

**Recenzja rozprawy doktorskiej Agnieszki Edyty Bednarek *Homo Capax, Capax Hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza* napisanej pod kierunkiem dra hab. prof. AP Sławomira Rzepczyńskiego**

Rozprawa pani Agnieszki Bednarek stanowi bardzo dobre, rzetelne, dogłębne i oryginalne studium koncepcji antropologicznej Mickiewicza, a zwłaszcza jego rozumienia religijności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że tematem rozprawy jest relacja człowiek-Bóg w twórczości poety. Punktem wyjścia rozważań jest tu założenie o nowoczesności autora *Dziadów*, rozpoznającego oświeceniowe odczarowanie świata i podejmującego próby sformułowania własnej odpowiedzi na takie rozpoznanie, a także – co w tym wypadku za tym idzie – zbliżenie myślenia poety do współczesnej refleksji postsekularnej. Takie sformułowanie problemu od razu ustawia zaproponowaną przez Doktorantkę lekturę w podwójnej perspektywie: z jednej strony historycznej, z drugiej – dzisiejszej. Odczytaniom Mickiewicza w całej pracy towarzyszy kontekst jego przewodników duchowych, zwłaszcza Jakuba Böhmego i Anioła Ślązaka, oraz krytykowanej przez poetę filozofii niemieckiej. Kontekst teoretyczny natomiast wyznaczają teksty Ricouera, Mariona, Kearneya, Caputo, Geschégo. Ta dwukierunkowa metoda przynosi dobre efekty interpretacyjne. Jak Autorka deklaruje, interesuje ją późna twórczość Mickiewicza, kłopotliwa dla badaczy ze względu na fenomen „zamilknięcia wieszczka”, a raczej przeformułowania jego myślenia o literaturze. W centrum znajdują się *Zdania i uwagi*, których interpretację dopełniają starannie dobrane fragmenty prelekcji paryskich, a także innych tekstów poety, zdaniem Doktorantki, zbliżonych ideowo do *Zdań i uwag*. Do kwestii wyboru tych tekstów jeszcze powrócę.

Uwagę zwraca sposób potraktowania w rozprawie ogromnej tradycji badawczej. Nie znajdziemy tu ostrych polemik z poprzednikami, sposób dyskusji z nimi jest subtelny i nierzucający się w oczy, miejscami (zwłaszcza w części pierwszej) można nawet odnieść wrażenie, że prac badaczy jest więcej niż własnych interpretacji, a jednak czytelnik nie ma wątpliwości, że ma do czynienia z mocną autorską propozycją lekturową. Pani Bednarek znakomicie porusza się w obrębie mickiewiczologii, dokonując świadomej selekcji przywoływanych opracowań i eksponując linię lektury przez nią samą kontynuowaną. Z wstępnego zarysu stanu badań wyłania się to, co pracach nad mistyką i mistycyzmem późnego Mickiewicza umknęło uwadze historyków literatury, a co – zdaniem Autorki – wiąże się właśnie z jego projektem antropologicznym, w zaproponowanym tu ujęciu nierozłącznie związanym z wymiarem teologicznym.

Kompozycja rozprawy podporządkowana jest trzem głównym ideom, które Doktorantka wydobywa z myśli Mickiewicza. Są to: *Homo Capax* – idea człowieka wychylonego ku transcendencji, *Imago Dei* – idea człowieka jako obrazu Boga (ikonicznego, nie idolatrycznego) ukazana w związku z teologią apofatyczną, oraz *Deus capax hominis* – koncepcja Boga otwartego na człowieka, Boga odpowiadającego własną słabością na słabą podmiotowość ludzką. Wszystkie te wymiary eksponują wzajemną zależność Boga i człowieka.

Część pierwsza pracy prezentuje Mickiewicza – myśliciela demaskującego słabość metafizyki, krytycznie komentującego nową filozofię niemiecką uznaną za idolatryczną, choć do pewnego stopnia akceptującego rezultaty sekularyzacji, nieodrzucającego projektu nowoczesności, antydogmantycznego. Koncepcja podmiotu Mickiewicza jawi się jako koncepcja podmiotu słabego, wybrakowanego, za Ricoeuirem – „zranionego”, stanowiącego odpowiedź na kryzys podmiotowości kartezjańskiej, szukającego czegoś poza *ratio* (to także poeta „chowający się” za swymi przewodnikami duchowymi). Przykłady opisu takiej podmiotowości znajduje Doktorantka w gnomach oraz wykładach Mickiewicza, ale także w III części *Dziadów*, trudno bowiem mówić o podmiocie Mickiewiczowskim, ignorując kreację Konrada. Istotnie powraca ona na kartach rozprawy wielokrotnie, zasadniczo jako przykład postawy przez Mickiewicza diagnozowanej (manifest, ale i kryzys podmiotu mocnego, autonomicznego) i uznanej za niewystarczającą, przekraczanej.

