸ D. Zawadzka, *Retoryka i historyka – wykład inauguracyjny Joachima Lelewela w Uniwersytecie Wileńskim (styczeń 1822)*. W zb.: *Teatr wymowy*, s. 169. O złożonych relacjach Mickiewicz–Lelewel zob. D. Zawadzka, *Uwagi o Bizancjum u Mickiewicza i Lelewela*. W zb.: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*. Red. J. Ławski, K. Kortkich. Białystok 2004.

⁹ H. Balzac, *Jaszczur*. Przeł. T. Żeleński-Boy. Warszawa 1996, s. 208.

Pewnych „z góry przyjętych” przeświadczeń nie da się uniknąć, badając jakąkolwiek epokę. To przecież rozprawa o tym, jak sobie Mickiewicz wyobrażał pisanie „czegoś”, „o czymś”, gdy skądinąd świetnie wiemy, że romantycy także jako czytelnicy tekstów bywali nader osobliwi¹⁰. Wiemy też przecież, że Mickiewicz pragnął „opowiadać Historię” (np. w *Historii polskiej*), umiał opowiadać historie (np. w sensie: gawędzić, relacjonować wypadki), ale też od młodości opowiadał historie o Historii (np. *Żywila*), a nawet był futurologiem (*Historia przyszłości*). Ramy niewielkiego szkicu nakazują ograniczenie ilości badanych wypowiedzi i ujawnienie motywacji wyboru. Podejmujemy więc analizę tekstów prozą, które mają znamiona wypowiedzi-realizacji, tekstowych wcieleń poglądów poety-dziejopisarza (*Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, *Historia polska*, fragmenty wykładów lozańskich i paryskich)¹¹. Analiza Mickiewiczowskich wypowiedzi na wskazane tematy obciążona jest sporym ryzykiem. Poeta nie tylko jako dziejopis był bardziej wizjonerem tego, co odeszło w przeszłość. Także jako projektodawca przyszłości „programowo nie wdaje się w organizacyjno-ustrojowe i prawno-»techniczne« kwestie tej przyszłej Europy”¹². Badaczowi trudno jednak skonstatować, iż tak w dziedzinie przyszłości, jak w kwestiach przeszłości nic nie da się odkryć. W każdej bowiem wypowiedzi szukać będziemy odpowiedzi na trzy pytania: jak jawi się to, co przeszło, przeminęło; kim jest ten, który myślał i wyobraźnią odnosi się do przeszłości; jaki ujawnia on pogląd na sens tekstowego opisu „faktów” z przeszłości. Punkty widzenia przedmiotowy, podmiotowy i tekstowy mogłyby w końcu odsłonić specyficznie Mickiewiczowski (globalny) i epokowy obraz rozumienia tego rzemiosła i tej sztuki, jaką jest romantyczne dziejopisarstwo uprawiane przez poetów.

Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego

Pytanie, które chcielibyśmy postawić wobec *Ksiąg narodu*, brzmi: w jakiej pozostają one relacji do historiografii? Wyczerpująca monografia Zofii Stefanowskiej określa ów tekst na nieco innych płaszczyznach: „Nie ma wątpliwości. *Księgi narodu i pielgrzymstwa* są utworem z pogranicza publicystyki i literatury”¹³. Lub jeszcze w ten sposób: „*Księgi* nie są dziełem o problematyce mistycznej. Są przede wszystkim aktualną broszurą patriotyczną”¹⁴.

Skonstruujmy własne stanowisko: *Księgi* mają oczywiście specyficzną, pod względem gatunkowym heterogeniczną formę, która w równym stopniu odwołuje się do *Biblii*, do licznych lektur historycznych, filozoficznych, mistycznych, ale

¹⁰ Zob. W. Szturc, *Jak czytali romantycy*. W: *Moje przestrzenie. Szkice o wrażliwości ludzkiej*. Kraków 2004, s. 139 (pierwodruk w: „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 1, s. 26): „W istocie bowiem romantyzm stał się nową szkołą czytania literatury, proponując lekturę aktywizującą, wymagającą dialogu, a nawet współtworzenia”.

¹¹ Oczywiście jest to wybór subiektywny, nie uwzględniający całego bogactwa tekstów publicystycznych, ledwie muskający analitycznie prelekcje lozańskie i paryskie.

¹² J. Bachórz, *Mickiewiczowska idea Europy*. W: *Jak pachnie na Litwie Mickiewicza. I inne studia o romantyzmie*. Gdańsk 2003, s. 133.

¹³ Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. Wyd. 2. Kraków 1998, s. 7.

¹⁴ *Ibidem*, s. 192.

i do literatury pięknej¹⁵. Po wtóre – *Księgi* nie będą traktowane w naszym ujęciu ani jako tekst półpublicystyczny czy półliteracki, ani jako patriotyczna broszura. Po trzecie, wydaje nam się, iż napięcie między „doraźnością”, polityczną aktualnością tekstu a jego kształtem „literackim” (genezyjskie otwarcie: „Na początku była wiara w jednego Boga [...]”, s. 33)¹⁶ rozwiązuje się i okazuje się niepierwszorzędne, gdy uwzględnić inny rodzaj napięcia, w jakie ów tekst wchodzi – mianowicie napięcia czy agonu z prawdą naukowej historiografii, mającej za swój przedmiot i cel opowiadanie wydarzeń świeckiej historii.

Czym są w tym ujęciu *Księgi*? W zależności od punktu widzenia: antyhistoriografią lub historiografią idealną. Przede wszystkim odrzucają racjonalną manipulację „faktami” w imię interesu panujących na rzecz „Bożego”, poruczonego wybranej wspólnocie emigrantów, odkrycia porządku ustanowionego providencjalistycznie. Linearny ciąg wypadków historiografii świeckiej zastępują syntezą etyczną przeszłości i eschatologiczną wizją przyszłości, pomiędzy którymi rozpina się most XIX-wiecznego, emigracyjnego, dolorystycznego doświadczenia Polaków. Im zaś objawiony został ostatecznie cel dziejów, *télos*. Tak postrzegane *Księgi* to duchowa „suprahistoriografia”, pneumofaniczna wizja, objawiająca duchowy wymiar Historii. Tekst publicystyczny apeluje do *ratio*, tekst profetyczny do wiary. Dziejopisarstwo ówczesne uczy, moralizuje, każe wyciągać wnioski¹⁷, z kolei mistyczno-profetyczna „historiografia” *Książ* okazuje się w istocie Bożą historiofanią, odkryciem Historii prawdziwej, tej na nowo przez Opatrzność kreowanej. Przeszłość ulega tu epifanizacji, nie trzeba więc śledzić całości procesu dziejowego, lecz tylko jego istotne momenty. Przyszłość zaś niejako „przelewa się” przez profecję „mężów Bożych” (takich jak „autor” *Książ*) w teraźniejszość, objawia się im oraz ludom. W konsekwencji obecny czas zesłańca wypełnia się nadprzyrodzonym znaczeniem, będącym nie tylko lekcją moralną historii, lecz samym Boskim Sensem.

Owa „publicystyczność”, „broszurowość” *Książ narodu* nie znika, lecz zyskuje już inne znaczenie. Ta doraźna, patriotyczna broszura okazuje się tekstem zapisanym także z „Bożej łaski”. Jej anonimowy autor w to wierzy i wierzy w to emigracyjna wspólnota. Pułapki epistemologiczne, wszelkie „puste miejsca”, a także te miejsca naukowo-profesjonalnej historiografii, z których wionie chłód etyczny i brak nadziei, ukazujące rzezie, okrucieństwo, bestialstwo człowieka, Mickiewicz zastępuje przypowieściową eksplikacją głębokich podwalin etycznych historii, która nie jest procesem, lecz planem. I to „Bożym”.

Ma on jeszcze jeden walor, rzekłbym – socjologiczny. Otóż wizja *Książ narodu* ma charakter egalitarny¹⁸. Historiografia oficjalna jest tymczasem w śro-

¹⁵ *Ibidem*, s. 119. Autorka kreśli oryginalny wizerunek antywizjonerskiej poetyki dzieła: „Brak pierwszej osoby, brak refleksji osobistej, ton spokojnego i absolutnie pewnego swojej prawdy autorytetu, autorytetu wyższego niż indywidualne mniemania autora – to cechy stylu *Książ* przeciwstawne wizjonerskim środkom wyrazu”.

¹⁶ Cytaty z *Książ* przytaczamy z: A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Wstęp i komentarze M. Grabowska. Warszawa 1986. Lokalizujemy je podając stronicę w nawiasie.

¹⁷ Moralizują także oświeceniowi powieściopisarze: I. Krasicki, *Historia*. Oprac., wstęp M. Klimowicz. Warszawa 1956, s. 54: „Nad tym się zastanawiać zwykli prawi kronikarze, ażeby opisać dzieje znacznych ludzi, ich charakteru, sposobu działania i myślenia określili wyobrażenie. [...] Historia tym sposobem uważana nauką jest obyczajów”.

¹⁸ Ów egalitaryzm wybił Mickiewicz w tytule, podkreślając zbiorowy charakter „bohatera”

dowisku zubożałych emigrantów-żołnierzy wartością elitarną (inna rzecz, że niczego im nie wyjaśnia z ich położenia). *Księgi* natomiast w istocie przekładają prawdę ewangeliczną na doświadczenie cierpienia człowieka XIX-wiecznego, mówią językiem biblijnym, lecz przetransformowanym, odarchaizowanym – tak w sensie kształtu językowego, jak semantyki¹⁹. *Ex post* – już po historycznym doświadczeniu klęski powstaniowej i męki – Mickiewicz daje Emigracji „ideę odrodzenia chrześcijaństwa przez swoistą nową ewangelizację”²⁰. Jej filary to cierpienie, które staje się przemieniającym rzeczywistość przykładem, wiara i swoista, nowa, parakościelna wspólnota wybranych, emigrantów.

