

Teksty Drugie 2006, 1-2, s. 172-180



„Platonizm Mickiewicza”

Maria Kalinowska

„Platonizm Mickiewicza”

Platonizm polskich romantyków należy do tych fascynujących zagadnień z zakresu recepcji dziedzictwa antycznego, które wymagają ponownego i pełnego opracowania, uwzględniającego współczesny stan badań nad romantyzmem. Zadanie to bardzo trudne. Przede wszystkim ze względu na szerokie, różnorodne i fundamentalne występowanie wątków, motywów i inspiracji platońskich w literaturze, sztuce i myśli tego okresu: od wczesnego romantyzmu po twórczość mistyczną Słowackiego, od podstaw estetycznych kierunku do kwestii religijnych i aksjologicznych, od romantycznej recepcji mitów ożywianych przez Platona do struktur dialogicznych w pismach Norwida i Słowackiego, od mitu osoby Platona do funkcji postaci Sokratesa... Drugą trudnością, którą napotyka badacz, wchodząc w obszar tak zasadniczej dla europejskiej kultury problematyki jest konieczność wyraźnego sprecyzowania przedmiotu refleksji, skoncentrowania badań wokół ściśle określonego ośrodka problemowego. Nie jest to więc zadanie łatwe, wymaga od badacza różnorodnych kompetencji, zmusza do precyzji, ale i szerokości ujęcia, do jasnych i zdecydowanych wyborów metodologicznych, a równocześnie otwarcia na wieloaspektowość i rozległość zagadnienia.

Praca Moniki Rudaś-Grodzkiej¹ dotyczy, jak informuje tytuł, motywów platońskich w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim (na marginesie: czy to powrót w badaniach romantycznych do formuły „życie i twórczość”? I druga uwaga: co właściwie oznacza kategoria „motywu” w od-

^{1/} M. Rudaś-Grodzka „*Sprawić, aby idee śpiewały*”. *Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 2003.

niesieniu do kategorii „życia”?). Autorka w pracy swej przyjęła bardzo szeroką koncepcję zarówno platonizmu, jak i platonizmu Mickiewicza. Platonizm – za Lovejoyem – definiuje nie jako zamknięty system filozoficzny, ale raczej jako zbiór rozproszonych, często wykluczających się idei, natomiast platonizm Mickiewicza określa „jako pewien sposób odczuwania i przeżywania świata, a więc rodzaj poetyckiej wrażliwości oraz intelektualnej i duchowej postawy pisarza” (s. 9). Konsekwencje przyjęcia takich – szerokich – perspektyw badawczych są bardzo zasadnicze dla pracy: coś w sensie poznawczym zyskujemy, równocześnie tracąc z pola widzenia niektóre z bardziej szczegółowych zagadnień.

Rozdział pierwszy dotyczy platonizmu – i jak pisze autorka, zresztą dość niejasno – jego mitów w okresie neohellenizmu (na marginesie pojawia się pytanie, czy nie lepiej używać w odniesieniu do „neohellenizmu” pojęcia kierunku czy tendencji?). Monika Rudaś-Grodzka omawia europejskie konteksty platonizmu Mickiewicza. Jej wywód koncentruje się wokół historycznie sytuowanego, ale i projektowanego na pytania dotyczące twórczości Mickiewicza problemu systemowości i jednorodności myśli Platona, czyli wokół opozycji: antynomiczna i pełna sprzeczności wizja świata a systemowość myśli Platona. Ważne miejsce w rozważaniach autorki pełni też opozycja: „arystotelizm *contra* platonizm” (s. 18). Bardzo interesująco zarysowuje Rudaś-Grodzka paradoksalność myśli Platona, wielokierunkowość filozoficznych i kulturowych inspiracji czerpanych w tradycji europejskiej z jego dzieł, inspiracji związanych z przemianami sposobów rozumienia myśli filozofa.

Autorka koncentruje w tym rozdziale swą uwagę na „odrodzeniu”, jak pisze, zainteresowania Platonem na przełomie XVIII i XIX wieku. Platonizm rozpatrywany w tym porządku staje się – zdaniem Rudaś-Grodzkiej – jedną z podstawowych przesłanek tzw. „greckiego odrodzenia”, czynnikiem budującym neohellenizm przełomu wieków. Wywody autorki są jeszcze jednym potwierdzeniem, że romantyzm nie powstał w opozycji do tradycji greckiej, ale niejako wyrasta z reinterpretacji tej tradycji. I choć w książce myśl ta nie została sformułowana wprost, to rozważania Rudaś-Grodzkiej ukazują romantyków jako prawdziwych hermeneutów kultury antycznej, odkrywających jej rzeczywiste bogactwo i sens, jej prawdziwe, zagubione przez nowożytnych klasyków oblicze. Powracający, na nowo odkrywany platonizm staje się w porządku rozważań autorki niejako najważniejszym pośrednikiem między odkrywaną kulturą grecką a romantyzmem. Ten kierunek myślenia dokumentują i potwierdzają wszystkie rozdziały pracy, ugruntowując i poszerzając naszą wiedzę o antyku romantyków.

Podkreślana przez autorkę „paradoksalność” myśli i postawy Platona staje się podstawą do odsłaniania specyfiki platonizmu Mickiewicza, polegającego (taka optyka dominuje zwłaszcza we wstępnych rozważaniach) na skierowaniu jego twórczości: 1) przeciwko wszelkiej systemowości, 2) ku bardzo szeroko rozumianemu entuzjazmowi jako postawie estetycznej i moralnej. Formułując trafne i interesujące tezy, badaczka nie uniknęła niebezpieczeństw związanych z przyjęciem tak wszechstronnego rozumienia platonizmu. W świetle sformułowanych przez Ru-

daś-Grodzką założenia posługiwanie się w badaniach nad Mickiewiczem szeroką koncepcją platonizmu wydaje się trafne, pozwala uchwycić wieloaspektowość zagadnienia, jednak – zwłaszcza z tego powodu – wymaga szczególnej ostrożności i dyscypliny metodologicznej. Nie może znaczyć wszystkiego, bo przestaje być funkcjonalną kategorią w badaniach literackich. Rozdział pierwszy, zakreślający ramy rozważań autorki, nie jest wolny od ogólnikowych i nieprecyzyjnych ujęć, niejasnego stosowania kategorii badawczych („nurt światowości w XIX wieku zapoczątkowany przez Winckelmanna”, s. 22), „przeskoków” myślowych, zaburzenia porządku historycznego... Kilka przykładów: autorka raz po raz porzuca historyczny porządek wyводу i, można powiedzieć, wolno jej to czynić, jednak charakteryzuje przemiany światopoglądowe młodego Mickiewicza przykładami z prelekcji paryskich, nie zachowując proporcji między porządkiem syntetycznego (całościowego, ponad przemianami) ujęcia myśli poety, a jej ujęciem w historycznym i biograficznym rozwoju. Na marginesie dodajmy, że fragmenty, w których autorka przywołuje wypowiedzi Mickiewicza z prelekcji paryskich, należą do najciekawszych partii rozprawy, ale prawie nie są zinterpretowane i zaburzają przyjęty porządek rozważań. Celnie dobrane, pokazują dynamikę myśli i przemian duchowych Mickiewicza, odsłaniają autentyczne perspektywy dalszych badań nad interesującym autorkę tematem.

W rozdziale drugim i trzecim Rudaś-Grodzka zarysowuje tło dla platonizmu Mickiewicza: koncentrując się na środowisku uniwersyteckim (profesorowie – Grodek i Borowski) i przyjacielskim (Jeżowski) poety, ukazuje, jak silne i wielostronne były inspiracje platońskie w kręgu młodego Mickiewicza. Przedstawia „uwielbienie Grodka dla Platona” (s. 71) oraz wątki platońskie w pracach Borowskiego, zapośredniczone przez myśl Herdera. Grodek w ujęciu Rudaś-Grodzkiej to „uwielbiany profesor” (na marginesie jednak dodajmy, że relacje: Grodek – Mickiewicz i filomaci nie były tak całkiem idealne i pozbawione napięć). Grodek zatem w tej optyce to ktoś, kto zaważył na obliczu duchowym i intelektualnym pokolenia Mickiewiczowskiego, kto niemal stał się prawodawcą nowego, romantycznego ruchu, jeżeli zgodzić się z tezą autorki – nieformułowaną wprost, ale niejako sugerowaną w całym wywodzie myślowym – że pokoleniowa fascynacja Platonem miała niejako wymiar prekursorski wobec romantyzmu, a przełamując skostniałe wyobrażenia o antyku greckim, uitorowała drogę romantyzmowi. To oczywiście zbyt daleko idący wniosek i autorka pokazuje jednak wyraźnie ograniczenia postawy Grodka. Pozostaje natomiast problem tak szerokiego ujęcia platonizmu i płynących z niego inspiracji: może zbyt często staje się on w wywodach Rudaś-Grodzkiej (zwłaszcza w pierwszej części książki) właściwie synonimem romantyzmu, nowych, wczesnoromantycznych tendencji, z ich dążeniem do ideału, wizją przyjaźni, miłości, godności jednostki... Może zresztą praca bardziej niż o platonizmie traktuje o wpływie kultury niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku na środowisko intelektualne Wilna czasów młodego Mickiewicza? O zapośredniczeniu myśli Platona w tej formacji pokoleniowej i intelektualnej przez kulturę niemiecką?

Z całą pewnością zamysłem autorki było pokazanie różnorodnego oblicza tendencji mieszczących się w kręgu inspiracji Platonem, różnych wymiarów platonizmu Mickiewiczowskiego kręgu przyjacielskiego i jego formacji pokoleniowej: od oblicza *stricte* intelektualnego, przez obyczajowe i społeczne do poetyckiego i duchowego, w wymiarze indywidualnego losu nie tylko Mickiewicza, ale i poszczególnych jego przyjaciół i w aspekcie dziejów grupy pokoleniowej. Taki zamiar z pewnością powiódł się i jego bardzo interesującą realizację widzimy zwłaszcza w części pierwszej książki, gdzie po rozdziałach wstępnych znajdujemy „przybliżenia” omawianej problematyki, ukazujące losy filomatów: Józefa Jeżowskiego i Tomasza Zana jako „przywódcy” młodzieży. Rozdział trzeci części pierwszej stanowi prezentację dorobku jednego z najbliższych wileńskich przyjaciół Mickiewicza – Jeżowskiego, w zakresie *stricte* naukowych prac o Platonie, ze szczególnym uwzględnieniem wypracowanego przez Schleiermachera modelu hermeneutyki w jego pracach dotyczących Platona, bardzo wysoko cenionych przez Jeżowskiego. Rozdział ten, jak i zresztą następne, poświęcone filomackiemu państwu młodych (także w aspekcie obyczajowym) i losom Zana, traktują nie tylko o sferze intelektualnej; stanowią próbę ukazania indywidualnego wymiaru losu formacji Mickiewiczowskiej, niejako dotkniętej platońską tęsknotą do ideału, czy też pamięcią o innej, wyższej rzeczywistości, i tragicznie zderzonej z małością czy okrucieństwem realnego, historycznego bytu... Autorka zresztą stara się nie ekspozować politycznego wymiaru klęski (czy może raczej dramatycznie przełamanej biografii?) pokolenia, akcentując raczej uniwersalność losu tych, którzy w młodości dotknęli sfery ideału...

Część druga książki zawiera analizy konkretnych utworów młodego Mickiewicza: *Ody do młodości*, *Dziadów* wileńsko-kowieńskich oraz wiersza *Do Joachima Lewewela*. Warto zadać pytanie, czemu służy w tych analizach odślanianie kontekstu platońskiego wczesnej twórczości Mickiewicza? W jaki sposób platonizm (zresztą nie po raz pierwszy w literaturze przedmiotu) pojawiający się jako kontekst interpretacyjny dla okresu wileńsko-kowieńskiego zmienia czy pogłębia nasze rozumienie tej twórczości? Czego dowiadujemy się o niej, wydobywając wątki platońskie, czy może – wątki platońskie zapośredniczone przez kulturę niemiecką?

Rozdział pierwszy drugiej części książki to analiza *Ody do młodości* jako platońskiego lotu ku idei – taką dominantę interpretacyjną wypukła autorka w tytule rozdziału. Punkt wyjścia stanowi – jak zresztą we wszystkich partiach pracy – biografia Mickiewicza, tu zaś kryzys duchowy, w jakim znalazł się poeta w roku 1820, kryzys zamknięty przez Rudaś-Grodzką w dość skomplikowanej tezie: „Atakował [Mickiewicz] ideały filomatów, pragnąc je zarazem wybronić i w ten sposób ocalić” (s. 176). Szeroka formuła platonizmu służy więc autorce i do pokazania krystalizowania się ideałów społeczności filomackiej, i do ukazania własnej, osobnej drogi poety, i do ujawnienia dróg Mickiewiczowskiej rewizji filomackich ideałów. W rozdziale tym Rudaś-Grodzka podejmuje próbę przywrócenia sensu czy nadania znaczenia zagubionej – jej zdaniem – w dotychczasowych interpretacjach *Ody*... „sferze mitycznej” wiersza oraz „związanego z nią metafizycznego przesła-

nia” (s. 178). Stosunek Mickiewicza do filozofii idealistycznej i do Schillera staje się, jak uważa Rudaś-Grodzka, punktem, w którym drogi Mickiewicza i filomatów się rozchodzą:

Świat, w jakim znalazł się Mickiewicz dzięki Schillerowi, choć zamknięty dla większości filomatów, stał się dla naszego poety objawieniem innej rzeczywistości, którą można odkryć tylko w nagłym wspomnieniu lub entuzjastycznym poetyckim wzlocie. (s.183)

Niestety, rozwijając ten wątek i jego aspekt historyczny, znów posługuje się autorka cytatami z prelekcji paryskich. Tworzą one, jak już wspomniałam, paradoksalnie fascynujący kontekst dla analiz wczesnej twórczości Mickiewicza, niemieszczący się jednak w porządku wyводу autorki, która nie znalazła dla nich formuły interpretacyjnej.

W istocie cała analiza prezentowana w omawianym tu rozdziale zmierza do ukazania *Ody do młodości* jako w i z j i, jako utworu inspirowanego nie tylko platonizmem, ale szerzej – wiedzą o misteriach eleuzyńskich i orfickich, do których nawiązania świadczące o przekraczaniu śmierci, znajduje autorka w *Odzie* rozumianej jako właśnie jedna spośród licznych Mickiewiczowskich wizji poetyckich. Dużo uwagi poświęca badaczka zagadnieniu formy *Ody*, jej tajemniczej, poruszającej sile poetyckiej, nadającej utworowi wymiar metafizyczny, a także mitowi Heraklesa i Hebe oraz szerszym kwestiom etyki sokratejskiej. Z całą pewnością jest to propozycja interesująca, świadcząca o kompetencjach filozoficznych i klasycznych autorki, otwierająca pewne nowe drogi interpretacyjne (sugestywna zwłaszcza w całościowym traktowaniu utworu jako wizji), jednak wydaje się nie do końca „dopowiedziana” i metodologicznie – wbrew pozorom – niezbyt spójna i wyrazista.

Otóż po pierwsze, nie wszystko tu przekonuje, zwłaszcza kruche są podstawy do analogii z misteriami orfickimi i eleuzyjskimi: bardzo interesująca jest ta teza, bardzo ciekawie współbrzmiałaby z europejskimi przejawami romantycznej recepcji antyku greckiego, jednak teza ta nie przekonuje. Zbyt mało dostarczyła Rudaś-Grodzka dowodów lekturowych, śladów takiego uruchomienia wiedzy o antycznych misteriach w samym tekście Mickiewicza. To samo dotyczy tak szeroko tu omawianej postaci Hebe. Można zresztą pokusić się o szerszą uwagę na marginesie książki Rudaś-Grodzkiej: szkoda, że jej autorka „nie jest bliżej” analizowanych tekstów, że często w swoich rozważaniach zdaje się zapominać o stałej – ważnej dla każdego badacza literatury – konieczności weryfikowania swoich tez interpretacyjnych. Tekst poetycki arcydzieł – pozwalam sobie przypomnieć prawdę oczywistą i aż banalną – jest bogatszy od wszelkich formuł interpretacyjnych i tez historii idei. Wracając do wątku polemiki z metodologicznymi podstawami omawianego rozdziału (choć dotyczy ona także innych partii pracy), trzeba dodać, że autorka często nie może znaleźć „właściwej miary” interpretacyjnej w przywoływanych kontekstach. Trochę też tak traktuje czytelnika – a i słowa Mickiewicza – jak Szczęsny Kossakowski (z dramatu Słowackiego) sam siebie: czasem wydaje mu się, że jest zbyt mały, czasami, że zbyt wielki. Na przykład wprowadza nagle

wielkie, zasadnicze uogólnienie na temat poezji w ogóle, czy rozumienia mitu, religii lub twórczości Mickiewicza, a pomija zagadnienia szczegółowe, czy na przykład te kwestie, które w świetle powyższych, ogólnych stwierdzeń domagałyby się uściślenia. Przykładów można podać wiele, przywołam tylko jeden, charakterystyczny. Na stronie 199 autorka formułuje sąd, że „uzasadnieniem dla kruchej egzystencji człowieka jest – wymykająca się wszelkiemu racjonalnemu myśleniu rzeczywistość mityczna” i tu powołuje się na bardzo podstawowe prace Cassirera, prace elementarne dla wiedzy o wszelkim micie; powołuje się na nie jakby bez wycucia, jaka to rzeczywistość mitu jest przywoływana w *Odzie*, z jakim szczególnym użyciem mitu spotykamy się w analizowanym tekście Mickiewicza. To tylko jeden z wielu przykładów (w podobny sposób funkcjonują w pracy nazwiska Huizinga, Paula Valéry czy chyba również Patera), częstych zwłaszcza w tej partii książki. Wydaje się poza tym, że autorka w swoich analizach zbyt często (zdarzało się to zresztą dawnym filologom, szczególnie klasycznym, piszącym o romantykach) zamyka tekst w siatce podobieństw, analogii, aluzji, nie koncentrując się na dramaturgii tych analogii. Tymczasem, jak sądzę, najważniejsze w tego typu pracach komparatystycznych jest p r z e k r o c z e n i e tego kręgu analogii: trzeba wyjść poza tę siatkę, w którą „złapany” jest analizowany tekst, i pokazać jego indywidualne życie. Najciekawsze z tej perspektywy fragmenty pracy to te, w których Mickiewicz nie pozwala autorce pracy na taką pewność badawczą. Są to partie o *Dziadach*, gdzie najlepiej udało się pokazać indywidualne, niepowtarzalne życie tekstu, i – paradoksalnie – w których Rudaś-Grodzka przywołuje słowa z prelekcji paryskich. W tych odwołaniach widzimy dynamikę inspiracji platońskich w twórczości i myśli Mickiewicza, dynamikę – powtarzam – nie do końca zinterretowaną.

Rozdział drugi trzeciej części książki dotyczy platońskich aspektów miłości romantycznej w *Dziadach* wileńsko-kowieńskich. Punkt wyjścia rozważań autorki jest i tym razem biograficzny, choć lektura tego rozdziału pozostawia pewien niedosyt: zwłaszcza rażą – przynajmniej piszącą tę recenzję – zbyt psychologizujące dywagacje we fragmencie analizującym stan ducha Mickiewicza w Kownie; przykładowo:

Nieuchwytny smutek dręczący Mickiewicza – przechodzący w „parokszizmy” – towarzyszył wrażeniu, że istnieniu zawsze towarzyszy ból. Jednakże owego cierpienia nie spowodowały trudy egzystencji, ale tęsknota za czymś nieuchwytnym. W świetle mitu platońskiego mamy tu w istocie stan, w którym dusza poety zaczynała przypominać sobie, czego doznała i widziała na skraju nieba. (s. 225)

Bardzo jest trudno znaleźć stosowny język, który połączyłby subtelne tkanki: uczuć, poezji i mitu. Gdy autorka niemal dosłownie zastosowała mit opowiedziany przez Sokratesa o pokrywaniu się duszy piórami do opisu sytuacji uczuciowej i duchowej Mickiewicza, to efekt jest niekiedy dość groteskowy:

Mickiewicz, kiedy odczuł, że jego „pierzająca się” dusza gotowa jest zerwać się do lotu, natychmiast popadł w konflikt z samym sobą i z otoczeniem, narażając się na publiczne oskarżenie o zwykle szaleństwo... (s. 226)

Był to czas, kiedy dusza młodego poety z powodu „pierzenia” stała się obolałą i drażniło ją wszystko. (s. 228).

Bałabym się tak bezpośrednich analogii.

W następnych partiach rozdziału daje badaczka ogólną charakterystykę miłości romantycznej i jej związków z platonizmem (miłość „jako boski poryw i natchnienie duszy”, s. 224), by przejść do porównania miłości w utworach Platona i we wczesnych *Dziadach* Mickiewicza. Wychodząc od słusznego spostrzeżenia o wielu obliczach miłości w tym utworze, tworzących „mieniącą się konstelację” (s. 238), dużo uwagi poświęca tej wersji mitu androgynicznego, który uaktualnia Mickiewicz w *Dziadach*, zwłaszcza specyfice tej aktualizacji i odmienności od wersji Platona. Ta część pracy jest bardzo klarowna, metodologicznie i intelektualnie spójna, zawiera cenne analizy zarówno samego tekstu Mickiewicza, jak i jego kontekstów kulturowych (m.in. ciekawa analiza motywu związku miłości ze śmiercią oraz motywu śmierci przez pocałunek). I w tym też rozdziale, jak w poprzednich, powraca motyw przekraczania granic człowieczeństwa, czy raczej – za kulturą niemiecką – „przeistaczania ludzkiego sposobu bycia w boski los” (s. 201); (u Schillera – pisze autorka – „cały heroiczny trud oraz wysiłek człowieka kończy się zdobyciem przez niego boskości”, s. 201). Taki kierunek interpretacji wyraźnie zmierza w stronę ujawnienia związku formacji duchowej młodego Mickiewicza z tą interpretacją platonizmu i szerzej – z tym sposobem przyswojenia dziedzictwa greckiego, który znamieny jest dla kultury osiemnastowiecznych, zwłaszcza schillerowskich Niemiec. Autorka pisze: „Miłość androgyniczna, wzajemne odnalezienie się poszukujących połówek, stanowi metafizyczną podstawę dla dramatu Gustawa” (s. 250), a jego „miłosną egzaltację” odczytuje „jako apokryf o boskości człowieka, osiągniętej poprzez sakralizację ludzkiej miłości i boskiej zazdrości” (s. 250). To bardzo zastanawiający zabieg interpretacyjny: autorka zdaje się w ogóle pomijać kontekst kultury chrześcijańskiej, w jaki dramat ten się wpisuje, jakby Mickiewicz żył w jakimś wyłączonym obszarze swoistego neopoganizmu (nawet odczytywanie metaforyczne drogi Gustawa jako stylizowanej na pasję chrześcijańską – s. 251 – raczej potwierdza tę tendencję, niż jej zaprzecza). Dramat Gustawa jest przecież jednak wpisany w przestrzeń wielokulturową, wieloreligijną i nie wiem, czy można tak go z niej wyabstrahować, jak czyni to autorka. Z drugiej jednak strony, dzięki takim zabiegom Rudaś-Grodzka osiąga pewną jasność i klarowność tezy badawczej, szkoda, że nie dopowiedzianą do końca. Rozważania kończy następującym spostrzeżeniem o Gustawie, który stał się płaskim cieniem podobnym płaskorzeźbom nagrobnym: „Gustaw z woli boskiej za uczynienie z ziemi nieba stał się upiorem – płaskim cieniem, przypominającym płaskorzeźby grobowe” (s. 255). Nie wiem, czy stał się płaskim cieniem, a zwłaszcza, czy jest tylko upiorem? Chyba jednak całej metaforyczności i symboliczności jego istnienia nie da się sprowadzić do bytu „upiora”? Stał się płaskim cieniem? A ta intensywność istnienia, a ten ogień, którym pała? Czy przypomina płaskorzeźby grobowe? Raczej staje się znakiem pełnego życiodajnej siły poszukiwania nowego istnienia,

zwielokrotniania sił życiowych, przez wielką duchową, bezkompromisową przemianę.

Niektóre z tych wątpliwości usuwają dalsze rozważania o *Dziadach* wileńsko-kowieńskich, skoncentrowane tym razem wokół zagadnienia wyobraźni. Po ogólnej, rzetelnej charakterystyce romantycznej koncepcji wyobraźni, przechodzi autorka do opisu wyobraźni jako kategorii estetycznej w pismach teoretycznych Mickiewicza, przy czym wciąż w centrum jej zainteresowania pozostają inspiracje platońskie w romantycznym – i Mickiewiczowskim – myśleniu o wyobraźni. Wyróżnia kilka rodzajów wyobraźni w twórczości Mickiewicza, za najważniejszą zaś uważa wyobraźnię twórczą poetycką boskiego pochodzenia (s. 275). Koncentruje swą uwagę m.in. na „upiorowatej” egzystencji Gustawa; stara się opisać „tajemnicze podwójne istnienie upiora [Gustawa] [...] dzięki fenomenowi wyobraźni” (s. 279). Tu ciekawie przeprowadza analogię z *Fedonem*: „upiór Gustawa” to dla autorki „zmysłowy dowód na istnienie nieśmiertelnej duszy” (s. 282). Otrzymujemy zatem w tym rozdziale opis „fantasmagorycznej struktury” (s. 283) IV części *Dziadów*, w której bardzo dobrze uruchomione zostały pojęcia „pamięci” i „wyobraźni” (zwłaszcza różnych postaci wyobraźni romantycznej, m.in. wyobraźni miłosnej czy najniższej według romantycznej kwalifikacji – fantazji). „Dla upiora – pisze Rudaś-Grodzka – wyobraźnia zamienia się w źródło energii duchowej” (s. 284). Chyba w tym rozdziale autorka jest najbliżej słowa poety, najlepiej udaje się jej sfunkcjonalizować idee platońskie w obszarze świata poetyckiego Mickiewicza. I choć nie wszystkie sądy o Gustawie przekonują piszącą te słowa, są to jednak analizy bardzo dobrze udokumentowane, spójne, wyraziste, w interesujący sposób dialogują z tajemniczymi słowami filomaty, które przywołuje autorka i które stanowią może swoiste motto do jej rozważań:

Najważniejsze pojęcie w tym wierszu [w *Odzie*] Malewski rozumiał inaczej niż Mickiewicz: „«świat ducha» nie jest to *Geisterwelt*, bo dotąd «duch» nic nie ma Platońskiego, owszem zawsze jest upiorowaty. Będziesz jednak często wyrazu tego potrzebował i nie wątpię, że go z ziemi wydrzesz”. (s. 181)

Książkę kończy rozdział stanowiący analizę rzadko omawianego przez historyków literatury wiersza *Do Joachima Lelewela* (na marginesie dodajmy, że bardzo brak w pracy obszerniejszego i sproblematyzowanego omówienia literatury przedmiotu dotyczącej poszczególnych omawianych tekstów i zagadnień, zwłaszcza wtedy, gdy jest ona obszerniejsza, niż zdaje się to autorka sugerować). W przekonującej, rzetelnej analizie, zestawiającej wizje historii Lelewela i Mickiewicza, również pojawia się wątek zależności od kultury niemieckiej – tu jako ważny pośrednik między platonizmem a Mickiewiczem pojawia się z kolei Herder. Swoje rozważania autorka kończy interpretacją słów Mickiewicza o „Platonicznych miastach”, traktowanych dość symbolicznie. Zabrakło w pracy podsumowania, zamknięcia, ważnego nie tylko ze względu na kwestie kompozycyjne, ale posiadającego przede wszystkim wymiar intelektualny. Czy miały to być wnioski o neopoganizmie i idei człowieczeństwa uzurpatorsko przechwytyjącego boskość, przeni-

Roztrząsania i rozbiory

kających do środowiska wileńskiego wraz z przyswojonym przez kulturę niemiecką platonizmem? Czy przeciwnie, byłby to platonizm prowadzący do głębokiej, chrześcijańskiej religijności, mającej swoje greckie korzenie? Odpowiedzi nie znajdujemy. Może ta odpowiedź jest w tych fragmentach prelekcji paryskich, które autorka przywołuje w pracy, we fragmentach, które ją niepokoją, a które nie mieszczą się w przyjętym porządku rozprawy, przekraczając go, stanowią kolejne wyzwanie badawcze.

Maria KALINOWSKA