Mickiewicz przedstawiony jest jako krytyk złudnego poczucia pewności siebie człowieka przekonanego, że panuje nad światem, pozornie wyzwolonego z przesądów, w rezultacie jednak uwikłanego w nowe mity, ograniczającego rzeczywistość do tego, co widzialne, padającego ofiarą zgubnego w skutkach wyłączenia z transcendencji. Wyjątkowo zasadny jest przywołany przez Autorkę kontekst *Dialektyki oświecenia* Adorna i Horkheimera. Pani Bednarek ukazuje Mickiewiczowską duchowość poświeceniową w horyzoncie ukrytego Boga, przekonując, że odczarowanie świata niesie dla poety także pozytywny skutek – tęsknotę stanowiącą impuls do szukania czegoś więcej. Ten ruch nazywa Doktorantka „odczarowaniem odczarowania”. Dowodzi, że wobec alternatywy: oświeceniowy podmiot mocny, autonomiczny (*cogito* wywyższone), czy Herderowski podmiot jako brak (*cogito* poniżone) – Mickiewicz znajduje trzecią, syntetyczną formułę: podmiot wybrakowany, ale świadom nieograniczonego potencjału, wyzbyty złudzeń, ale nieuległy destrukcji, wyrzekający się ambicji bycia jedynym fundamentem. Mickiewiczowska antropologia powiązana zostaje w ten sposób z problemem słabości jako przestrzeni wolności, ale i z „nieswojością” podmiotu, jego stosunkiem do Innego, relacyjnością, otwarciem na Inne, czyli „capaxalnością” właśnie.

Za bardzo cenne uważam rozdziały poświęcone intuicji i „ekstracji”, a zwłaszcza wyeksponowanie Mickiewiczowskiego paradoksu pozwalającego połączyć obie drogi. Autorka przekonuje, że jego mistyka, próba zaszczepienia człowieka w transcendencji, ma charakter rewizjonistyczny, nie jest bierna i nie oznacza ani rozpuszczenia się „ja” w Absolucie, ani zamknięcia się na wspólnotę, ani odrzucenia historii. Jest syntezą skrajności: rozumu i czucia, filozofii i mistyki, indywidualizmu i wspólnotowości.

W ostatnim rozdziale pierwszej części podejmuje Autorka także problem formy *Zdań i uwag z dzieł Jakuba Bema, Aniola Ślęzaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena* i samego fenomenu parafrazy, powtórzenia z przesunięciem, dopełnieniem własnym doświadczeniem, przepisywania. Na marginesie – jeśli miałabym wskazać jakąś sugestię kompozycyjną, te uwagi w tym miejscu wywodu mające charakter dygresji, umieściłabym wcześniej. Kontekstem dla tych rozważań jest koncepcja „lęku przed wpływem” Harolda Blooma, której jednak Autorka decyduje się ostatecznie nie odnosić do interpretacji relacji Mickiewicza wobec tradycji, ale też – trzeba przyznać – bardziej interesuje ją Mickiewicz jako myśliciel niż jako poeta.

Druga – najobszerniejsza część pracy, która poświęcona jest koncepcji człowieka jako *imago Dei*, przynosi uzasadnienie zbliżenia teologii i antropologii (i w dziele romantyka, i w samej rozprawie): Bóg Mickiewicza jest bowiem w tym ujęciu odpowiedzią na pytanie o człowieka, człowiek – na pytanie o Boga. Autorka prezentuje odmienność postawy poety wobec religii i mistyki na tle religijności romantyków (zwłaszcza ich tendencji do estetyzacji religii), postawy, którą uznaje za formę religijności *incognito*. Stawia tezę, którą następnie konsekwentnie udowadnia, że Mickiewiczowskie poglądy dotyczące związku antropologii i teologii najlepiej oddaje interpretacja apofatyczna. Problem doświadczenia mistycznego, jak rozumie je Mickiewicz, łącząc różne jego rodzaje, ukazany jest ponownie poprzez antyprzykład Wielkiej Improwizacji jako nieudanego olśnienia. Przeciwstawione jest mu autentyczne mistyczne poznanie i doświadczenie wewnętrzne, nie bierne, a wolicjonalne, związane ze świadomością moralnej odpowiedzialności. W tym kontekście przywołane są liryki takie jak *Rozmowa wieczorna* ukazująca Boga jako zarazem transcendentnego i immanentnego, bliskiego człowiekowi, choć z nim nieidentycznego. Zastanawia mnie brak w tych rozważaniach o instazie i ekstazie, interpretacji *Widzenia* (zaledwie wspomnianego na s. 96), narzucającego się tu jako kontekst. W każdym razie Autorka, odnosząc się do *Zdań i uwag* komentowanych przez wykłady paryskie, dowodzi przekonująco, że dla poety badanie wnętrza nie oznacza egotycznego zamknięcia się w sobie ani odrzucenia świata zewnętrznego czy własnej cielesności, prowadzi do świadomości zakorzenienia w transcendencji, poczucia wieczności w sobie. Instaza jest dla Mickiewicza punktem wyjścia do ekstazy, przekroczenia