Księgi narodu – zakorzenione jeszcze w staropolszczyźnie swym stylem myślenia i wyobrażania sobie miejsca Polski w świecie²¹ – są radykalnym wyciągnięciem wniosków z opresji dziejowej. Historiografii przeciwstawiają coś, co można nazwać rozmaicie: historiografią idealną, suprahistoriografią, metahistoriografią, historiofanią. Tę wizję dziejopisarstwa, o której pisze młody Mickiewicz we *Wstępie do historii*, tworzy i falsyfikuje ludzki rozum. Tę drugą, epifaniczną, akceptuje wiara. Rozum – kłamie i zwodzi, manipuluje. Wiara – daje pewność. Opartą na czym? Na wierze – tak koło się zamyka.

Uniknęliśmy ważnego pytania: kto tę metahistoriografię mesjanistyczną zapisuje? Autor *Ksiąg* w pierwodruku pozostał anonimowy. Oczywista rzecz, iż tekst o takich aspiracjach musiał rugować wszelkie podmiotowo-autorskie roszczenia „ja” Mickiewicza, tworzącego przecież „księgi”, a nie „książkę”²². Przypatrzmy się tej kodzie metahistoriograficznego *opus*:

Te są *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, nie wymyślone, ale zebrane z dziejów polskich, i z pism, i z opowiadań, i z nauk Polaków, ludzi pobożnych i poświęconych za Ojczyznę, męczenników, wyznawców i pielgrzymów. A niektóre rzeczy z łaski bożej. [s. 109]

Po pierwsze: inicjalna formuła „te są *Księgi* [...] nie wymyślone” wyjawia zakorzenienie *Ksiąg* w tekstach profetycznych i mistycznych, których twórcy, mając świadomość niezwykłości przekazu, niejako pieczętują dzieło formułą jego niefikcjonalności, jego wierności wobec nadrzędnego Sensu Objawionego. Po wtóre: namysłu wymaga formuła „zebrane” (z dziejów, z przekazów piśmienniczych, z opowieści i nauczania). Otóż, co istotne, „zebrać/zbierać” oznacza tutaj zupełnie coś innego, niż racjonalnie selekcionować „fakty”, niż układać je w porządku i zapisywać „stylem historycznym”. To dominium historiografii. Natomiast „zbierać” w me-

mesjańskiego: *narodu i pielgrzymstwa*. O egalitaryzmie i elitaryzmie romantyzmu zob. M. Król, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*. Warszawa 1998, s. 87–127.

¹⁹ Na transformacje stylu biblijnego zwracają uwagę Stefanowska (*op. cit.*, s. 99–136), a także M. Sokółowski (*Przeobrażenia terminologii biblijnej w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. W: *Idee dodatkowe. Mickiewicz i włoski sensualizm*. Warszawa 2005, s. 98): „Poeta i podążający za nim tłumacze *Ksiąg* naruszyli kalki językowe charakterystyczne dla narodowych tłumaczeń *Pisma*. Otworzyła się możliwość wydobycia z przekazu biblijnego tych treści, które zostały stłumione w opartych na *Vulgacie*, narodowych przekładach *Ksiąg świętych*”.

²⁰ J. Axer, *Polska w „Quo vadis” – uwagi na koniec wieku*. W zb.: *Z Rzymu do Rzymu*. Red. J. Axer. Współpraca M. Bokszczanin. Warszawa 2002, s. 145.

²¹ Por. konterfekt polskości w dramacie *Les Confédérés de Bar* z 1836 roku. Zob. Z. Stefanowska, *Konfederaci barscy*. W: *Próba zdrowego rozumu*.

²² Stefanowska, *Historia i profecja*, s. 118.

sjanistycznej opcji oznacza tyle, co odnajdywać w dziejach i tekstach świadek t w a, które potwierdzają epifanicznie doświadczoną, apriorycznie przyjętą wizję Historii jako mesjańskiej odysei moralnej narodów. Zbierać – metaforycznie rzecz ujmując – to tyle co ciągle natrafiać wzrokiem na świadectwa świętości, dawane przez „ludzi pobożnych i poświęconych za Ojczyznę, męczenników, wyznawców i pielgrzymów”. To katalog samych świętych, a także apologia wiary lub irracjonalizmu.

Po trzecie – zupełnie już opozycyjnie wobec procedur weryfikacji materiału historycznego wybrzmiewa niby-marginalna formuła: „A niektóre rzeczy z łaski Bożej”. Sugeruje ona jednoznacznie supranaturalny charakter części przekazu, ze skryptora czyni *sui generis* pomazańca Bożego. Teologia wprowadza w dziedzinie zapisu objawień niezmiernie subtelne rozróżnienia²³. Trudno jednak, by odnosić je do kogoś, kto nie zamierza prosić Kościoła o potwierdzenie nadprzyrodzonej natchnienia, objawienia, widzenia *etc.*, choć do sytuacji Mickiewicza jako objawiciela „Bożych” natchnień dobrze pasują słowa:

Ubożacy Bożym światłem i Tchnieniem, urabia pisarz swe sądy spontanicznie. Wypływają one nie od Boga zamiast niego, lecz są prawdziwie jego aktami. Są spontaniczną reakcją na zrozumianą treść poznawczą, mimo iż proces ten odbywa się pod stałym wpływem wzmacniających go impulsów Ducha Świętego²⁴.

Wolno domniemywać, że podobnie rozumiał Mickiewicz „Boże” współautorstwo *Ksiąg*. Pisał ów tekst, ale był przekonany, że inspiruje go „łaska Boża”; w ten sposób czynił przynajmniej pół kroku ku postawie, która go fascynowała: duchowego ojca, takiego jak ks. Piotr-profeta z III części *Dziadów*, jak Oleszkiewicz-wizjoner w *Ustępie*.

Po tego rodzaju eksklamacji, po efuzji prawd spisanych z asystencją Ducha Św. można było jeszcze tylko powołać wspólnotę poddającą je egzegezie. Ustanowiły ją *Księgi*; „*auktor*” zaś określił hierarchię i cele wspólnoty: „Czytajcie je, bracia – wiara – żołnierze, a ci, co są między wami starsi, których nazywacie podoficerami, czyli namiestnikami, niech wam objaśniają i wykładają” (s. 109)²⁵. Ta imitująca Kościół wspólnota ma kształt piramidy, u której szczytu Mickiewicz

²³ Zob. P. Leks, SCJ, „*Słowo Twoje jest prawdą...*” *Charyzmat natchnienia biblijnego*. Katowice 1997, s. 136: rozdz. *Nieświadomość pisania pod wpływem Boga*: „O tylko nadrzędnym charakterze świadczy towarzysząca pisaniu nieświadomość autorów, że czynią to pod Tchnieniem Bożym. Prorok może mieć świadomość – z oczywistością pierwszych zasad, że otrzymuje objawienie i jaka jest jego treść, chociaż i to nie jest konieczne. Brak jej nawet u Proroka zdarza się wówczas, gdy nadprzyrodzoną treść poznawczą otrzymuje jedynie przez nadprzyrodzone ułożenie uprzednio nabytych treści poznawczych, lub gdy światło służy do urobienia nadprzyrodzonej oceny rzeczywistości poznanej z źródeł naturalnych. Tym bardziej dotyczy to pisarzy biblijnych. Im udziela Bóg nadprzyrodzonego poznania zwykle bardziej duchowo niż Prorokowi: przez wizje intelektualne, oświecenie sądu odnośnie do treści wcześniejszego objawienia lub treści uzyskanej własnym poznaniem, choć wydaje o niej ocenę (sąd) nadprzyrodzoną, nie zdając sobie sprawy z towarzyszącego mu światła Bożego”.

²⁴ *Ibidem*, s. 137.

²⁵ Por. rozważania R. Przybylskiego (*Śmierć Saturna*. W: *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*. Warszawa 1999, s. 177) o poziomach lektury tekstu (zmysłowym, filozoficznym i religijnym) u Orygenesza odniesione do Słowackiego: „Metoda, która u Orygenesza służyła czytaniu Świętych Ksiąg, u Słowackiego służy już poszukiwaniu religijnego sensu każdego znaku kultury”. *Per analogiam* – Mickiewiczowski mesjanizm *Ksiąg* jest rewelacją możliwości religijnej lektury Księgi Historii. Rewelacją antyhistoriograficzną.

pomieścić podoficerów-egzegetów, jakby kastę kapłańską, nauczającą maluczkich; są oni „rodzicami”, „piastunkami i niańkami” (!) dzieci Bożych, nie umiejących bez nich pojąć natchnionego słowa. W jedność tej wspólnoty, której objawiono *Księgi*, w braterskiej miłości ma się wypełnić przyszłość: „Oni zaczęli wojnę narodów i im da Bóg dokonać ją szczęśliwie. – Amen” (s. 109).

Księgi są – powtórzę – projektem w istocie antyhistoriograficznym. Okazują się manifestacją takiej postawy wobec przekazu Historii, która dokonuje jego arbitralnego uporządkowania i znaczeniowego zmodyfikowania. Arbitralność to jednak szczególnie – odsłaniająca się bowiem tylko w odniesieniu do rozumu czytelnika. W odniesieniu do „czucia i wiary” *Księgi* dawały „spójną”, metalogiczną, opartą na irracjonalnych władzach wizję tego, co „było – jest – będzie” z woli Najwyższego²⁶. Miało to funkcję regulatywną wobec obrazu dziejów, gdy z rozhukanego oceanu przypadkowych wydarzeń o przerażającej wymowie nagle wyłaniał się mocny wzór Bożego Planu. Miało też funkcję egzystencjalną, pozwalając na paryskim bruku tej rzeszy rozbitków podjąć się aktu samorozumienia, uznania, że cierpienie emigrantów, jakkolwiek niezawinione, znajduje oparcie w Boskim zamierzeniu, że *Sapientia Aeterna* ich właśnie wybrała jako narzędzie zbawienia tej epoki, a finalnie – objawienia teleologii całej Historii. Żadne dzieło historyczne tak otchłannej perspektywy nie dawało, ba, ze swej istoty nie mogło dawać.

