

Adam Mickiewicz w oczach Francuzów

Zofia Mitosek

Zofia Mitosek

Adam Mickiewicz w oczach Francuzów

1. 4 lipca 1890 roku odbył się w Krakowie drugi pogrzeb Adama Mickiewicza. Zwłoki poety, ekshumowane z cmentarza w Montmorency pod Paryżem, zostały złożone na Wawelu. Był komitet honorowy, mowy wygłaszali: Stanisław Tarnowski, Adam Asnyk, prymas Chotkowski. Jeden z wnuczków Mickiewicza rozpuścił dla zabawy pogłoskę, że na uroczystość tę przyjedzie Ernest Renan, dziekan profesury w Collège de France. Renan nie przyjechał, hołd Mickiewiczowi oddał w Montmorency, gdzie przemawiając podkreślał więź poety z rasą słowiańską i jego funkcję jako profety. Nie omieszkął jednak wspomnieć, że Mickiewicz należał do słynnego triumwiratu w Collège de France i że razem z Micheletem oraz Quinetem walczył „ze źle pojętą religią”.¹ Łatwo sobie wyobrazić, jakie oburzenie wywołała taka opinia wśród klerykałnego środowiska Krakowa. Jednoznacznie przeciwstawiono Mickiewicza, „żarliwego katolika”, Renanowi, określanemu jako „wielki bluźnierca”.² Nieomal diabeł. Echo tych wydarzeń zadźwięczało

¹ E. Renan *Discours prononcé au nom du Collège de France à l'exhumation des cendres d'Adam Mickiewicz, au cimetière de Montmorency*, w: *Mowy wygłoszone w dniu 28 czerwca 1890 roku z powodu przeniesienia zwłok Adama Mickiewicza z Montmorency na Wawel*, Paryż 1890, wydanie Związku Narodowego Polaków we Francji.

² *Funerailes d'Adam Mickiewicz*, anonimowy artykuł polskiego autora, „Le Monde”, 15 i 16 lipca 1890.

w setną rocznicę urodzin Mickiewicza, kiedy Eugène Tavernier, publicysta katolickiego „L'Univers” (30 grudnia 1898) wypominał nieżyjącemu już Renanowi, że „wyszydził wszystkie przekonania poety-patrioty”.

Ten pośmiertny spór był tylko odbiciem paradoksów, które towarzyszyły Mickiewiczowi w trakcie jego pobytu we Francji. W roku 1840 Wiktor Cousin, filozof eklektyczny, pełniąc przez kilka miesięcy funkcję ministra oświaty w gabinecie Thiersa, doprowadził do stworzenia Katedry Literatur Słowiańskich w Collège de France i do zatrudnienia Mickiewicza w charakterze wykładowcy. Usłużna opinia publiczna natychmiast przypominała, że tenże Cousin, razem z historykiem Guizotem, został porównany w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* do „pustego młyna” („a głos ich stał się jako szum młynów pustych, w których nie było już zboża wiary”).³

Cousin mógł nie znać małej książeczki, która, przełożona w 1833 roku na język francuski przez Charlesa Montalemberta, została po potępiającym ją liście papieskim wycofana przez tłumacza z obiegu. Co więcej, był wyraźnie dumny ze swego dokonania. W sprawozdaniu ze swej działalności jako ministra („Revue des deux Mondes”, 15 lutego 1841) podkreślał, że „oddał Francji podwójną przysługę, obdarzając ją Katedrą Literatur Słowiańskich i Mickiewiczem”. Ale pisma, które broniły profesora literatur słowiańskich w momencie zawieszenia kursów, uparcie podkreślały, że nie jest on uczniem ani Voltaire’a, ani Cousina („Journal des Débats”, 10 lipca 1844).

Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego wywoływały więcej sporów. Protestanci z „Semeur” pisali, że bard uciskanego narodu, niezwykle katolickiej Polski, w kilka miesięcy po przyjeździe do Paryża wydaje „parodię naszych Świętych Ksiąg” (14 maja 1833). A demokraci drwili z poety, którego twórczość „przepelniona jest hymnami do Matki Boskiej i litaniami do św. Stanisława, św. Antoniego, św. Kazimierza”.⁴

Sprzeczności te dowodzą, że osoba Mickiewicza funkcjonowała w walkach światopoglądowych Francji XIX wieku i że teksty poety dostarczały

³ Fragmenty *IV Księgi pielgrzymstwa polskiego* dotyczące Cousina i Guizota zacytował Louis Lomenie w artykule *Adam Mickiewicz* z serii *Galerie des contemporains illustres par un homme de rien*, Paryż, marzec 1841.

⁴ G. Sarraut et B. Saint-Edme *Mickiewicz (Adam)*, Biographie des hommes du jour, t. III, cz. 1, Paryż 1837.

argumentów odmiennym ideologiom. Nie tylko jednak teksty: tłumaczone i wydawane w skromnych nakładach, niewielki miały wpływ na Francuzów. W każdym razie recepcja poezji nie mogła się równać sensacjom, jakich dostarczał sam Mickiewicz w momencie obcowania z nim. A kontekst ideologiczny nabierał nowego znaczenia na tle wielkiej polityki europejskiej. Tu właśnie pojawiały się nowe, o wiele groźniejsze ambiwalencje.