siebie, ale nie rozpląnięcia się „ja” i nie eskapizmem. Człowiek staje się w takim ujęciu „miejszem teologicznym.”

Teologia apofatyczna, która w mojej opinii wyjątkowo trafnie opisuje religijność Mickiewicza, zbliżona jest w rozprawie do myśli postsekularnej. Apofatyka jako negacja, święte zaniemówienie (na marginesie – postawiłabym pytanie o jego związek z tzw. „zamilknięciem Mickiewicza”, którego Autorka nie stawia), ale także antynomie, paradoksy, niemożność wypowiedzenia, prowadzi do uwalniania się od zamykania Boga w idolu. Doktorantka poddaje analizie Mickiewiczowskie (usytuowane w kontekście myśli Anioła Ślązaka, Böhmego, Pseudo-Dionizego Aeropagity, Mistra Ekhartha) przedstawienia ciszy, milczenia, cichości w związku z wyzbywaniem się wyobrażeń tworzonych przez rozum, koncepcję Boga jako otchłani, bezdeni. To milczenie, zaniemówienie, jak zauważa Autorka, wchodzi w konflikt z koniecznością dawania świadectwa, głoszenia, co prowadzi do – to bardzo udatne określenie – „wyginania języka”, szukania sposobu wyrazu niewyraźnego. Paradoksy Mickiewicza śledzi na przykładzie dwoistej wykładni światła i mroku. Funkcjonalizuje przy tym Marionowski rozróżnienie idola i ikony z naciskiem na to ostatnie – Bóg Mickiewicza to Marionowski „fenomen przesycony”, człowiek zaś jest ikoną Boga, którego poznaje w instancji przez poznanie samego siebie. Te ustalenia prowadzą do rekonstrukcji Mickiewiczowskiej antropologii apofatycznej – człowiek jak Bóg jest tajemnicą, potencjalnością. Ponownie relację człowiek-Bóg określa paradoks – jednoczesna bliskość i oddalenie, odrębność i wspólnota.

Dalej Doktorantka zajmuje się Mickiewiczowską hermeneutyką ducha, a dokładniej trójpodziałem ciało-duch-dusza, rozważa, czym właściwie jest duch i jak go rozumie profesor Collège de France. Za kluczową dla Mickiewicza uznaje przy tym dialektykę pychy i pokory będącej odrzuceniem samoubóstwienia, ale bez rezygnowania z wolnej woli. Powraca tu Wielka Improwizacja – Konrad ponownie staje się antyprzykładem Mickiewiczowskiej antropologii, jako że chce być Bogiem idolatrycznym (Bogiem na wzór człowieka), co prowadzi do solipsyzmu, podczas gdy, jak przekonująco pisze pani Bednarek, Mickiewicz postuluje aktywizm kontemplacyjny, powściągnięcie *ego*, transgresję „ja”, by stworzyć miejsce dla Innego.

Część trzecia rozprawy zatytułowana *Capax Hominis* prezentuje Mickiewiczowski obraz Boga jako konsekwencję przedstawionej wcześniej koncepcji antropologicznej: myślenie poety o człowieku, osłabienie mocnego *ego*, prowadzi do słabej ontologii Boga. Ciekawym tropem interpretacyjnym jest wyeksponowanie odkrywczych metafor, dzięki którym Mickiewicz wydobywa z zastanej tradycji religijnej to, co nowe (powiedziałabym, że niejako tylnymi drzwiami wraca tu odsunięty w rozprawie na dalszy plan problem poezji