Pierwsze wieki historii polskiej

W kontekście prac Mickiewicza-dziejopisa (*Pierwszych wieków historii polskiej*, prelekcji lozańskich i paryskich) samo słowo „dziejopis” zyskuje wyjątkowy, osobliwy sens. Wcześniejsze teksty: *Wprowadzenie do historii*, *Wezwanie do ziomków [...]* czy *Notę o sposobie napisania historii polskiej*, można traktować jako teoretyczny lub ideowy wstęp do największych przedsięwzięć, jako przygotowania, wprawki przyszłego historiografa, który choć nie pozbawiony mesjanistycznych przekonań, w spisany obraz historii zachowa przesłanki racjonalnego wywodu, poskromi wszelkie predylekcje do mityzowania przedmiotu narracji historycznej i jej samej. Wydaje się, iż dokonano się coś zgoła przeciwnego.

Przede wszystkim trzeba podkreślić ekstrapolację refleksji historiozoficznej wyrastającej z inspiracji *Ksiąg narodu*, refleksji mesjanistycznej – na coraz większą ilość dziedzin, którymi Mickiewicz się zajmował. Następnie należy zauważyć, iż wszystkie te pola działalności pisarskiej, pedagogicznej i naukowej zaczynają się u poety-historiozofa ściśle łączyć. Zarówno historiograficzne próby, jak wywody filologiczne w Lozannie, zarówno pierwszy, jak i ostatnie wykłady w Collège de France przenika idea mesjańska, sprzęgając tak historiografię, jak filologię, folklorystykę i mitoznawstwo Mickiewicza w jeden znaczeniowy organizm, którego wszystkie części pracują na rzecz „Objawienia”. W *Historii polskiej*, w wykładach w Lozannie oraz w pierwszym i drugim kursie *Literatury słowiańskiej* ta egzegeza tekstów i dziejów prowadzona jest z dużą jeszcze samodyscypliną, wręcz

²⁶ Celnie, choć w duchu utopistycznym, ujął ten sens J. Kleiner (*Mickiewicz*. T. 2, cz. 2. Lublin 1948, s. 26): „*Księgi narodu*, z logiki nienormalnego życia polskiego wylonione jako zwycięstwo fikcji nad wrogą rzeczywistością europejską, wyrosły również organicznie z ogólnoeuropejskiego ducha epoki, co nie przeszkadzało im być tak samo protestem przeciw kulturze ówczesnej, jak były nim wystąpienia saintsimonistów”.

z subtelnością. Lecz w kursach trzecim i czwartym dochodzi do istnej efuzji to-
wianistyczno-mesjanistycznych prawd i pryncypiów: wiary, Objawienia, mesjań-
skiej misji. Jeśli XX-wieczny „pisarz historyczny” swój „dyskurs historii” sytuuje
„pomiędzy archeologią a opowieścią, w akt tworzenia włączając kategorię nar-
ratora i odbiorcy”²⁷, to Mickiewicz, kończąc czwarty kurs prelekcji, nie uprawiał
już dyskursu, lecz przyjął na siebie kerygmat Słowa Objawionego (gr.: „*kerygma*”
– przepowiadanie i treść tego, co przepowiadane), służącego mu jako typ wia-
ry-refleksji, prześwietlającej, wartościującej i resemantyzującej wszelkie fakty hi-
storii, teksty, ba, ludzi nawet: „szło Mickiewiczowi zawsze o Sprawę – emigran-
tów, Polaków, Słowian, Europejczyków. Podejmował ją w sposób duchowy – wbrew
politycznemu realizmowi [...]”²⁸. Czy tak być musiało? Przypuszczamy, że mu-
siało.

Mickiewiczowski podmiot poznawczy podjął bowiem, *implicite* istniejące
w nim od zawsze, totalnie określone zadanie poznawcze. Przecięły się, skupiły
i spłotły w jednej świadomości poznającej dwie tendencje, które mogły zaowoco-
wać właśnie postawą towianistycznego proroka. Pierwsza tendencja (dyrektywa)
miała charakter p o d m i o t o w y: nakazywała „zadawać pytania światu” na wszy-
stkich poziomach rzeczywistości – antropologicznym, ontologicznym i kosmolo-
gicznym; następnie na poziomie historycznym, historiozoficznym i teologicznym,
w końcu także estetycznym. Podmiot poznający eksplorował więc „to, co jest”,
jako – równocześnie – badacz człowieka, natury, kosmosu, jako historyk, historio-
zof i teolog lub teozof, w końcu jako estetyk, filolog, mitoznawca, etnograf; a w wy-
miarze poznawczo najbardziej satysfakcjonującym przekształcał się z historiozo-
fa w teozofa lub profetę, z teologa zaś i romantycznego kosmologa w mistyka.
Z tą podmiotową, poznawczą napastliwością wobec rzeczywistości połączyła się
u Mickiewicza p r z e d m i o t o w a tendencja (dyrektywa) wszecheksplikacji. In-
nymi słowy: podmiot mający nienasycone aspiracje poznawcze nie wyraził ich
w odniesieniu do jakiegoś zawężonego pola penetracji poznawczych, lecz prze-
glądał *sub specie* owych wszystkich aspektów rzeczywistości coraz większe jej
połącze – tak dzieje Polski stały się już w *Historii polskiej* pretekstem do eksplika-
cji wędrówki ludów europejskich z Indii; w ten sposób badania filologiczne po-
prowadziły mowę do rewelacji historio- i kosmozoficznych w prelekcjach pary-
skich. Podmiotowa wola poznania i przedmiotowe pole poznania osiągnęły tu pole
globalne. Dwie globalności czy totalności połączone symbiotycznie zwróciły się
wreszcie ku przyszłości postrzegając ją jako *terra incognita* dla „ducha”. Postula-
ty historiograficzne (podszyte mesjańsko) przeobraziły się w postulaty historiozo-
ficzne, a te rychło w mesjańsko-profetyczną wizję, ugruntowaną stanami wizyj-
nymi bądź *unio mystica*²⁹. Znamienne, iż ze spotkania tych dwóch totalności po-

²⁷ A. Czajkowska, W poszukiwaniu „przedmiotu tragicznego” historii. Pawła Jasienicy
wizja dziejów Polski. W zb.: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*. Red. H. Krukowska,
J. Ławski. Białystok 2005, s. 821.

²⁸ Kuziak, *op. cit.*, s. 304.

²⁹ Mickiewicz jednak, co sugerowano niegdyś, nie popadł w jakieś szaleństwo. Przyznaje to
także duchowny-badacz, B. Miązek (*Mickiewicz w Kole Towiańskiego. Zarys problematyki*. „Pam-
iętnik Literacki” t. 13 [Londyn 1998], s. 29): „Nawet wykład z dnia 19 marca, który był najwyraż-
niej poświęcony nauce Towiańskiego, był na wysokim poziomie, opracowany rzeczowo, wygłoszo-
ny z wielką wewnętrzną siłą”.

znawczych Mickiewicz wybrnął nie poprzez doświadczenie historio-graficznej, -zoficznej, -teozoficznej narracji, lecz przez dopuszczający swobodę narracyjną i myślową *logos* mówcy, przez oralne doświadczenie prelekcji paryskich³⁰. Lecz niemało symptomów zapowiada ten kierunek już wcześniej. *Historia polska*, zbyt lekko uznana za klęskę pisarza, była w istocie zrazu projektem historiograficznym. Cóż z tego, skoro zdradza wszelkie cechy, które powiodą Mickiewicza w inną stronę. To tekst posiadający aż dwa punkty inicjalne, które w stosunku do siebie istnieją – by jeszcze raz posłużyć się klasyczną egzegezą *Ksiąg narodu* – w figuralnym związku: „Wykład figuralny tłumaczy jedno realne, historyczne wydarzenie drugim realnym, historycznym wydarzeniem”³¹. Otóż Mickiewicz zaczyna swój wywód tak:

Z głębi Azji przed czasami Abrahama wyszło z pokolenia Jafeta plemię, które później nazwało się Sławianami. [...] Sławianie, udający się w strony dla siebie przeznaczone, wynieśli spod namiotu patriarchów odwieczne podania religijne: o Bogu stworzycielu świata, o duchu, który stawszy się złym wojnę z Bogiem toczy, o dawnym szczęściu i potędze człowieka, o jego upadku, a stąd o potrzebie błagania bóstwa ofiarami, na koniec nadzieje o lepszej przyszłości. Cały ten skarb podań złożony był w pamięci starców [...]. [s. 9]³²

Indyjska topogeneza „Sławian” nie jest niczym nadzwyczajnym, podobnie jak podział plemienia na dwie grupy o odmiennych cechach antropologicznych³³. Prawdziwie istotne okazuje się co innego: nie językowa, lecz obrazowa stylizacja introdukcji *Historii polskiej*. Język nawet „udaje” dyskurs antropologiczny. Obrazowanie wskazuje, że imaginacja dziejopisa posłużyła się toposem „exodusu”, biblijnym obrazem ludu wybranego, wędrującego do swych ziem³⁴. Jak Izraelici, tak Słowianie noszą ze sobą depozyt wiary w „Boga Stworzyciela”, który musi być dopełniony Objawieniem, przymierzem i powierzeniem misji ludowi wybranemu³⁵. Myślenie analogiczne splata się więc tutaj z myśleniem figuralnym i symboliczno-mitycznym. *Per analogiam* do *Księgi Wyjścia* – „z głębi Azji” wychodzi plemię, „które później nazwało się Sławianami”. Symboliczne wyjście przekształca się w mit fundacyjny całej społeczności Słowian. Jego dwa najistotniejsze elementy to antropologiczne zróżnicowanie, które z biegiem czasu przekształci się

³⁰ Zob. M. Sokołowski, *Tajemnica słowa. Mickiewicz wobec oralności i piśmienności*. W zb.: *Tajemnice Mickiewicza*. Red. M. Zielińska. Warszawa 1998. – A. Nawarecki, *Dlaczego przestał pisać?* W: *Maly Mickiewicz. Studia mikrologiczne*. Katowice 2003.