W roku 1830 romantyczne czasopismo „Le Globe” (25 kwietnia) opublikowało anonimową recenzję francuskiego przekładu *Sonetów i Konrada Wallenroda*. Pisano tam, że Mickiewicz „był członkiem towarzystwa patriotycznego, którego działacze pozostają jeszcze w więzieniu”, że „przebywał w wieży bez światła podczas długich zim w Tartarii”. W tym samym roku przyjaciel Polaków, Alphonse Herbelot, w biografii Mickiewicza zamieszczonej w kwietniowym numerze czasopisma „Revue Encyclopédique” szczegółowo wyjaśniał patriotyczny sens *Konrada Wallenroda*. Tymczasem Mickiewicz, przebywający we Włoszech, był szczerze zmartwiony: wszystkie te informacje szkodziły nie tyle jego osobie, co przyjacielom–filomatom, zesłanym w głąb Rosji. A także — i to jest nowy paradoks — pozostałym w tym kraju przyjacielom–Moskalom, poddanym cara.⁵

Inny przykład. Poeta został powołany na Katedrę Literatur Słowiańskich na skutek skomplikowanych zabiegów antyrosyjskich stronnictwa Czarotoryskich i proslowiańskiej polityki rządu francuskiego, która na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych była atutem w rozgrywkach z Anglią, Prusami, Austrią i Rosją, dotyczących Półwyspu Bałkańskiego. Mickiewicz nie został jednak nigdy mianowany profesorem zwyczajnym. Dlaczego? Wyjawia to notatka policyjna: „W roku 1840 stworzono w Collège de France katedrę słowiańską, ale nie mianowano tam profesora zwyczajnego, aby nie narazić się Rosji”.⁶

Tymczasem Mickiewicz w 1843 roku mówi z entuzjazmem, że nadszedł czas moralnego pojednania między Lechem, Rusem i Czechem i że wkrótce narody słowiańskie zaprzestaną bratobójczych walk.⁷ Co więcej,

⁵ A. Mickiewicz *List do Leonarda Chodźki*, Florencja, 10 lipca 1830, w: A. Mickiewicz *Dziela*, Warszawa 1955, t. XIV, s. 549.

⁶ Cyt. za: S. Fiszman *Materiały Mickiewiczowskie w paryskich Archives Nationales*, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 4, s. 474.

⁷ A. Mickiewicz *Literatura słowiańska, kurs III*, wykład XXV z 27 czerwca 1843, *Dziela*, t. XI, s. 210.

w lipcu 1844 roku redaguje list podpisany przez Aleksandra Chodźkę, a podyktowany przez Towiańskiego i skierowany do cara Mikołaja I. Autorzy pisma, wzywając cara do odnowy moralnej, stwierdzają: „Prowadząc tyle ludów słowiańskich berłu Twojemu poddanych, jesteś dziś najważniejszym narzędziem Bożym na ziemi”.⁸ Nic dziwnego, iż po takich zachowaniach policja francuska w innych raportach donosi, że Mickiewicz został zwolniony z Collège de France, ponieważ głosił niebezpieczny, prorosyjski panslawizm.

I wreszcie śmierć poety. W Konstantynopolu znalazł się jako oficjalny wysłannik Francji z misją „statystyczno-naukową” dotyczącą krajów bałkańskich. Finansując wyjazd do Turcji rząd francuski liczył na to, że Mickiewicz swoim autorytetem moralnym doprowadzi do zgody Polaków pozostających na Bałkanach i że legion polski czynnie wesprze Francję w wojnie krymskiej. Poeta umiera, ani misja wojskowa, ani moralna nie powiodły się. W pogrzebie Mickiewicza poza emigracją polską wzięło udział kilku Francuzów (Armand Lévy, Jules Michelet, koledzy z biblioteki Arsenалу). Szybko zapadło milczenie, a o przeszło dwudziestoletniej działalności poety polskiego we Francji przypominał głównie syn, Władysław Mickiewicz, organizując razem z jego sekretarzem, Armandem Lévyem, uroczystości rocznicowe, którym towarzyszyły dyskursy, niekiedy wręcz „wymuszane” na aktualnych sławach francuskiej literatury, takich jak Hugo, Renan, Lemaître.

Można by powiedzieć, że zadecydowały tu okoliczności zewnętrzne. W roku 1856 Francja zawarła alians z Rosją. Dość szybko, bo już w 1863 roku został zerwany: rząd francuski zaprotestował przeciwko porozumieniu cara z Prusami, które dotyczyło prześladowań Polaków związanych z powstaniem styczniowym. Znamienne, że już w 1864 roku ukazuje się reedycja *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, a recenzenci utworu Mickiewicza aktualizują jego treści zgodnie z wymową walk powstańczych. Przymierze Francji z Rosją zostało odnowione dopiero w 1891 roku, ale państwo carskie było mocarstwem, z którym francuska opinia publiczna liczyła się nieustannie. Władcy Rosji nie traktowali zbyt serio Mickiewiczowskich apelów o moralne pogodzenie się Słowian, natomiast żywili zdecydowaną nieufność wobec jego poezji, przemycanej do kraju mimo wszystkich zakazów. Dzieła Mickiewicza nie mogły być

⁸ A. Chodźko *Lettre à l'Empereur Nicolas I-er*, w: *Współudział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego*, Paryż 1877, t. II, s. 228.

publikowane w Królestwie Polskim za jego życia, a i potem cenzura carska ingerowała w każde wydanie. Wystarczy wspomnieć, że pełny tekst *Dziadów*, razem z III częścią, ukazał się w Warszawie dopiero w 1888 roku. A w 1898 roku, w trakcie inauguracji pomnika Mickiewicza w Warszawie zakazano wszelkich mów. Tę przerażającą ciszę odnotował wspomniany już Tavernier w artykule z „L’Univers”.

Nie można jednak obarczać polityki europejskiej jedyną odpowiedzialnością za milczenie, jakie zapanowało po śmierci Mickiewicza we Francji. Należałoby się raczej zastanowić nad tym, co w dziele polskiego poety, w logice jego wywodów, w jego światopoglądzie owo milczenie powodowało, co było przyczyną faktu, że człowiek, który za życia wzbudzał tyle kontrowersji, którego osoba stanowiła w 1844 roku temat artykułów ukazujących się na pierwszych stronicach gazet najróżnorodniejszego autoramentu, nagle przestał interesować Francuzów, a jego aktywność przeszła w sferę szacownych pamiątek i wspominków.

2. Adam Mickiewicz osiedlił się we Francji w połowie 1832 roku po pięcioletnim zesłaniu w Rosji i dwuletniej wędrówce po Europie. Rok wcześniej, w czerwcu i lipcu 1831 roku zatrzymał się w Paryżu w drodze do Polski. Był przyjmowany przez Francuzów jako znany poeta, przede wszystkim jednak jako reprezentant walczącego w powstaniu listopadowym narodu. Od 1828 roku pisma paryskie sygnalizowały jego poezję, a w 1830 roku ukazały się pierwsze przekłady. Od 1832 roku systematycznie tłumaczono jego nowe utwory. Co publiczności francuskiej podobało się w Mickiewiczu? Jego wiersze: porównywano go do Goethego i Byrona, dostrzegano jego walkę z poetyką klasyczną, ceniono egzotyzm i fragmentaryczność fabuły w *Konradzie Wallenrodzie*. Zachwycano się Wielką Improwizacją i upiorami z II i IV części *Dziadów*. Podobali się Mickiewiczowscy bohaterowie, zwłaszcza jeden i drugi Konrad. Zachwycała wreszcie sama biografia poety: romantyczny kochanek i polityczny wygnaniec, genialny improwizator i bard słowiański. W początkach lat trzydziestych XIX wieku ryzyko podrażnienia Rosji przez pochlebne recenzje było dodatkową atrakcją, a funkcja konsolacyjna wobec geniusza zniewolonego narodu znakomicie poprawiała samopoczucie Francuzów, dość szybko rozczarowanych do rewolucji lipcowej.

W takiej postaci mógł Mickiewicz egzystować we Francji zgoła nieszkodliwie, traktowany jako aktualizacja Byronowskiego mitu. Rzecz

w tym, że poeta polski na taką egzystencję się nie godził. Przytoczone powyżej paradoksy wskazują na to, że nie dawał się ująć w żadne ramy, a niejasność własnej pozycji wśród Francuzów była obojętna wobec przekonań i idei, które chciał głosić.

Większość tych przekonań ukształtowała się podczas pobytu w Rosji. Litewski student, nauczyciel z Kowna, nawet jeżeli był dobrze wykształcony w kręgu filomatów, nawet jeśli czytywał „Revue Encyclopédique” i tłumaczył Schillera oraz Byrona, zetknął się w Rosji z kulturą wielkich salonów. Uznany za genialnego poetę wszedł w środowisko arystokracji, gdzie po francusku dyskutowano o literaturze i mesmeryzmie, gdzie słuchano muzyki i spiskowano przeciwko carowi. Bliskie kontakty z pisarzami i krytykami, kolejne edycje jego poezji, dostęp do książek relacjonujących najnowsze koncepcje filozoficzne — wszystko to sprawiło, że Mickiewicz traktował zesłanie do Rosji nie jako nieszczęście, ale jako szansę.

Kultura europejska została mu jednak zaprezentowana w określonej postaci: w postaci państwowości rosyjskiej o silnej administracji, sprawnej policji, potężnej armii i systemie karnym. Zesłanie zmuszało poetę do swoistej gry: co innego mówić, a co innego robić. Grę taką uprawiali również jego rosyjscy przyjaciele. Sytuacja ta osiągnęła zenit w 1829 roku, kiedy Mickiewicz, aby zagwarantować sobie drugie wydanie *Konrada Wallenroda*, napisał Aneks do Przedmowy do poematu. W dodatku tym nazywa cara ojcem wszystkich plemion i języków, które wchodzi w skład jego państwa, protektorem wszech nauk, patronem badań nad historią ludów bałtyckich, który troszczy się o „chylące się do upadku pamiątki dawnych wieków”.⁹ Poeta doskonale posługiwał się frazeologią, która pod symboliką paternalizmu ukrywała najbardziej brutalny despotyzm. Posługiwał się nią, aby przemycić dzieło, które propagowało podstępna walkę z owym despotyzmem.

Fakt, że Mickiewicz opanował do perfekcji trudną rolę rozdzielania tego, co się mówi, i tego, co się robi spowodował, że samo połączenie europejskości i orientalnej niemal przemocy nie było dlań specjalnie dokuczliwe. Ale jego sytuacja osobista nie przedstawiała się prosto. Poeta musiał się tłumaczyć przyjacielom zesłanym w głąb Rosji ze

⁹ Sytuacja wolności w niewoli podwójnego języka oraz odpowiedzialności została znakomicie przedstawiona w książce T. Todorova *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989.

swoich światowych stosunków, z przyjaźni z arystokracją rosyjską, z wizyt i rozrywek. Nawet jeśli czynił to ze zdumiewającą lekkością, czego dowodzi list do Zana i Czeczota z 17 stycznia 1827 roku, problem istniał dalej. Rozdarty między zobowiązania narodowe i przyciąganie rosyjskich salonów, zaczął myśleć o opuszczeniu Rosji. Pobyt w tym kraju przestał mu się podobać nie tylko ze względów patriotycznych. Deportacja przyjaciół, powstanie i proces dekabrystów, ścisła kontrola jego rosyjskiej trajektorii, wielokrotna odmowa paszportu, uzyskanego w końcu drogą protekcji, doświadczenie wszechmocnej i wszechobecnej korupcji — wszystko to sprawiło, że kategorie państwa, prawa, władzy, administracji już wtedy przybrały dlań negatywny odcień, kojarząc się z przemocą, biurokracją i formalizmem.