romantycznej). Autorka dowodzi, że jak człowiek otwarty jest na Boga, tak Bóg Mickiewicza to Bóg otwarty na człowieka jako Innego. Tu najwyraźniejszy jest może w całej rozprawie trop postsekularny. Wydobyta z tekstów Mickiewicza kwestia kenozy, samoograniczenia Boga w akcie stworzenia, zdolność do usunięcia się, by zrobić miejsce dla wolności człowieka, koresponduje w zaproponowanej tu analizie z anateizmem Kearneya i z teologią słabego Boga, z ideą poszukiwania boskości poza pojęciem Boga (poza idolem). Autorka proponuje lekturę Mickiewiczowskiej koncepcji przez określenia stosowane przez poetę – Bóg emigrant, gość ze *Zdań i uwag* jest rozpoznany jako swój i obcy zarazem, podejmujący grę i zapraszający człowieka do niej, a zatem dający mu wolność wyboru. Jest nieopresywny i słaby w tym sensie, że wydający się na ryzyko odrzucenia, otwarty na negocjacje. To *Deus otiosus* w innym jednak sensie niż deistyczny Demiurg z Wielkiej Improwizacji, której kontekst tu powraca. To raczej Bóg *incognito*, chowający swoją boskość (tu dochodzi do głosu teza Caputo o niemocy Boga), powściągający swą wszechmoc i dzielący ludzki los w cierpieniu, silny bezsilnością. Autorka widzi te cechy już w płaczu anioła z III części *Dziadów*, przywołuje także *Arcymistrza* (za świetne uważam podsunięte tu tropy interpretacyjne tego wiersza). Słaba teologia postsekularystów zbliża się tym samym do Mickiewiczowskiej teologii apofatycznej. Postulat naśladowania Boga – poza ateizmem i poza dogmatem – oznaczałby także akceptację odrzucenia, cierpienia, samoponizenia. W hermeneutyce Mickiewicza opartej na wzajemności Boga i człowieka, Autorka dostrzega antecedencje postsekularne. W rezultacie propozycja poety jawi się jako – chyba udana – próba wyjścia z pułapki dychotomii światopoglądu oświeceniowego i dogmatyzmu religijnego, trzecia droga, która jest drogą mistyki filozoficznej.

Zastrzeżenia, jakie mogę zgłosić do rozprawy są nieliczne, liczniejsze może są pytania, jakie jej lektura rodzi, co zresztą świadczy o jej wartości. Po pierwsze – wracam do kwestii wyboru tekstów mających oświetlać *Zdania i uwagi*. Autorka odwołuje się do *Dziadów*, szczególnie III ich części, do liryki Mickiewicza (cytuje *Rozum i wiarę*, *Pytasz za co Bóg...*, *Broń mnie przed sobą samym*, *Arcymistrza*, wspomina sonety i lirykę Izoańską), a także do *Romantyczności* i *Ody do młodości*. A zatem najpierw wyraźnie wyodrębnia późną twórczość Mickiewicza (*Zdania i uwagi* oraz prelekcje), którą stawia w centrum rozprawy jako osobne, wymagające innego języka opisu stadium twórczości poety (tego języka dostarcza myśl postsekularna), potem jednak miejscami to wyodrębnienie zaciera. Z jednej strony stawia tezę o „oryginalnej teologii” Mickiewicza i jej „dynamicznej ewolucji wywołanej doświadczeniem sekularyzacji” (np. s. 166, 169), z drugiej jednak traktuje bardzo wczesne utwory poety jako równorzędne, komplementarne wobec *Zdań i uwag*, zatracając tym samym ów ruch, zmianę, o



której podkreślenie chodzi. Tak na przykład cytat z *Ody do młodości* stanowi dopełnienie zaprezentowanej w wykładach paryskich koncepcji rozumienia (s. 36); na tej samej zasadzie przekonanie o znaczeniu intuicji w latach 40 (s. 66-67) ilustruje ballada *Romantyczność*. Autorka przywołuje tezę samego Mickiewicza o „niezmienności” jego twórczości (s. 171), jako dominantę tej ostatniej wskazując antysystemowość, ale także „tropienie *sacrum* w rzeczywistości zsekularyzowanej” (s. 171). Osobnym przypadkiem jest przywoływanie *Dziadów* części III, której interpretacje we wskazanym w rozprawie kontekście uważam skądinąd za bardzo cenne. Postawa Konrada jawi się jako przez Mickiewicza poddana krytyce i w *Dziadach*, i w *Zdaniach i uwagach*, słowa Ducha z Prologu są już jakimś załączkiem antropologicznej koncepcji późnego Mickiewicza (gnoma *Kochać ludzkość* jest nazwana „aneksem” do postawy Konrada – s. 161, w towianistycznym przemówieniu poeta „zdaje się rozwijać” koncepcję z *Dziadów* – s. 152). Rodzi się zatem pytanie, co u Mickiewicza jest stałe, od początku obecne, a co właściwe tylko ostatniej fazie jego twórczości. Na czym polega zmiana? Jaki jest stosunek Autorki do tezy o przełomie poety? Jak rysuje się linia ewolucji interesującego ją aspektu myślenia Mickiewicza od *Ody* i *Romantyczności* przez *Dziady* po wypowiedzi z lat 40?