³¹ Stefanowska, *Historia i profecja*, s. 44.

³² Cytaty z *Historii polskiej* przytaczamy z: A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wyd. Rocznicowe. T. 7. Oprac. J. Maślanka. Lokalizujemy je podając w nawiasie numer stronicy. Podkreślenia w cytatach – J. Ł.

³³ Pomijamy w cytacie ten fragment. Zob. *Objaśnienia wydawcy*. W: jw., s. 296. Tu o dwóch typach Słowian: jasnowłosych chłopach i ciemnowłosej szlachcie. O pochodzeniu Słowian z Indii mówią teorie W. Skorochoła Majewskiego, wyłożone w dziełach *O Sławianach i ich pobratymcach* (1816) oraz *Rozkład i treść dzieła o początkach licznych narodów sławiańskich* (1818). Zob. też J. Tuczynski, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*. Warszawa 1981, s. 52–55.

³⁴ Zob. *Praktyczny słownik biblijny*. Pod red. A. Grabner-Haidera. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1994, s. 620: „Wyjście staje się głównym wydarzeniem kierowanej przez Boga historii i świadectwem, że Jahwe od początku towarzyszył swojemu ludowi, ratował go, gdy ufał on swojemu bogu”.

³⁵ Zob. o tym obszerniej: J. Ławski, *Sacrum słowiańskie Adama Mickiewicza: od „Historii polskiej” do prelekcji paryskich*. „Musica Antiqua Europae Orientalis” t. 2: *Słowiańszczyzna wobec sacrum w kulturze świata wschodniego i zachodniego*. Red. A. Bezwiński. Bydgoszcz 2003.

w podziały stanowe i narodowe, a potem w antagonizm wewnątrzsłowiański, oraz wiara w Boga-Stwórcę, którą dopełni chrześcijaństwo, a przypieczętuje i ukierunkuje mesjanistyczny kerygmat narodu polskiego w XVIII i XIX wieku. Tego już nie ma w *Historii polskiej*, lecz – jak sądzimy – miało w niej być. Przyniesienie z Indii „odwiecznych podań religijnych” prefiguruje z kolei przyjęcie chrztu przez Polskę w X wieku. Dlatego historia Słowian i Polan zaczyna się w tekście Mickiewicza po raz drugi. Napisawszy *Dzieje mityczne Słowian pod Lechami*, Mickiewicz może rozpocząć II księgę dzieła: *Królestwo polskie w rodzinie Piasta aż do podziału państwa*. Od tego momentu dzieje Europy żywo splatają się z dziejami Polski, której chrystianizacja ma sens opatrnościowy i jest zamierzona, że tak powiemy, na dłuższą skalę czasu jako specjalna misja. Niewątpliwie chrzest 966 roku był jednak w przekonaniu Mickiewicza koniecznym, nieodzownym i przygotowanym przez Opatrność momentem włączenia Polski w metahistoryczny plan dziejów:

Już od wieków dziesięciu szerzyło się po świecie chrześcijaństwo. Słowo Syna Bożego nie było nowym, po ludzku wymyślonym systematem, zastosowanym do chwilowych potrzeb i okoliczności, ale dopełniało i objaśniało wszystkie odwieczne, powszechne podania. Wszędzie od wieków wiedziano o upadku człowieka i przyszłym jego wybawieniu. [s. 43]

Quasi-religioznawczy charakter wywodu ma sekundarne znaczenie. W tym historio-graficznym dziele raz po raz – w momentach kluczowych i równie istotnych – wyblaskują historio-zoficzne i profetyczne zasady wyobrażania sobie dziejów. Jeśli „warto szukać w wykładach paryskich nie tylko ideologii mesjanistycznej, lecz także śladów własnej drogi duchowej Mickiewicza”³⁶, to w odniesieniu do *Historii polskiej* zasadne jest raczej zdanie, że warto w niej śledzić nie tylko warsztat historyka-profesjonalisty (amatora?), lecz także ślady osobistych, ale właśnie mesjanistycznych przekonań Mickiewicza o porządku dziejów.

Jeszcze jeden element poddajmy analizie. Oto w pierwszym zdaniu pojawia się informacja: „Z głębi Azji przed czasami Abrahama wyszło z pokolenia Jafeta plemię, które później nazwało się Słowianami”. W zdaniu piątym czytamy: „Sławianie, udając się w strony dla siebie przeznaczone, wynieśli spod namiotu patriarchów odwieczne podania religijne [...]” (s. 9). Zatem: wędrówka plemienia miała swą nadprzyrodzoną teleologię i z góry przeznaczony przestrzenny *topos*, czyli ziemie środkowej i wschodniej Europy. Dlaczego? Był to bowiem lud z pokolenia Jafeta, lud biblijny. Mit etnogenetyczny Polaków jest mitem biblijnym. Określa Polaków jako potomków Seta, który narodził się podług *Księgi Rodzaju* po zabójstwie Abla przez Kaina. Potomkami Seta są zaś wszyscy inni ludzie, w tym biblijny Noe. „Noe zaś, gdy był pięci set lat, zrodził Sema, Chama i Jafeta” (Rdz 5, 32). Dalej te dzieje z *Księgi Rodzaju* dobrze znamy: potop, przymierze, pijaństwo Noego, którego nagość okrywają Sem i Jafet, w konsekwencji dokonuje się przekleście Chama i błogosławieństwo Sema i Jafeta: „Niech rozszerzy Bóg Jafeta, / i niech mieszka w namiociech Semowych, / a Chanaan niech będzie niewolnikiem jego” (Rdz 9, 27)³⁷. Również namiot, spod które-

³⁶ M. Piwińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*. W: A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*. Przeł. L. Płoszewski. Wybór, wstęp, oprac. M. Piwińska. T. 1. Kraków 1997, s. 62.

³⁷ *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski. Warszawa 2000, s. 38, 43.

go plemię Słowian wynosi pierwotne wierzenia, to symboliczny obraz pierwotnego domu biblijnych Izraelitów, a także obraz pradawnej świątyni, „przenośnego sanktuarium z czasów wędrówki przez pustynię”, więc symbolicznie złączonego z exodusem³⁸.

Po cóż Mickiewiczowi w dziele historiograficznym ta biblijno-mityczna etnogeneza? Odpowiedź najprostsza brzmi: uszanował w ten sposób wielowiekową tradycję szlachty, która swe pochodzenie, ale i nierówności stanowe (szlachcic – chłop) widziała objaśnione w opowieści o trzech synach Noego³⁹. To możliwe, lecz on sam był z ducha demokratą. Jako historyk popełniał przecież także anachronizm. Wydaje się, że popełniał go świadomie. Nawiązywał do *Biblii* – tworzył więc księgę dziejów Polski, a nie kolejną książkę na ów temat. Inicjalny topos exodusu jest więc też związany z toposem genezyjskim. Poza tym wolno sugerować, iż Mickiewicz celowo wpisał się w pewną tradycję historiograficzną, charakterystyczną dla poetyki dawnych kronik. Z tym, że kroniki znane ówczesnie i najstarsze zaczynały się inaczej: *Kronika polska* Galla Anonima – od listu do „patronów”, członków episkopatu, a *Kronika polska* Wincentego Kadłubka, zawierająca też samo podanie o powstaniu narodu, od razu wprowadzała w istotę, w dialogi o historii⁴⁰. Mickiewicz – w jakim stopniu w sposób zamierzony? – przywołując Jafeta, odniósł się do tradycji grecko-bizantyjsko-ruskiej. Konsekwentnie opowiadał się po stronie *latinitas*, pochodząc jednak ze „sfery pogranicza między *Slavia Latina* i *Slavia Byzantina*”⁴¹ – chyba bez świadomej koncepcji nawiązał do wzoru dziejopisarstwa reprezentowanego raczej przez staroruską *Powieść minionych lat* niż *Kronikę* Thietmara. Właśnie kroniki bizantyjskie i wywodzące się z nich kronikarstwo ruskie „opisywały dzieje od stworzenia świata lub od Adama do wstąpienia na tron panującego cesarza”⁴². W ten sposób zaczynała się *Powieść minionych lat*, którą spożytkował w swej *Kronice polskiej, litewskiej, żmudzkiej i wszystkiej Rusi* (1582) Maciej Strykowski; korzystali z *Powieści* Stanisław Sarnicki, Bartosz Paprocki, Kasper Niesiecki, potem Adam Naruszewicz, przekładał zaś ją biskup unicki Leon Kiszka. Popularyzacji kroniki przysłużyła się publikacja 12-tomowej *Historii państwa rosyjskiego* Nikołaja Karamzina wydana w przekładzie Grzegorza Buczyńskiego w latach 1824–1830⁴³.

³⁸ Zob. *Praktyczny słownik biblijny*, s. 786–787: „W tym sanktuarium był obecny Bóg, w nim rozmawiał On z Mojżeszem przekazując przez niego ludowi swe wyrocznie. Budowa świątyni pozbawiła go dotychczasowego znaczenia”.

³⁹ Zob. J. Tazbir, *W cudzym i własnym zwierciadle*. W: *Szlaki kultury polskiej*. Warszawa 1986, s. 23: „W polskich kronikach doby renesansu (Maciej Strykowski, Marcin Bielski) często przypomniano, iż książęta są potomkami Sema, szlachta Jafeta, chłopci zaś Chama. »Nie czyni się, Chamie, Jafetem« – prawi Strykowski. Przekonania te podzielała nie tylko szlachta; również i chłopci odczytywali z *Biblii* wyrok skazujący ich na wieczne poddaństwo u szlachty”.

⁴⁰ O romantycznej „karierze” dzieła Wincentego zob. B. Kürbis, wstęp w: Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*. Przeł. i oprac. ... Wrocław 2003, s. CXV–CXXVI. Zob. też inspirujące, współczesne ujęcie „dziejów bajecznych”: J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*. Wrocław 1998, s. 7–64.

⁴¹ J. Axer, *Neolatynistyka i tożsamość narodowa – przypadek Europy Środkowowschodniej*. W zb.: *Łacina jako język elit*. Red. J. Axer. Warszawa 2004, s. 263. Zob. też esej M. Janion *Polska w Europie* („Nauka” 2004, nr 1).

⁴² H. Cichocka, *Kronikarstwo bizantyjskie*. Hasło w: *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*. Red. O. Jurewicz. Warszawa 2002, s. 289.

⁴³ Zob. F. Sielicki, wstęp w: *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*. Przeł. i oprac. ... Wrocław 2005, s. LXVI–LXX.

Znał *Powieść* także Mickiewicz. W prelekcjach paryskich omówił ją jako przykład postbizantyjskiego dziedzictwa, osądzając jej autora, za którego uważany był wówczas Nestor, wyjątkowo krytycznie: jako kompilatora i „odbicie pisarzy bizantyjskich”, co w ustach twórcy *Dziadów* było niemal inwektywą, albowiem: „Są to opowiadania ludu starego i obumierającego. Nestor ożywił tę suchość pisarzy bizantyjskich powabem prostoduszności”⁴⁴. Na tym tle „Gallus” (Gall Anonim), „Dytmar Merseburski” (Thietmar) i „Kosmas Praski” (Kosmas) to wzory historiograficzne, choć Kosmas „jest równie bezładny jak Nestor”⁴⁵.

Mickiewicz pisząc *Historię polską* znał – bezpośrednio lub pośrednio (np. poprzez lekturę Naruszewicza) – ruskie dzieło. Nie wzmiankuje go wprost, lecz wymowa opisu konstytuowania się państw słowiańskich dzięki zwycięskim najazdom wyraźnie na to wskazuje. Po kilku latach, krytykując *Powieść* Nestora, profesor-prelegent wtrąci jednak do swej opinii zdanie odnoszące się i do *Historii polskiej*: „Za wzorem pisarzy bizantyjskich poprzedził [Nestor] swą księgę rodzajem wstępu, łączącego jego kronikę z historią powszechną”⁴⁶. Owa introdukcja – tak jak pierwsze zdanie *Historii polskiej* – kilkakrotnie wpisuje Słowian w dziedzictwo Jafeta. Nie jest to nic nowego, istotne staje się tu powinowactwo stylów myślenia o dziejach oraz siła, z jaką „Jafetowy” topos się pojawia w tak odległych czasowo dziełach:

1. Po potopie trzej synowie Noego rozdzielili ziemię – Sem, Cham, Jafet. [...] Jafetowi [...] przypadły północne kraje i zachodnie [...]. W Jafetowym [...] dziale siedzą: Ruś, Czudź i wszelkie ludy: Mera, Muroma, Weś, Mordwa, Czudź Zawołocka, Permianie, Peczora, Jamianie, Jugra, Litwa, Sengalowie, Kurowie, Letgalowie, Liwowie. L a c h o w i e zaś i Prusowie, i Czudowie przytykają ku Morzu Wareskiemu. [...]

2. Sem zaś, Cham i Jafet, rozdzieliwszy ziemię i losy rzuciwszy, postanowili, aby nikt nie przekraczał działu bratniego i żył każdy w swoim dziale. [...]

3. Po zburzeniu zaś wieży [Babel] i po rozdzieleniu narodów zajęli synowie Semowi wschodnie kraje, a synowie Chamowi – kraje południowe, Jafetowi zaś zajęli zachód i kraje północne⁴⁷.

Nie trzeba cytować dalej. Lektura pierwszych kilkunastu stron dzieła Mickiewicza, owych dziesiątek imion ludów i plemion, dziesiątek nazw geograficznych, pokazuje, iż Mickiewicz miał ten sam kłopot co dawniejsi kronikarze: jak ogarnąć w narracji już nie kronikarskiej, lecz naukowo-dziejopisarskiej ogrom materiału o bardzo niepewnym statusie źródła historycznego. Topika księgi, exodusu, *genesis*, owa symboliczno-mityczna etnogeneza, wzmocniona prefigurą „objawień” przyniesionych z Indii, które dopełni figura chrztu w 966 roku – wszystko to nie tylko podnosiło splendor dziejów narodowych, ale było próbą kreowania historiografii narodowej według symbolicznego, mitycznego, historiozoficznego, mesjańskiego wzorca; podług kodu mesjanistycznych *Ksiąg narodu*. Nazwaliśmy je antyhistoriografią lub historiografią idealną, epifaniczną. Jej wyraźny wykład

⁴⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*. Oprac. J. Maślanka. Przeł. L. Płoszewski. W: *Dzieła*, t. 8 (1997), s. 146 (wykład XII).

⁴⁵ *Ibidem*, s. 162 (wykład XIII).

⁴⁶ *Ibidem*, s. 146 (wykład XII).

⁴⁷ *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, s. 3–6 (podkreśl. J. Ł.). Zob. też *ibidem*, s. 6: „Gdy bowiem Włosi naszli na Słowian naddunajskich i osiadłszy pośród nich ciemnieżyli ich, to Słowianie ci przyszedłszy siedli nad Wisłą i przezwali się Lachami, a od tych Lachów przezwali się jedni Polanami, drudzy Lachowie Lutyczami, inni – Mazowszanami, inni – Pomorzanami”.

dają introdukcje ksiąg I i II *Historii polskiej*. Po „inwokacjach” o Opatrzności autor *Dziadów* próbował pisać jak historyograf. To już jednak dla „dziejowizjonera”, jakim się stawał, nie mogło być ani interesujące, ani poznawczo odkrywcze. Wkrótce więc wrócił na szlaki profesji: w Collège de France.

Lozańskie zapowiedzi

Na drodze przemian Mickiewiczowskiego myślenia o dziejach, której punkt dojścia stanowią wykłady w Collège de France, znajdują się także prelekcje lozańskie (2 XI 1839 – 26 VI 1840). Wprawdzie odsłaniają one raczej obraz Mickiewicza-filologa, poety-hermeneuty kultury antycznej, lecz zarazem zawierają wskazówki dotyczące sposobu postrzegania przez Mickiewicza tego rodzaju uprawiania historiografii, którego wykładowca nie ceni, który wręcz odrzuca. Rzecz dotyczy Edwarda Gibbona, autora *Zmierzchu i upadku Cesarstwa Rzymskiego* (1774–1778), które to dzieło romantycy polscy studiowali najczęściej w przekładzie francuskim lub niemieckim⁴⁸. Pomijając już główną tezę Gibbona, iż chrześcijaństwo przyczyniło się do upadku Rzymu, można zauważyć bez trudu odmienną strategię pisarską Anglika: przesycenie krytycyzmem wobec źródeł, opartej na racjonalistycznym podejściu do zagadnień objawienia chrześcijańskiego, niewolnej od ironii i uszczypliwości wobec judaizmu oraz chrystianizmu. Gibbon pisał z pozycji człowieka należącego do epoki, w której wiara ulega wypaleniu; interpretował historię chrześcijaństwa i Cesarstwa w duchu protestanckim. Mistyczna, irracjonalna, wprost teozoficzna aura dwóch ostatnich kursów prelekcji paryskich była by dla Gibbona zgorszeniem urągającym pewnikom rozumu. Podważając wiarę w cuda wśród pierwszych chrześcijan, historyk angielski decydował się nawet na polemiki z luteranami i anglikanami:

Cuda pierwotnego Kościoła po uzyskaniu sankcji wieków zostały ostatnio zaatakowane w bardzo swobodnej i pomysłowej rozprawie, która, chociaż ze strony ogółu spotkała się z przyjęciem jak najbardziej przychylnym, wśród teologów zarówno naszego, jak i innych Kościołów protestanckich Europy wywołała, zdaje się, powszechne zgorszenie. Na nasze odmienne poglądy w tej sprawie znacznie bardziej od wszelkich określonych argumentów wpływają dawno w nas zakorzenione nawyki badań i rozmyślań, a zwłaszcza dowody w takiej mierze, w jakiej przyzwyczailiśmy się ich wymagać w odniesieniu do cudownych wydarzeń⁴⁹.

Sceptyczne podejście wobec wszelkiej taumaturgii badacz ilustrował obficie pismami Ojców Kościoła. Czynił to przy tym z nieukrywanym brakiem bezstronności, podważając kolejno cytowane relacje lub ironizując na ich temat. Dostrzegł to Mickiewicz, wpisując Gibbona w szeroko pojęty nurt racjonalistyczny w kulturze europejskiej. Nurt ślepo przywiązany do wzorów antycznych, antropocentrycznych, przejawiający wobec chrześcijaństwa (i ogólnie „wiary”) agresywne skłonności „demitologizacyjne” (by posłużyć się XX-wieczną terminologią Rudolfa Bultmanna)⁵⁰. Tak więc pospołu holenderski filolog Tyberiusz Hemsterhuis,

⁴⁸ O polemice Z. Krasińskiego z Gibbonem w *Irydionie* zob. J. Fiećko, *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejeździe*. Poznań 2005, s. 226–235.

⁴⁹ E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*. Przeł. Z. Kierszys. T. 2. Warszawa 1995, s. 26–27.

⁵⁰ Zob. R. Winling, *Teologia współczesna. 1915–1980*. Przeł. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków 1990, s. 45: „Myśl współczesna, uformowana przez naukę, nie może już przyj-

Edward Gibbon i Goethe spotkali się w I wykładzie Mickiewicza z przyjęciem nader chłodnym:

Ta śmieszna nienawiść do chrześcijaństwa wdarła się razem z erudycją do pracowni najznakomitszych uczonych. Rozumny i miły Hemsterhusius miał zwyczaj mawiać, że za tekst jakiegoś tam pisarza greckiego oddałby całe fury [pism] Ojców Kościoła: *emerem plaustris Patrum Ecclesiae*. Gibbon sfalszował z nienawiści do tychże Ojców wielką część swoich *Dziejów*. Na koniec Goethe odważył się powiedzieć w druku, że kult nimf, satyrów, a przede wszystkim kult Fatum, uważa za najrozumnniejszy i najodpowiedniejszy dla natury ludzkiej⁵¹.

Profesor-poeta dopatrywał się w tej pochwalie antyku przede wszystkim zgubnych „następstw moralnych”, w tym dążenia do repoganizacji Europy i w konsekwencji krwawej rewolucji francuskiej. W tym kontekście potępił wszystkie te nurty, które miały swój początek w renesansie i w powrocie do kultury łacińskiej w wydaniu antyuczynno-pogańskim: „Dla nich nie istnieją ci poeci [tj. Dante, Tasso], a co może jeszcze dziwniejsze, mało szanują Greków. Co nie jest łacińskie, nie jest ludzkie”⁵². To ostatnie zdanie wybrzmiewa tonem inwektywy. Mickiewicz wprawdzie docenił Gibbona jako odnowiciela nowożytnego myślenia historycznego, filologicznego, ale i ukazał go jako jednego z tych, którzy przyczynili się do powrotu zainteresowania greką i pismami Greków. Tym samym jednak Gibbon zepchnął znów łacinę i cały krąg kulturowy *latinitas* na drugi plan⁵³. Ta XIX-wieczna defensywa nurtu łacińskiego zmuszała Mickiewicza z kolei do jego obrony – także przed Gibbonem. Gibbon-historiograf i Gibbon-myśliciel wypadł natomiast w oczach prelegenta wyjątkowo niekorzystnie. Ujmując rzecz w największym skrócie: Mickiewicz zarzucał Gibbonowi i reprezentowanemu przez niego stylowi historiografii – po pierwsze – stronniczość, antychrześcijańskie nastawienie, zakorzenienie w racjonalistycznym i oświeceniowym stylu rozumowania; następnie niechęć do tych pisarzy łacińskich, których dla odmiany Mickiewicz zaliczał do grona „najpobożniejszych”: „Juwenka, Prudencjusza, Sydoniusza Apolinarisa”⁵⁴.

Po wtóre – autor *Ksiąg narodu* odrzucał materialistyczne podejście do dziejów, wyrażające się w apologię tyranii, despotyzm, absolutyzm. Myśliciel-racjonalista, taki jak Wolter czy Gibbon, nieodmiennie jawił się w oczach Mickiewicza jako propagator „nienawiści” do Polski, jako rusofil, projektodawca rozbiorów Rzeczypospolitej, a w końcu chwalcą tego, co Aleksander Wat nazwał znacznie później „naturą faustowską” dyktatorów:

mować obrazu świata wypracowanego przez myśl mityczną. Zadaniem teologii, świadomej tej sytuacji, jest odtąd odmitologizowanie przekazu nowotestamentowego i wydobyć z niego twierdzeń najważniejszych. [...] Wykładnia, jaką postuluje, nie jest natury kosmologicznej, lecz antropologicznej i egzystencjalnej”.

⁵¹ A. Mickiewicz, *Wykłady lozańskie*. Zrekonstruował i przeł. J. Kowalski. W: *Dziela*, t. 7, s. 168–169.

⁵² *Ibidem*, s. 169.

⁵³ Zob. studia w tomie *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej. Perspektywa polska* (Red. J. Axer. Warszawa 1995).

⁵⁴ Mickiewicz, *Wykłady lozańskie*, s. 251: „Jeżeli Bayle, Wolter i Gibbon powołują do życia w literaturze Juwenka, Prudencjusza, Sydoniusza Apolinarisa, to jedynie po to, aby odrzucić ich w zapomnieniu z brzemieniem straszliwego oskarżenia. Według historii i filozofii ubiegłego wieku poeci chrześcijańscy byli rzekomo istnymi kazicielami, istnymi niszczycielami języka łacińskiego, jakimiś dzikusami, Wandalami, najeźdźcami świata literackiego”.

Gibbon, który nie może być pomówiony o osobisty interes w tej sprawie [jak Wolter – J. L.] i z pewnością nie otrzymał podarunków od dworu rosyjskiego ani nie miał żadnych stosunków z królem pruskim, podziwia Dżyngis-chana i Tamerlana, podziwia systemat mongolski. Zachodzą związki między systemem materialistycznym a systemem urzeczywistnionym przez Mongołów, później ugruntowanym w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Według obliczeń jednego statystyka Dżyngis-chan wytepił więcej ludzi niż Rzym podczas wszystkich wojen republiki i cesarstwa, wliczając w to wojny Juliusza Cezara! I oto ten wielki niszczyciel był przedmiotem podziwu i pochwał Gibbona. Można by stąd łatwo wywnioskować, ku komu by się skłaniał Gibbon, gdyby wydawał sąd o dziejach Słowiańszczyzny⁵⁵.

Po trzecie – Mickiewicz podważał główną tezę Gibbona, którą zresztą wyostrzył i skonfrontował ze sposobem myślenia o chrześcijaństwie rozpowszechnionym w Rosji. Dostrzegał więc w *Zmierzchu i upadku Cesarstwa Rzymskiego* swoisty odwet rozumu za zniszczenie idolatrii, jakiej oddawała się kultura antyczna, w istocie traktująca panteon greckich oraz łacińskich bóstw i bogów jako rodzaj parawanu, kamuflażu, za którym rozwija się i emancypuje samodzielny rozum ludzki:

Sławny historyk Gibbon, słysząc kapucynów śpiewających nieszpory w świątyni na Kapitolu, zrozumiał po raz pierwszy dzieje upadku państwa rzymskiego; pojął, że państwo zniszczyła idea, której kapucyni byli przedstawicielami. Temu zawdzięczamy jego *Historię*. Postanowił pomścić to państwo, które dlań było ideałem racjonalizmu i mnogie tomy poświęcił walce z chrześcijaństwem. Ale nienawiść przeciwko kapucynom musiała być jeszcze głębsza w Rosji⁵⁶.

Po czwarte – Mickiewicz już w drugim kursie prelekcji wyraźnie odkrywał mesjanistyczno-spirytualistyczne fundamenty swej wizji historii. Niewątpliwie stłumił je w dużym stopniu w kursach pierwszym i drugim rygor XIX-wiecznej naukowości, obowiązującej w prestiżowym Collège de France. Wszelako raz po raz dawała o sobie znać predylekcja do ujmowania dziejów z punktu widzenia historiozofii, która w końcu przybrała kształt mistyczno-teozoficznej myśli Andrzeja Towiańskiego. Jej antywzór to historiografia oświeceniowa reprezentowana przez Gibbona, Woltera czy Hume'a jako autora 6-tomowego dzieła *History of England (1754–1762)*. Racjonalistyczną egzegezę świadectw historycznych cechuje bowiem – zdaniem Mickiewicza – indyferentyzm moralny, wrogość wobec religii, wreszcie właściwi rozumowi nieumiejętność empatycznego i intuicjonistycznego wniknięcia w duchową, moralną i opatrnościową istotę wydarzeń historycznych. Opis i wyjaśnianie właściwe historiografii oświeceniowej zostają przeciwstawione rozumieniu, przeżyciu przeszłości, a w końcu ich duchowej „deszyfracji”, odkodowaniu przesłania Boga, wiecznego Pana Dziejów, które kieruje On poprzez „księgę dziejów” do człowieka historycznego zanurzonego w rzece czasu. Historiografię wypiera zrazu historiozofia, ale ostatecznie (kursy trzeci i czwarty) staje się jasne, iż także jądrem historiozofii jest profecja i towianistyczna teozofia⁵⁷. Metahistoria chry-

⁵⁵ Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, s. 592–593. Zob. też A. Wat, *Rapsodie polityczne. Eseje*. Wstęp O. Watowa. Nota redakcyjna K. Rutkowski. Warszawa 1987.

⁵⁶ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*. Oprac. J. Maślanka. Przel. L. Płoszewski. W: *Dzieła*, t. 9 (1997), s. 108. Jest tu nawiązanie do znanych Mickiewiczowi *Pamiętników E. Gibbona*, w których w ten sposób opisał on genezę swego głównego dzieła.

⁵⁷ Surowo oceniał tę postawę Krasiński. Zob. E. Szczegłacka, *Towianizm w świetle listów Zygmunta Krasińskiego*. „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”

stianizmu oraz historiozofia i teozofia towianizmu przesłaniają i zastępują „subiektywną”, „ułamną” historiografię, tworzoną z ludzkich, a nie Boskich perspektyw. Dlatego – w konsekwencji – Mickiewicz zwalczający rusofilię intelektualistów zachodnich, takich jak Wolter, pani de Staël i Herder, może sobie pozwolić na przeciwstawienie *Historii Rosji* Karamzina (jako wzorca pozytywnego) negatywnie ocenianemu piarstwu historycznemu Anglików-racjonalistów:

Karamzin stylem swym dorównywa niezaprzeczenie Gibbonowi i Hume'owi; pod innym jednak względem góruje nad nimi: ma bowiem więcej duszy, jest prawdziwy. Gibbon, zawsze chłodny, zapala się wtedy tylko, gdy nastaje na dogmaty chrześcijańskie⁵⁸.

Aby opisać historię, trzeba zatem mieć: duszę, wrażliwość na wewnętrzną prawdę ludzi innych epok, np. na ich przekonania religijne, lecz należy też – jak Karamzin, gdy potępiał czasy Iwana Groźnego – wykształcić w sobie i aktywizować za każdym razem zmysł etyczny, czyli sumienie. Ono zaś, jak przekonywał Mickiewicz, głuchnie i milknie, gdy nad spojrzeniem moralisty zwycięża w historyku racjonalistyczny ogląd. W historiografii zachodniej widział więc już tylko racjonalistyczną dekadencję kultury, źródła odnowy dostrzegając równocześnie w słowiańskiej duszy historiopisarza-proroka.

Perypetie „utraconego”

Mickiewiczowskie wizje historiografii – rozwijane przed prelekcjami paryskimi, inauguracyjnymi zupełnie nowy kurs epistemologiczny – w istocie zapowiadały radykalny przewrót, pneumatologiczną epistemologię okresu towianistycznego i potowianistycznego. Złożyło się na to wiele przyczyn, z których najważniejszą był deklarowany już od początku maksymalizm poznawczy podmiotu. Pytał on o rzeczywistość na wszystkich znanych poziomach jej wyjaśniania, rozumienia, odkrywania, a równoległe pytania te kierował ku coraz to nowym obszarom rzeczywistości. Ku przeszłości, teraźniejszości i ku przyszłości, której egzegezę prowadzić mógł już tylko fantasta, utopista lub profeta. Aktywność poznawcza obejmowała też coraz szersze kręgi poznawcze: przeszłość Słowian eksplikowała dzieje Europy, dzieje Europy objaśniały dzieje świata, a te ostatnie proroczo wskazywały na sens jego teraźniejszego, XIX-wiecznego stanu, wreszcie zaś także na kierunek, w którym tenże świat podąży. Analogicznie: literaturoznawca stawał się ostatecznie antropologiem, religioznawcą, etnografem, filozofem, a w końcu historiozofem, prorokiem i mistykiem czy teozofem. Tak rozszerzające się coraz bardziej sfery pytań podmiotu i sfery tego, o co ów podmiot rzeczywistość zapytywał – domagały się idei regulatywnej. Do pewnego momentu pozostawał nią mesjanizm, zresztą ewoluujący i otwarty na impulsy zewnętrzne. W pewnym sensie „teraz” emigrantów objaśniał on narodową i ogólnoludzką przeszłością, ukazaną w wielkiej, genezyj-

R. XXXVIII: 2003 (Warszawa 2004), s. 80: „Wobec towianizmu zajął stanowisko ortodoksyjne, nie uznał Towiańskiego za mistrza, odrzucił fanatyzm religijny, niejasne, spekulatywne objaśnienia procesów dziejowych. Jego zdaniem prawdy historiozoficzne domagały się uzasadnień logicznych i filozoficznych”.

⁵⁸ Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, s. 343. O „etyzmie poznawczym” zob. E. Hoffmann-Piotrowska, *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*. Warszawa 2004, rozdz. *Koncepcja podmiotu poznającego i „Nieograniczona ufność w rządy Opatrzności” – wizja dziejów*.

skiej skali. Owemu „teraz” nadawał też sens w odniesieniu do zbawczej, utopijnej przyszłości, którą realizowali emigranci z Bożą pomocą i z Boskim posłannictwem (*Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*).

Projekty przeszłości do 1840 roku cechował jednak „realizm”. Dyskurs historiograficzny miał u Mickiewicza, oczywiście, cechy dyskursu patriotycznego, lecz takiego, w którym istotna jest indywidualna mikrohistoria (*Wezwanie do ziomków*) oraz narodowa makro- i metahistoria (*Księgi*)⁵⁹. Ważna pozostawała więc perspektywa subiektywna, ów filtr własnego „ja”, przez które powstaniec 1831 roku miał opowiadać wielkie wydarzenia, lecz zarazem funkcjonowała „zawieszona” nad mnogością indywidualnych mikrohistorii i opowiadań Historia Boska, mesjańska, ta, którą „z łaski Bożej” głosił prorok⁶⁰. Makrohistoria mesjanistyczna Europy i świata niejako opromieniała znaczeniem i Boskim sensem historie poszczególnych ludzi, które złączone razem tworzyły historię narodu mesjańskiego. Umożliwiała to funkcjonowanie mechanizmu nieustannego balansowania między wydarzeniem opowiadającym z człowieczej perspektywy a naddanym sensem mesjańskim, który profetycznie się objawiał. Dopuszczało więc swoisty historiograficzny realizm (*Wezwanie do ziomków*), który już jednak sygnalizował wobec dziejopisarstwa tendencje mityzacyjne, tak iż w końcu historiografię przekształciły one nie w pisaną, lecz głoszoną *ex cathedra* historię i teozofię towianistyczną. Początki owa tendencja ma w *Księgach narodu*, rozwija się w *Nocie* i *Historii polskiej*.

Jeśli w analizowanym okresie lat 1832–1840 narodziny i rozwój mesjanizmu spełniły funkcję regulatywną, to trzeba też zauważyć, iż towianistyczna epifania była tylko ukoronowaniem i ostatecznym sprzęgnięciem w jeden „system”, w jedną opcję czy jedno spojrzenie ogromnego obszaru przeszłości, którą Mickiewicz zapytywał o coraz większą ilość zagadnień. Ażeby nie ulec chaosowi (czego zapewne miał świadomość!), musiał otworzyć się poznawczo na epistemologiczny eksperyment, jakim było całkowite uwewnętrznienie wiary (pewności) w spirytualistyczny sens, symboliczny kod całego kosmosu. Tak bramy przeszłości, jak i przyszłości otwierał teraz klucz objawień towianistycznych. Oznaczało to koniec tendencji określanej przez nas jako historiograficzny realizm, który zastąpił historio- i teozoficzny irracjonalizm. Wiara wyparła eksplikacje, a nawet relacje świadków o przeszłości. Profecja zdyskwalifikowała rachuby polityczne czy przewidywanie procesów społecznych⁶¹. W kursach trzecim i czwartym prelekcji sam profesor-poeta stał się objawicielem i zarazem częścią objawionego, objawiającego się i tego, co ma zostać objawione. Czyli owej Boskiej Myśli, planu dziejów, w których każdy naród, w tym idealna wspólnota Polaków-emigrantów, dopełnia powierzona przez Stwórcę misję.

W takim kontekście istotnej przemianie uległy i podmiot, i przedmiot procesu

⁵⁹ Zob. rozważania o XIX-wiecznym dyskursie patriotycznym w pracy M. Głowińskiego o *Kryzys dyskursu patriotycznego* (w: *Skrzydła i pięta. Nowe szkice na tematy niemitologiczne*. Kraków 2004, s. 22–25).

⁶⁰ Zob. inspirującą te tezy książkę T. Wiślicza *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku* (Warszawa 2004, zwłaszcza s. 12–17, 53–59).

⁶¹ Odwołuję się – jako do punktu wyjścia własnych obserwacji – do sceptycznych tez rozprawy S. A m s t e r d a m s k i e g o *Możliwość przewidywania i przewidywanie możliwości* (w: *Nauka a porządek świata*. Warszawa 1983).

poznania przeszłości. Oczywiście – podmiot ów okazywał się teraz „istotowo”, „duchowo” tożsamy z całą niemożliwą dotychczas do ogarnięcia rzeczywistością: tak w przeszłości, jak w przyszłości. Zniesienie dualizmu podmiotowo-przedmiotowego otwierało z kolei sferę głębokiego zjednoczenia, empatycznego wniknięcia w przeszłość i profetycznego w przyszłość. Przeszłość – czyli to, co *utraczone* – była oto konstytutywną częścią tego, co podług praw Boskiego zamysłu wobec historii właśnie *teraz* się dzieje. To, co *utraczone*, okazywało się więc nie tylko częścią terażniejszości XIX-wiecznej, lecz – tu zawodzi dzisiejsza racjonalność – integralnym elementem tego, co nastąpi. „Było”, „jest” i „będzie” tworzyły przeto metahistoryczną, spirytualną Wielką Całość planu Stwórcy⁶².

Doświadczenie historyczne (lepiej: spirytualistyczno-historiozoficzne) towiańczyka niewiele jednak miało wspólnego z modnymi dwa wieki później teoriami historiograficznymi. Nawet uznana przez odbiorców i jej autora za „romantyczną” teoria historiograficzna Franka Ankersmita ukierunkowana była w istocie – gdy zmierzyć ją z myśleniem Mickiewiczowskim – antyromantycznie⁶³. Owe „ruchy odkrycia (straty) i odzyskania przeszłości (miłość), które wspólnie ustanawiają rzeczywistość doświadczenia historycznego”⁶⁴, pozostają u Ankersmita ledwie „*Sehnsucht* (by użyć najodpowiedniejszego słowa) wobec tego, co na zawsze pozostanie poza naszym zasięgiem”⁶⁵. Otóż „romantyczne” doświadczenie Mickiewicza-towiańczyka nigdy na tęsknocie się nie kończy, nie estetyzuje tęsknoty (*Sehnsucht*) przez historiograficzną narratywizację, lecz bezwzględnie włącza przeszłość w profetyczną przyszłość narodu, Europy, świata. XX-wieczna teoria zaspokaja potrzebę „wniosłości”, której podmiot tęskniący doznaje przeżywając przeszłość: „Z tego też względu zarówno świadomość historyczna, jak i samo pisarstwo historyczne zawsze pozostaną wyspami, które otacza morze wniosłości”⁶⁶. Jest to, konkluduje badacz, „w najwyższym stopniu problem niepraktyczny”⁶⁷; więcej jeszcze – dowodzi on, iż: „Z powyższych rozważań wynika, że doświadczenie historyczne oferuje nam rodzaj doświadczenia, które zerwało swoje związki z prawdą. Nie ma prawdy (lub fałszu) bez istnienia języka wyrażającego prawdę”⁶⁸. Takie postawienie problemu nie jest jednak zbieżne ani z „realistycznym”, ani z „mistycznym” odgałęzieniem Mickiewiczowskiej historio-graphii i historio-zofii, w której rzeczywistość nie dzieje się sama, a przeszłości nie przeżywa się dla siebie, dla

⁶² Problem poznania przeszłości u Mickiewicza między 1840 a 1855 r. zostanie omówiony w osobnej pracy.

⁶³ Zob. E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*. W: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Red., wstęp E. Domańska. Kraków 2004, s. 23: „Podejście Ankersmita może się także wydać mistyczne (nie w sensie religijnym, lecz w sensie podobnym do »doświadczenia wewnętrznego« Georges’a Bataille’a)”.

⁶⁴ F. Ankersmit, *Wprowadzenie do wydania polskiego*. W: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, s. 47.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 48.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*. Zob. rozważania o przeszłości i wniosłości w pracy J. Płuciennika *Figury niewyobraźalnego. Notatki z poetyki wniosłości w literaturze polskiej* (Kraków 2002, s. 105–119).

⁶⁸ *Ibidem*, s. 50. Owa „prawda” jest jednak (więcej: musi być) dostępną. W tym i Mickiewicz, i Słowacki są zgodni. Ten pierwszy zalecał jednak w *Wezwaniu do ziomek* zbieranie świadectw, gdy ten drugi deifikował moce wyobraźni jako siły przenikającej przeszłość. Zob. A. Kowalczykowa, *Słowacki*. Warszawa 1994, rozdz. *Poeta wobec historii*.

samego „przeżycia”. Rzeczywistość Mickiewicza nie tyle rozwija się według praw postępu, co odsłania swą Boską prawdę dzięki ludzkiemu czynowi i aktywności. Przy tym nie tylko jest pełna „prawd” i „fałszów”, ale są to prawdy „objawione” lub „fałsze” uczynione z podszeptów metafizycznego zła, osobowego diabła, *diabolus*, szatana dziejów, mieszającego języki i rozdzielającego ludzi i narody.

Tzw. fakt zostaje w myśleniu romantycznym poddany wielostronnej „obróbce”. Na fakty historii nie patrzy się tu bezinteresownie. Dokonawszy ich wyboru, potem werbalizacji lub unaocznienia („opowiadanie”), natychmiast dokonuje się też ich kontekstualizacji (epoka, kontynent, ludy) i upolitycznienia (tak powie sceptyk) bądź historiozofizacji. Dla Mickiewicza jest to rozpatrywanie danych z przeszłości w perspektywie przyszłości Polski. W istocie tak określone zachowania wobec „utraconego” oznaczają kreowanie przeszłości. Towarzyszy temu nieodmiennie proces wartościowania, etycznej oceny, tak widoczny już w *Księgach narodu*. „Utracone” – szczególnie ta dobrze oceniona jego część – zostaje następnie zinstrumentalizowane, użyte praktycznie. Romantyczna przeszłość ulega więc podwójnej „bellicyzacji”: staje się w wizji tego, co było, polem walki Dobra ze Złem, a także – orężem właśnie toczącej się walki o „wolność”. Jako taka – narodowa przeszłość zostaje również zegzystencjalizowana, ale nie jako Ankersmitowskie doświadczenie „niepraktyczne”, lecz jako wzniosłe doznanie najgłębszej, moralnej prawdy o przeszłości narodu i rodu ludzkiego, które podmiot doznający wzniosłości utwierdza w wierze w sens terażniejszości i tryumf w profetycznie zapowiedzianej przyszłości. Tak doświadczona przeszłość, „fakty” lub to, co „utracone”, ulega z kolei – opisaną już – epistemologicznej tendencji do wszechobjaśniania. Pojedyncze wydarzenia obrastają w coraz szersze konteksty i coraz więcej zadaje im się pytań na coraz to nowych poziomach, by w końcu postawić to fundamentalne: jaki jest „ostateczny” sens człowieka i świata, ich źródło i cel. *Genesis* i *apocalypsis* rodzaju ludzkiego i kosmosu – oto punkt dojścia.

Finalnie najdrobniejsze wydarzenie przeszłości dostępuje eschatologizacji, staje się zawsze nieprzypadkowym elementem łańcucha zdarzeń, tworzącego ów Boski plan Wielkiej Całości dziejowej, wiodącej człowieka ku zbawieniu. Gdy procesy owe ulegają zapisowi – zrazu u Mickiewicza historiograficznemu, potem historio- i teozoficznemu przekształceniu – ich porządkowanie w formę „opowiadania” podlega już specyficznym regułom procesów takich, jak mityzacja, figuralizacja, apologizacja, epopeizacja i w końcu epifanizacja przeszłości, gdy jest ona po prostu mistycznym objawieniem. Dzieje się tak i u Mickiewicza-dziejopisa (*Historia polska*), i u Mickiewicza-prelegenta i profesora (prelekcje paryskie)

Wobec nastrojającej wanitatywnie konkluzji „*tempus fugit*” i nazbyt moralistycznie wybrzmiewającej prawdy, iż „*historia magistra vitae est*”, Mickiewicz nie mógł przyjąć pasywistyczno-utopistycznej postawy. Wiedział bowiem, że nie tylko płynie czas, ale i z czasem wpływają niekiedy do morza zapomnienia całe narody. Przypominał o tym Julian Ursyn Niemcewicz w *Śpiewach historycznych*; podkreślał to Maurycy Mochnacki, tworząc projekt kultury narodu rozpoznającego „siebie w swoim jestestwie”⁶⁹. Wiedział, że istnieje taka historiografia, która

⁶⁹ Mochnackiego, podobnie jak Mickiewicza, cechował maksymalizm poznawczy. Zob. Z. Przychodniak, *Droga Maurycego Mochnackiego*. W: *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*. Poznań 2001, s. 137–138: „Rola krytyka nie ograniczała się do funkcji tłumacza

ocalając wydarzenia przeszłości, nie ocala tworzących ją kultur i społeczeństw. Najpiękniej może jej sens wyraziła Anna Komnena (1083–1153), córka bizantyjskiego cesarza Aleksego I Komnena (1048–1118), w inwokacji słynnej *Aleksjady*:

Czas płynie bez przerwy wartkim prądem, zagarnia i unosi ze sobą do otchłani zapomnienia wszystko, co się dzieje, zarówno zdarzenia blahe, niewarte uwagi, jak i wielkie, godne pamięci. Sprawia on, iż rzeczy ukryte stają się – według słów znanej tragedii – jawne, zakrywa natomiast to, co było widoczne. Lecz nauka historii jest tamą silniejszą od potoku czasu. Stawia ona poniekąd zapórę czasowi, któremu oprzeć się niepodobna. Wszystkie zdarzenia, jakie tylko może uchwycić, zatrzymuje i nie pozwala, by ześliznęły się w przepaść zapomnienia⁷⁰.

Ta introdukcja dzieła wciąż głębią myśli i pięknem frazy oddziałuje na czytelnika, ale... zniknęło przecież Bizancjum. Mickiewicz konsekwentnie więc zmierzzał ku takiej wizji dziejów, która nie tyle powstrzymywałaby czas, ów czas wszystko pożerający: *tempus devorans*, lecz zapewniała spoistość aspektów czasu („było”, „jest”, „będzie”...) w kontekście wszecheksplikującej idei, „prawdy”. Tą okazał się towianizm, „ideał czasów nowożytnych”, owa historiofania, która zastąpiła historiografię:

Jeden jest tylko środek przewyciężenia przeszłości, a to stawić przeciw niej terazniejszość równie prawdziwą, a razem potężniejszą i świetniejszą: ideał pierwotnych czasów Kościoła i ideał wieków średnich zastąpić ideałem czasów nowożytnych.

Podnosić ludzi ku Bogu, wpajać w nich uczucie wielkich rzeczy, porywać ich do wielkich i wzniosłych czynów, to jedyny sposób pracowania dla szczęścia ludów i rodzin; słowem, to przygotowywać je do tego, by znalazły i uznały ów I d e a ł⁷¹.

Istnieje więc wprawdzie wspaniałe dzieło historiograficzne Anny Komneny, opowiadające o jednej ze wspanialszych epok Cesarstwa Wschodniego, lecz – nie istnieją państwo i społeczeństwo, które wydały kronikarkę. I odwrotnie – towianizm nie stał się polskim ideałem nowożytnym, lecz trwają w historii wspólnota i państwo, które wydały Mickiewicza-dziejopisa, historiozofa i natchnionego kreatora znaczeń Historii. Niebłahy to powód do zadumy i zdziwienia.

FROM HISTORIOGRAPHY TO HISTORIOSOPHY.
MICKIEWICZ'S REFLECTIONS ON METHODS OF KNOWING THE PAST
(1832–1840)

By analyzing Mickiewicz's original attempts to develop his historiographical ideas (*The Books of the Polish Nation and of the Polish Pilgrimage* (*Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*), *The First Centuries of Polish History* (*Pierwsze wieki historii polskiej*), his Lausanne lectures and Paris lectures), the author of this paper shows how the poet's views evolved during the years 1832–1840: from his fascination with the rationalistic view of historical processes (*i.e.* with Enlightenment inspirations) to his messianic, mythical, mystical and theosophical conception of them, shaped under the influence of Andrzej Towiański's theosophical doctrine, during the period when he was

historii. Jest niezbędnym ogniwem w procesie »uznania się narodu w swoim jestestwie«; więc jeśli poezja jest konieczną formą ekspresji świadomości, to z perspektywy schellingiańskiej filozofii natury krytyka jest świadomością świadomości, jaźnią jaźni”.

⁷⁰ Anna Komnena, *Aleksjada*. Przeł., wstęp, przypisy O. Jurewicz. T. 1. Wrocław 2005, s. 3.

⁷¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*. Oprac. J. Maślanka. Przeł. L. Płoszewski. W: *Dzieła*, t. 11 (1998), s. 160.

Professor of Slavonic Literatures at the Collège de France. The analysis reveals the process by which two historiographical tendencies overlap and interact in Mickiewicz's texts: the "realistic" and the "messianic". The latter leads to a transformation of his historiographic interpretation of historical phenomena into a vision characteristic of a messianic philosophy of history. Moreover, under the influence of messianism, a reinterpretation takes place in Mickiewicz's approach to the question "what is an historical narrative?" According to the realistic conception, it was the "narrating" of events which had taken place in a defined time and place, their treatment in chronological order, and with reference to the criterion of truth. In the historiosophic conception, on the other hand, the historiographic narration undergoes a metamorphosis and becomes a narrative whose aim is above all to grasp the "spiritual essence" of the historical process created both by man and by Providence.