W momencie opuszczenia Rosji owa trudna i pełna sprzeczności sytuacja psychologiczna została przerwana. Mickiewicz zrozumiał, że jest wolny. Wolność oznaczała możliwość działania zgodnego z własnym wyborem i gotowość poddania ocenie swoich zachowań oraz wartości, a także ponoszenia odpowiedzialności. Aneks do Przedmowy do *Konrada Wallenroda* w następnych wydaniach był już niepotrzebny. W lipcu 1831 roku stworzył i opublikował III część *Dziadów* ze słynnym *Ustępem*, bezwzględnie obnażającym carski despotyzm. Wydając ten utwór, świadomie zamknął sobie powrót do kraju. Można sądzić, że te dwa teksty stanowią podsumowanie jego rosyjskiej sytuacji. Występuje w nich problem wolności w warunkach niewoli, motyw tyleż patriotyczny, co moralny.

W Paryżu Mickiewicz pojawia się jako osobowość suwerenna i suwerenność tę podkreśla. Dość szybko zaczyna lekceważyć poezję, także własną. Ignoruje krytykę prasową, sławy literackie nie imponują mu. O czytelniku francuskim ma niewysokie pojęcie, przekonany — nie bez słuszności — o tym, że poezja polska go nudzi. Zna swoją wartość. Poeta romantyczny kontynuuje rolę Konrada, ale uwalnia się od jego kompleksów. Już nie błaga Boga o rząd dusz, sam go sobie przyznał.

Do doświadczeń politycznych dołączyły się inne, natury poetyckiej. Mickiewicz odkrył w Rosji swój talent improwizatorski. Poznał możliwości działania przez słowo. Zaczarowanie słuchaczy, entuzjazm, łzy — te efekty jego wystąpień przekonały go, że jest wielkim poetą i nie tylko poetą. Przyjaźń z malarzem Oleszkiewiczem, mistykiem spod znaku Saint-Martina sprawiła, że poczuł się naczyniem bożym, przez które przemawiały prawdy wieczne.

Dar improwizacji potwierdzony podczas pobytu w Berlinie, przekonanie,

że wartości, które wyznaje, mają zasięg uniwersalny, że powinien nieść ludziom przesłanie jako ten, który wie i który czuje — wszystko to sprawiło, że geniusz przeistoczył się w proroka i że dokonało się to niezależnie od spotkania z Towiańskim. Proroka XIX-wiecznego, a więc tego, który żył i wieszczyl w uwikłaniu historycznym epoki: narodów, państw, rewolucji i wojen.

Do postawy krytycznej względem państwowości rosyjskiej dołączyła negatywna ocena cywilizacji zachodniej. Mickiewicz wielokrotnie przeciwstawiał systemy polityczne Francji i Rosji, pisał, że rządy carskie są wyrazem mentalności azjatyckiej, wierzył w rewolucyjne odrodzenie ludów i w zdobycze geniuszu Napoleona, niemniej jednak żywił głęboką nieufność do racjonalizmu i utylitaryzmu Francuzów. Ta nieufność przekształciła się w namiętną krytykę cywilizacji współczesnej i w szukanie remediów na uleczenie zła, które drąży ludzkość. Postawę jego określiła sytuacja historyczna: jako poeta narodu nieustannie doświadczanego klęskami politycznymi w klęskach owych zaczął upatrywać ziarna zwycięstwa moralnego. Tak jak ukrzyżowanie Chrystusa, które otworzyło drogę do odnowy moralnej człowieka i do zmiany świata. W cierpieniach i ofiarach Polaków dostrzegał drogi zbawienia nie tylko swojej ojczyzny, ale i całej Europy, zagrożonej przez despotyzm, bezduszną cywilizację, doktrynerskie systemy, zanik uczuciowości, poświęcenia i wiary. Te ostatnie wartości, wcielone w naród polski, powinny — według Mickiewicza — stać się uniwersalne.

Mesjanizm Mickiewiczowski, wyrażony w III części *Dziadów* i w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, spotkał się we Francji z radykalnie odmienną tradycją intelektualną i polityczną. Obcy, egzotyczny poeta przedstawił się jako Inny, przy czym odmienność ta dotyczyła nie tyle pochodzenia i języka, co alternatywnych idei społecznych, a także — etycznych. Wszystko to powodowało ciekawość Francuzów. Otrzymując katedrę w Collège de France, Mickiewicz zyskał możliwość bezpośredniego głoszenia swoich przekonań. Stał się osobowością istotną, człowiekiem, do którego opinia publiczna nie mogła się nie ustosunkować. Jakoż czyniła to skwapliwie; badane przez nas dokumenty z zapamiętaniem relacjonują skandale, jakich świadkami byli słuchacze prelekcji. Mistrz Towiański staje się bohaterem na miarę postaci Eugène Sue, a obrazy mdlejących kobiet dodają pikanterii dyskursom słowiańskiego profesora. Nas jednak interesuje rzeczowa odpowiedź na Mickiewiczowskie przesłanie. Ta została sformułowana już po zamknięciu

prelekcji i jest dokumentem lektury kursu III, zatytułowanego *L'Eglise officielle et le Messianisme* oraz IV — *L'Eglise et le Messie*, tomów opublikowanych w Paryżu w 1845 roku. Stanowiły one IV i V tomy pełnego paryskiego wydania prelekcji w 1849 roku, zatytułowanego *Les Slaves*.

3. Czytając recenzje z Mickiewiczowskich „kursów” można by sądzić, że Francja lat czterdziestych XIX wieku była romantyczna tylko z litery. Rozum stanowił wartość, do której odwoływali się wszyscy piszący. W „Journal des Débats” określa się Francję jako „zwolenniczkę zdrowego rozsądku i jasności”. W „Revue des Deux Mondes” pisze się o „męskiej precyzji i dojrzałości francuskiego geniusza”. „Revue Indépendante” stwierdza, że „Francja nigdy nie stanie się terenem mistycyzmu; obok wolności znajduje się rozum”. A Michelet w subtelnej polemice z Mickiewiczem wyznaje: „niestety, on usypia. Przez nieopanowany mistycyzm”.¹⁰ Przed mistycyzmem przestrzegają nawet „Annales de Philosophie chrétienne” w artykule Auguste’a Bonnetty’ego z kwietnia 1844 roku:

Bez względu na to, jakie są źródła naszych idei, rozwijają się one w nas, umacniają, przechodzą w stadium rozumu i współokreślają człowieka tylko wtedy, kiedy są inspirowane czy wywoływane przez słowa, które człowiek otrzymuje od mniej lub bardziej zorganizowanego społeczeństwa.

Tendencja taka występuje już wcześniej. W 1833 roku młody Sainte-Beuve, krytyk literacki zbliżony wówczas do kręgów Lamennais’go jasno określa postawę Francuzów czytających *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*. W postępowym dzienniku „National” z 8 lipca pisze, że ani liberałowie, ani rewolucyjni racjonałści nie są w stanie zrozumieć tekstu, którego autor utożsamia naród z religią. Zachwycając się stylem *Ksiąg*, wyraźnie przeciwstawia się katolickiej wizji świata i broni Europy, w której dominuje wolność i tolerancja religijna. Opory jego budzi Mickiewiczowska krytyka cywilizacji zachodniej. A także obraz Polski naiwnej i pobożnej, usymbolizowanej w postaci generała Skrzyneckiego, który dowodził armią powstańczą ze szkaplerzem na piersiach. Obcy jest mu Mickiewiczowski mesjanizm. Potomek rewolucji

¹⁰ Uwagi Micheleta na temat *Les Slaves*, pozostałe w rękopisie, zrekonstruował i opublikował M. Cadot w aneksie do J. Michelet *Légendes démocratiques du Nord*, éd. nouvelle, avec l’introduction, notes et index par M. Cadot, Paris 1968, *Dossier polonais*, s. 268.

francuskiej preferuje obraz Polski, który wyczytał w pismach Lelewela: Polski filozoficznej i uczonej, Polaków stawiających na rozum. Od czasu francuskiego wydania *Ksiąg* do najbardziej bojowych wykładów w Collège de France upłynęło ponad 10 lat. Mesjanizm Mickiewicza przybrał formę radykalną, stał się mesjanizmem osobowym z jego poszukiwaniem człowieka, który wybrany przez Boga poprowadzi ludzkość do odnowy politycznej i moralnej zarazem. Zmienił się również stosunek poety do Francji. Stała się dlań awangardą światowej rewolucji, nie tylko ze względu na wydarzenia z końca XVIII wieku, ale przede wszystkim ze względu na osobę Napoleona, traktowanego przez Mickiewicza jako współczesne wcielenie Mesjasza. Francja została uznana za starszą siostrę Polski, potencje ludu francuskiego równały się dynamice młodych narodów słowiańskich, a wady cywilizacji wynikały ze zbiurokratyzowanego Kościoła, filozofii doktrynerów i systemów władzy.

Dlatego Jules Michelet, czytając w 1845 roku ofiarowany mu przez Mickiewicza egzemplarz *L'Eglise officielle et le Messianisme* napisał na marginesie książki: „Jak podziękować człowiekowi, którego serce jest bardziej francuskie niż Francja?” Ale porozumienie, tak entuzjastycznie deklarowane, nie udaje się. Podobnie jak Mickiewicz, Michelet wierzy w rewolucyjne posłanie, które niesie światu Francja i podkreśla misję dziejową prostego ludu. Jednakże przekonania o szczególnej roli Słowian w odrodzeniu cywilizacji europejskiej, o wartościach zniewolonego plemienia, o sile sprawczej modlitwy i pokory — przekonania te są mu najzupełniej obce. Michelet podkreśla, że ludzkość rozwija się poprzez działalność opartą na prawach rozumu, że dla człowieka istotny jest wybór, a nie podporządkowanie się czy naśladowanie wielkich ludzi. Mickiewiczowskiemu ideałowi władzy opartej na miłości (*gouvernement par l'amour*) przeciwstawia koncepcję narodu zorganizowanego w formy polityczne, państwa opartego na prawie, które wyznacza obowiązki obywatelom i określa ich roszczenia, zapewnia powszechną oświatę i stwarza podstawy dla racjonalnych zachowań. Dlatego tradycję dla nowoczesnej rewolucji upatruje w republice rzymskiej, a nie — jak Mickiewicz — w pierwotnych gminach chrześcijańskich. Władza charyzmatyczna jest podwójnie groźna: pozbawia jednostki odpowiedzialności — prowadząc do podporządkowania usypia inicjatywę. Wizja świata określonego poprzez kolejne wcielenia Mesjasza (Chrystus, Napoleon, Towiański) jest nie do zaakceptowania: Michelet widzi w niej jeszcze

jedną utopię, która może być groźna w realizacji. Najbardziej jednak niebezpieczny jest indywidualizm:

Kiedy szuka się dobra absolutnego w jednostce, w konkretnej żyjącej istocie, absorbuje się jej myśl jako nieprzeniknioną tajemnicę, albowiem nie ma nic bardziej ciemnego i tajemniczego jak osoba ludzka. Wynika stąd podziw, kult, miłość — postawy, które potępiają i zabraniają krytyki, badania, rozumowania. Ginie dialektyczny postęp, wszystko obraca się wokół jednego punktu i sprowadza do stopniowej kontemplacji tej jedynej doskonałej boskiej jednostki. Dodajmy wszelako, że żadna jednostka nie potrafi wytrwać na tej niezwyklej wysokości — ostatnia, Napoleon, z każdym dniem chyliła się do upadku, i to jak szybko. Ci, którzy tworzą sobie w ten sposób ludzkich bogów, w momencie, kiedy ich tracą, tracą wszystko, pozostają w stanie nicości, sparaliżowawszy w sobie to wszystko, co ich odnawiało: zdolność dialektyczną i rozwagę.¹¹

Jest to tylko jedna prawda o stosunku francuskiego historyka do Mickiewicza. W trakcie pisania *Légendes démocratiques du Nord* Michelet wielokrotnie zasięgał rady polskiego poety, czego rezultatem jest część poświęcona Kościuszcze. Otóż jest on tam opisany jako wódz prostego ludu, obdarzony instynktem i charyzmą. Wiktor Weintraub w książce *Profecja i profesura. Mickiewicz, Michelet, Quinet* (Warszawa 1975) pisze o wpływie Mickiewicza na Micheleta. Odsyłając do tej interpretacji wskazujemy na wątki Micheletowej krytyki, które pojawiają się w relacjach z lektury *Les Slaves* i niejako uzasadniają milczenie, jakie zapadło we Francji po śmierci Mickiewicza.

Alexandre Thomas w artykule *O propagandzie rosyjskiej w Polsce* („Revue des Deux Mondes”, 15 sierpnia 1846) dostrzegł w mesjanizmie polskim istotne niedostatki myśli politycznej. Thomas pisze o złowrogim wpływie de Maistre’a na myśl Mickiewicza. Apologia intuicji, nawoływanie do powrotu do dawnych form życia, podkreślanie roli obyczajowości wiejskiej i moralności ludowej, indywidualizm historyczny, marzenia o nacechowanym miłością stosunku między władcą a ludem — imperatywy te pozostają w kompletnej dysproporcji wobec rozwiniętych form państwowości europejskiej. W tym punkcie wszyscy francuscy polemici Mickiewicza powtarzają zgodnie słowa Micheleta: „Nous autres, occidentaux”. Ale — i to jest najbardziej groźne — zapatrzenie się w przeszłość, utopie konserwatywne, przewaga kryteriów moralnych nad politycznymi sprawiają, że naród pogrążony w ideałach i marzeniach ulega bezrefleksyjnie despotyzmowi carskiemu i poddaje

¹¹ J. Michelet *Journal*, texte integral publié par P. Viallaneix, t. II, Paris 1962, s. 128.

się formie rządów opartych nie na charyzmie, ale na korupcji. Thomas obnaża carski paternalizm, który przecież i dla Mickiewicza stanowił pokusę.

Ludy rozwijają się dzisiaj nie na zasadzie płynnych sentymentów. Ich serca odwołują się do koncepcji bardziej pozytywnych i bardziej męskich, które w sposób pewny stoją na straży niezależności człowieka i obywatela. Instynkty nie są instytucjami, a wielkie społeczeństwa funkcjonują tylko na podstawie gwarancji. Wiemy dobrze, że każdy panujący chciałby się przedstawić jako ojciec, tak jak wiemy, że nigdy nie było władcy-ojca, który nie stałby się władcą absolutnym.

Jako ciekawostkę można dodać, że w kompletach „Revue des Deux Mondes” dostępnych w bibliotekach warszawskich brakuje numeru z artykułem Thomasa. Widocznie wydawał się on szczególnie niebezpieczny władzom rosyjskim, głoszącym ideologię panslawizmu. Sprzeciw Francuzów budzi interpretacja osoby Napoleona. Cesarz Francuzów jawi się Mickiewiczowi jako człowiek przez duże C, powołany do zmiany życia całej ludzkości, jako Mesjasz. Nie tyle jako twórca demokratycznego kodeksu, nie jako strateg i organizator, ale jako wódz, który kierował ludem przez samą swoją obecność. Z takiej wizji Napoleona śmiali się i republikanie, i monarchiści. Litografia, według obrazu Wańkowicza, przedstawiająca Napoleona w żałobnym welonie, płaczącego nad mapą Europy, była dla Francuzów groteskowym wyrazem tej wizji, w której fantastyka łączy się z najbardziej przyziemną rzeczywistością. Gachon de Molénes, recenzent rządowego pisma „Journal des Débats” z 17 marca 1846 roku pisał:

Czynić z Napoleona Mesjasza, użyczać tej tak zdrowej i czystej inteligencji marzeń Saint-Martina i Swedenborga, to pomysł bezsensowny i ekstrawagancki. [...] Błagamy wszystkich nawiedzonych, aby nie ubierali w swoje fantazmy człowieka naszych bohaterskich czasów.

Ciemnego obrazu recepcji *L'Eglise catholique et le Messianisme* nie poprawiają artykuły z socjalistycznego pisma „Falange”, gdzie gorąco popiera się Mickiewiczowską krytykę Kościoła ani solidarność Micheleta i Quineta w chwili zawieszania wykładów. Zmienia się opinia o poezji Mickiewicza: w kontekście prelekcji określa się ją — a wraz z nią całą ówczesną polską literaturę — jako poezję grobów i żałoby, jako twórczość naznaczoną przez fantasmagorie narodowe, rysującą świat bez wyjścia. W III części *Dziadów* krytycy widzą tylko indywidualizm, egotyzm i demonizm Konrada, natomiast całkowicie ignorują wizję

księdza Piotra i wyrażone tam prorocstwo. W ten sposób właśnie George Sand odczytała dzieło Mickiewicza w sławnym *Eseju o dramacie fantastycznym* opublikowanym w 1839 roku w „Revue des Deux Mondes”. W recenzji z wykładów Mickiewicza zatytułowanej *De la littérature slave* i wydanej 10 kwietnia 1943 roku w „La Revue Indépendante” pisarka nie może nie zauważyć mesjanizmu Mickiewicza, chociaż na początku 1843 artykułowany był on w sposób umiarkowany. Pisze:

Nie negujemy również boskiego charakteru rewelacji wewnętrznej. Ale nie możemy przyjąć, że Opatrzność w dziejach Francji posługiwała się tym wszechmocnym środkiem jako narzędziem politycznym czy też sposobem oddziaływania na umysły. Daremnie Mickiewicz przywołuje wspomnienie Joanny d’Arc. Czcimy to wspomnienie, tak jak inne wspomnienia z naszego patriotycznego Olimpu, z naszego religijnego i filozoficznego raj. Ale wierzymy w szersze możliwości przyszłego objawienia. Oczekujemy go od wszystkich, czujemy je w ludzie francuskim, jednym słowem, wierzymy, że nasz mesjasz to lud i że idea wcieli się nie w jednostkę, ale w milion.

Reprezentując pismo socjalistyczne, jakim było „Revue Indépendante”, autorka *Lelii* nie mogła akceptować ani napoleonizmu Mickiewicza, ani jego indywidualizmu. Znamienne, że te postawy były krytykowane kilka lat później także w redakcji „Trybuny Ludów”.

Dokumenty badane przez nas dowodzą zadziwiającej zgodności opinii pochodzących z odmiennych często obozów ideologicznych. W krytyce wykładów Mickiewicza jurysta Faucher spotyka się z romantycznym historykiem, jakim był Michelet, a ten ostatni — rzecz niesłychana — z katolickim publicystą Bonnettym. Narzuca się wrażenie, że ta recepcja, tak zgodna w tonie, mówi nam wiele więcej o francuskich czytelnikach *Les Slaves* aniżeli o dziele samym. Mówi ona, że wiek oświecenia nie był martwy w romantycznej Francji, że zasady rozumu, wolności, tolerancji i demokracji głoszone przez francuskich krytyków miały ściśle określone źródło historyczne: rewolucję 1789 roku.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że elementy ideologii mesjanistycznej były obecne w myśli francuskiej przełomu końca XVIII i pierwszej połowy XIX wieku. Chodzi o iluminizm Saint-Martina, konserwatyzm historyczny de Maistre’a, różne postacie socjalizmu utopijnego od Fouriera do Leroux. Ponadto stale wybuchały we Francji z zadziwiającą siłą różnego rodzaju prądy irracjonalne: wystarczy wymienić krąg Lamennais’go, aktywność Lacordaire’a, szkołę Bucheza, sektę Vintrsa. Mickiewicz znał bardzo dobrze te prądy. Zawartość wykładów dowodzi, ile jego mesjanizm zawdzięcza lekturom książek Saint-Martina i de

Maistre'a. Pewni krytycy (Michelet, Thomas) podkreślają w pismach Mickiewicza te inspiracje, dystansując się jednak starannie od jego mesjanistycznych mistrzów. I cała opinia publiczna lat czterdziestych, oceniając surowo myśl profesora z Collège de France, równie starannie ukrywa irracjonalne tendencje francuskiego ducha. Jak gdyby bała się powrotu własnych fantomów.

„Francuska lektura” Mickiewicza nie jest wyczerpująca: zamyka poetę w okresie profesury w Collège i sądzi na podstawie wykładów, pomijając późniejszą jego ewolucję, to znaczy działalność polityczną w okresie Wiosny Ludów, stworzenie legionu włoskiego i redakcję rewolucyjnego dziennika, jakim była „Trybuna Ludów”. Działalność ta, oceniana jako znacznie bardziej niebezpieczna aniżeli idee z Collège de France, była za to pilnie obserwowana i analizowana przez policję.¹²

4. Można zatem odpowiedzieć, że przyczyny milczenia we Francji po śmierci Mickiewicza miały charakter inherentny: chodziło o zawartość idei, które w sposób bezkompromisowy głosił. Podstawową sprawą była nieadekwatność, jednak nie tyle w dziedzinie myśli, co między myślą wyrażoną w formie historiozofii a konkretnymi praktykami politycznymi. Drugą połowę XIX wieku we Francji określa konsolidacja państwa mieszczańskiego (nawet pod postacią monarchii), opartego na prawie, na zasadzie podziału władz, na separacji od Kościoła, na konstytucji (nawet jeżeli nie zawsze była ona respektowana). To stabilizacja materialna, rozwój przemysłu i nauki, powszechnej oświaty. I, przede wszystkim, to identyfikacja narodu z państwem, państwem o ściśle określonych, chociaż powiększanych przez kolonie, granicach. W tej sytuacji kategoria: „polskiej ojczyzny, która nie ma granic, która nie jest w stanie się określić i której siedliskiem są tylko serca ludzkie, tego idealnego bytu w świecie pełnym przygód, bytu, który pobudza do najbardziej rycerskich poświęceń, ale który nie ewokuje ani myśli, ani sztuki rządzenia”¹³, kategoria taka wydaje się anachroniczna i nieprzydatna. Niemniej jednak to, co dla jednych było anachroniczne, dla innych stwarzało gwarancję narodowego przetrwania.

W tym miejscu polski czytelnik francuskich opinii o Mickiewiczu nie

¹² Por. S. Fiszman, op. cit.

¹³ L. Faucher *Cours de Mickiewicz*, „Courrier Français”, 9 stycznia 1841.

może się oprzeć chęci obrony „narodowego wieszcza”, z pełną świadomością, że postawa taka jest względna. Wydaje się, że poeta polski postawił pytania, które nie zawsze były jasne dla jego francuskich odbiorców i nie zawsze były wygodne. Chodzi o stosunek Mickiewicza do cywilizacji. W *V Księdze pielgrzymstwa polskiego* napisano:

Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego *civis*, obywatel. Obywatelem zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą, jak Scevola i Kurcjusz, i Decjusz, a poświęcenie się takie nazywano obywatelstwem. Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska, która każe poświęcać się nie tylko za Ojczyznę swą, ale za wszystkich ludzi; wszakże była cnotą.

Ale potem, w bałwochwalczym pomieszaniu języków, nazywano cywilizacją modne i wykwintne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatru i szerokie drogi.

Thomas w swym doskonałym artykule pisał jednym tchem o „niezależności człowieka i obywatela”. Zgodnie z deklaracją 1792 roku, zgodnie z abstrakcyjnym sensem, jaki nadała ona obu tym terminom. Mickiewicz sens precyzuje, łącząc — podobnie jak 100 lat wcześniej Rousseau — pojęcie obywatelstwa z pojęciem państwa. I podobnie jak Rousseau odróżnia kategorię obywatela od pojęcia człowieka, podkreślając, że sama ta różnica jest produktem cywilizacji. Według aksjologii chrześcijańskiej, tak bliskiej poecie, człowiek powinien być przede wszystkim człowiekiem, a dopiero potem obywatelem państwa, które narzuca mu pragmatyczne normy zachowań. Perfekcjonizm moralny Mickiewicza znajduje tu swój pełny wyraz: cywilizacja zachodnia degeneruje się dlatego, że człowiek ogranicza się do roli obywatela, co może prowadzić do hasła *ubi bene, ibi patria*. Niekoherecja między tym, co się mówi, a tym, co się czyni, uprzywilejowująca raz uniwersalną moralność, a innym razem rację polityczną czy indywidualną korzyść — była dla Mickiewicza nie do przyjęcia.

Aby jednak być mniej patetycznym: nie jest to historiozofia adekwatna do czasów prosperity politycznej i ekonomicznej. Wyrosła z kryzysu, inaczej znaczy w sytuacjach kryzysowych. Dlatego nie jest przypadkiem, że w drugiej połowie XIX wieku francuskie, niestety rzadkie, odwołania do myśli Mickiewicza, sięgają do tych jej elementów, które były kontestacją wobec zastanego porządku i podważały mieszczańską wizję świata. Niekiedy dokonywało się to wbrew Mickiewiczowskiemu perfekcjonizmowi moralnemu. Czyż nie jest zadziwiające, że Lautréamont, po przeczytaniu Wielkiej Improwizacji, napisał w swoich *Poezjach* (1871):

„Mickiewicz, naśladowca szatana”?¹⁴ Wiktor Hugo, za życia ignorujący osobę Mickiewicza, z perspektywy politycznego wygnania odkrywa w jego dziele wartości, do których kiedyś nie przywiązywał wielkiej wagi: „Mickiewicz odtwarzał wszystkie starodawne cnoty zawierające w sobie siłę odmładzającą”.¹⁵ Renan w cytowanej już mowie, odwołując się do Mickiewicza, formułuje swoją ideę narodu: tworzą naród wspólne źródła, krew i rasa, a nie instytucje. Z kolei Maurice Barrès, ideowy pogromca III Republiki, w Mickiewiczowskim kulcie wielkiego człowieka szuka oparcia dla swego szowinizmu i antysemityzmu.¹⁶ Przeciwnie niż Żydzi, którzy znajdują w dziełach Mickiewicza wartości takie jak tolerancja i internacjonalizm.¹⁷

We wszystkich tych aktualizacjach dostrzegano w Mickiewiczu nie tyle nawiedzonego utopistę, co wielką indywidualność, geniusza wznoszącego się ponad codzienność, duchowego wodza. Znaleźli się ludzie tacy jak Barrès, którzy byli gotowi posłużyć się romantycznym programem poety dla realizacji bardzo pragmatycznych celów. Sytuacja ta odpowiadała, oczywiście w o wiele mniejszej skali, polskim bataliom o Mickiewicza, które toczyły się jeszcze w latach pięćdziesiątych naszego wieku. Osoba poety stawała się jak gdyby fetyszem, pustym znakiem, który napełniał się treściami relatywnymi wobec sposobu użycia.

Czy można jednak *a priori* potępić takie użycia? Wielość sensów, które dają się wpisać w dzieło Mickiewicza, usprawiedliwiona jest jego „duchowym” rozmiarem. Poeta polski nie był ani filozofem, ani socjologiem, ani historykiem, ani politykiem, ani prorokiem. Był wszystkim po trochu. Dlatego, że był poetą. Jako podsumowanie tych rozważań można przytoczyć tyleż trafną, co ironiczną formułę z cytowanej już mowy Renana:

Ludzie czynu, którzy chcieliby realizować ten olbrzymi program, będą bezsilni; ludzie rozumu nie osiągną nic poza sprzecznościami. Poeta, który nie wątpi, który po każdej klęsce wraca do sprawy z jeszcze większym zapalem i siłą — poeta nigdy się nie myli.

¹⁴ Lautréamont *Poésies, Œuvres complètes*, Paris 1969, s. 379.

¹⁵ V. Hugo *Au comité du monument d'Adam Mickiewicz*, w: V. Hugo *Œuvres complètes*, éd. J. Massin, t. XIII, *Correspondences 1865–1867*, s. 848.

¹⁶ M. Barrès *Un excitateur de la personnalité*, „La Cocarde” 11 listopada 1884.

¹⁷ A. Astruc *Juifs et Polonais, D'après Adam Mickiewicz*, „Revue politique et littéraire”, 1 lipca 1882.

O d r e d a k c j i: Szkic jest wstępem do antologii *Adam Mickiewicz aux yeux des Français*, która ukaże się we współpracy CNRS – PIW w 1992 we Francji.