Wracam jeszcze do pytania o selekcję interpretowanych w pracy tekstów, bo zasada wyboru nie jest chronologiczna. Dlaczego nie ma w niej np. wspomnianego już przeze mnie *Widzenia*, które chyba także dałoby się odczytać jako „miejsce teofaniczne” (a może nie, może jest zbyt dobrze opisane, a może kłopotliwe?), a także innych tekstów poety? Jeśli chodzi o kontekst mistyków bliskich pisarzowi – mocno obecni są w pracy Böhme i Angelus Silesius, bardzo mało natomiast znajdziemy w niej odwołań do St Martina. Chciałam poprosić o uzasadnienie tej nieobecności. Z drobiazgów, myśląc o druku rozprawy, warto pamiętać o obciążeniu semantycznym pojęcia „wieszcz” i unikać jego używania jako „przezroczyściego” synonimu nazwiska Mickiewicza. Sądzę także, że warto nieco ograniczyć (szczególnie w części pierwszej pracy) odwołania do badaczy (mimo, że – jak pisałam – są one znakomicie przeprowadzone). Nie zawsze są one konieczne, myślę, że można je bez straty dla pracy gdzieś zredukować.

Chciałam także podzielić się z Autorką moimi refleksjami dotyczącymi stosowania narzędzi myśli postsekularnej do odczytań romantyzmu. Nie mam wątpliwości, że Mickiewicz jest krytyczny wobec oświeceniowej sekularyzacji i poszukuje innych, pozadogmatycznych ścieżek religijności. Jest pisarzem nowoczesnym w tym sensie, że ma świadomość odczarowania świata, na które stara się znaleźć własną odpowiedź. Jednocześnie jednak jest – jak w rozprawie napisano wielokrotnie – pisarzem zakorzenionym w transcendencji, gorliwie

wierzącym. Zastanawiam się, na ile taka postawa mieści się w obrębie postawy postsekularnej, której nie można przecież sprowadzić do poszukiwania *sacrum* w świecie zsekularyzowanym. Moje wątpliwości wynikają zapewne z wielości tendencji w ramach dyskusji nad postsekularyzmem, może także z odmiennych niż Autorki lektur. Wielu współczesnych myślicieli za postsekularne uznaje zanurzenie w dyskursie religijnym tego, co pozornie pozareligijne, niezwiązane bezpośrednio z wiarą (ta ostatnia staje się świadomym i często pragmatycznym wyborem). A zatem w tym znaczeniu bardziej „postsekularni” byłiby np. hegliści krytykowani przez Mickiewicza za religijny kamuflaż (s. 47) niż sam poeta, daleki od religijnego sceptycyzmu.

Chciałabym również zapytać o usytuowanie nowej religijności Mickiewicza na tle religijności romantycznej (nie chodzi mi o paradygmat romantyczny, a o konkretne przykłady). Gdzie jeszcze zdaniem Doktorantki można mówić o tropach słabej ontologii Boga u romantyków? Czy myślenie Mickiewicza jest zjawiskiem absolutnie osobnym? Czy daje się je zestawić np. tematami jeanpaulowskimi (jak je nazwała Maria Janion), z obrazem Chrystusa u Vigny’ego, Musseta, Nerval’a, z ateistyczną metafizyką Shelleya? To pytanie wykracza poza recenzowaną pracę, nie jest bynajmniej sugestią jej uzupełnienia, stanowi ona bowiem spójną całościową lekturę antropologii poety.

Rozprawa z naddatkiem spełnia warunki stawiane pracom doktorskim i jako samodzielne, nowatorskie studium problematyki religijności i antropologii Mickiewicza zasługuje na druk. Konkluzja mojej recenzji jest jednoznacznie pozytywna. Rozprawa *Homo Capax, Capax Hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza* jest znakomitą podstawą do otwarcia dalszych etapów przewodu doktorskiego. Wnoszę o dopuszczenie mgr Agnieszki Edyty Bednarek do publicznej obrony rozprawy i wnioskuję o nadanie wyróżnienia.

Kraków, 15 października 2017 r.

  
dr hab. Magdalena Siwiec  
Katedra Komparatystyki Literackiej  
Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego