

# Michał Masłowski

---

## Wiara i historia : dynamiczny model religii wcielania w dziele Adama Mickiewicza

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 82/3, 31-54

---

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ MASŁOWSKI

WIARA I HISTORIA  
DYNAMICZNY MODEL RELIGII WCIELANIA  
W DZIELE ADAMA MICKIEWICZA

Przemiana religijna Mickiewicza jest tradycyjnie sytuowana w r. 1830, w czasie jego pobytu w Rzymie. Tam to, po długim okresie pewnego indyferentyzmu religijnego, przeszedł on wewnętrzną przemianę, która doprowadziła go ponownie do sakramentów spowiedzi i komunii.

Powrót na łono Kościoła katolickiego doprowadził też wówczas poetę do decyzji zostania księdzem<sup>1</sup>. Nie doszło do tego, ale cała jego działalność zyskała od tej pory wymiar religijny, nawet jeśli współczesnym wydawał się on wtórny, marginesowy. Poeta przecierał swój szlak powoli. Jego działalność w latach 1832—1836, związana z początku z „domkiem Jańskiego”, następnie zrodziła inicjatywę Zgromadzenie Zmartwychwstańców, a ostatnio dopiero mogła zostać nazwana „religijnym i moralnym ruchem laikatu”<sup>2</sup>. Samo bowiem pojęcie laikatu jako podmiotu, a nie wyłącznie przedmiotu nauczania religijnego zostało uznane dopiero na Soborze Watykańskim II.

Rzymska przemiana Mickiewicza nie wydaje się jednak apogeum jego rozbudzenia religijnego. Dopiero w 2 lata później, na wiosnę 1832 w Dreźnie — po upadku powstania listopadowego — przeszedł on kryzys w sposób dużo bardziej konkretny i osobisty. W jego twórczości był to okres wybuchu wielkich metafor, w zasadzie rozstrzygających dla wszystkiego, co zrobił i czym był potem.

U źródła wybuchu znajdują się niekończące się opowieści o walkach i o przegranej. Z pewnością również wyrzuty sumienia poety, który nie

---

<sup>1</sup> Informacja ta ma dwa źródła: dziennik Ch. de Montalemberta (nie publikowany, w zbiorach rodzinnych w Roche en Breuil, cytowany przez M. Czapską *⟨Czy Mickiewicz był katolikiem. W: Szkice Mickiewiczowskie. Londyn 1963, s. 199—200⟩*), który dowiedział się o decyzji poety od H. Rzewuskiego (zapis z 7 I 1832), i świadectwo H. Kajsiwicza (*Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. W: Pisma. T. 3. Berlin—Kraków 1872, s. 410*), któremu Mickiewicz zwierzał się na ten temat — zob. A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wyd. Sejmowe. T. 16: *Rozmowy z Mickiewiczem*. Warszawa 1933, s. 124 (dalej do tego tomu odsyłamy skrótem R; liczby po skrócie oznaczają stronicę).

<sup>2</sup> J. Kraszewski, *Le mouvement religieux et moral du laïcat parmi les émigrés polonais en France 1832—1848. Étude historique et appréciation théologique*. Paris 1972 (rozprawa habilitacyjna — Institut Catholique).

wziął udziału w walkach<sup>3</sup>. Powraca żywe wspomnienie przemiany rzymskiej, pomimo okresu wielkopolskiego, który poeta sam określa jako „wegetatywny”.

Przesilenie kryzysu rozpoczęło się 23 marca 1832 archetypalnym snem, który poeta zanotował po przebudzeniu wierszem *Śniła się zima...* Juliusz Kleiner ma z pewnością rację, interpretując niejasne symbole tego wiersza jako wielką metaforę pielgrzymki — obrazu zbiorowego i indywidualnego losu<sup>4</sup>. Chodzi o początkowy opis procesji idącej po śniegu nad brzeg Jordanu. Jest to pierwsza z serii wielkich metafor<sup>5</sup>, które pojawiły się w tym okresie. Nazajutrz Mickiewicz w znanym liście do Lelewela zdefiniował misję religijną i moralną Polaków mających nieść ewangelię kultur narodowych i zasadę prymatu etyki i religii nad polityką.

Następny znak szczególnego stanu, w jakim się poeta znajdował, miał miejsce w niedzielę 25 marca 1832 — według rekonstrukcji Stanisława Pigoń — podczas mszy w drezdeńskiej katedrze. Wówczas to Mickiewicz poczuł w czasie modlitwy, „jakby się nad nim bania poezji rozbiła”<sup>6</sup>. Rozpoczął pisanie III części *Dziadów* z niesamowitą szybkością, gdyż w 11 dni zakończył pierwszą wersję, tzn. około 1400 wierszy. *Wielką Improwizację*, która liczy 314 wierszy, napisał podobno w specyficznym transie w ciągu jednej nocy, i po skończeniu jej przygotowywał się do śmierci. Ten podmuch natchnienia przyniósł i skrytykował nową zupełnie optykę, stworzył rodzaj rozwojowego modelu dynamicznej syntezy. Wola działania religijnego, którą poeta w czasie kryzysu chciał realizować najpierw przez wybór stanu duchownego, rysuje mu się obecnie jako misja prorocza.

Pisząc o sprzecznościach profetyzmu Mickiewicza (niemożliwych prawdopodobnie do rozwiązania, m.in. ze względu na radykalną nowość jego idei), Wiktor Weintraub wskazuje na III część *Dziadów* jako na centralny punkt całej jego poezji: „natchnione słowo poetyckie dokonało tu cudu i wielki poeta zbawił w *Dziadach* szalonego w swych aspiracjach proroka”<sup>7</sup>.

III część *Dziadów* stanowić będzie dla nas punkt odniesienia. Ze świadomością jednak, że tylko *Dziady* całe stanowią „rekapitulację” mo-

<sup>3</sup> Problem ten rozważają wszyscy biografowie, ostatnio A. Witkowska (*Mickiewicz, Słowo i czyn*. Warszawa 1975), W. Weintraub (*Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa 1982), M. Dernałowicz (*Adam Mickiewicz*. Warszawa 1985) oraz J.-Ch. Gille-Maisani (*Adam Mickiewicz człowiek. Studium psychologiczne*. Warszawa 1987) z psychoanalitycznego punktu widzenia.

<sup>4</sup> J. Kleiner, *Mickiewicz*. T. 2, cz. 1. Lublin 1948, s. 261.

<sup>5</sup> Na temat „wielkiej metafory”, która miałaby potęgę ustanawiania nawet stref kulturowych, zob. Ph. Wheelwright: *The Burning Fountain*. Indiana Univ. Press, 1968; *Metaphor and Reality*. Indiana Univ. Press, 1968. — P. Ricoeur: *La Métaphore vive*. Paris 1975; *Paroles et Symboles*. „Revue des Sciences Religieuses” (Strasbourg) 1975, nr 1—2. Zob. też N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*. Harcourt Brace Jovanovich, 1981 (przekład francuski: Paris 1984).

<sup>6</sup> S. Pigoń, *O termin rozpoczęcia „Dziadów” części III*. W: M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Od „Dziadów” części trzeciej do „Pana Tadeusza”. Marzec 1832 — Czerwiec 1834*. Warszawa 1966 (aneks). Świadek Odyńca we *Wspomnieniach z przeszłości* (Warszawa 1884, s. 401) cyt. za: Dernałowicz, *op. cit.*, s. 28.

<sup>7</sup> Weintraub, *op. cit.*, s. 435—436.

delu religijnego Mickiewicza, ostatnia część podejmuje bowiem i scala poprzednie jako etapy dynamicznej syntezy.

Ważność *Dziadów* polega również — paradoksalnie — na tym, że poeta nie wypowiedział się tu dyskursywnie, a jedynie poprzez wielkie symbole. Ekspresja symboliczna była spontaniczna, a wynikała ze zdenerowania sytuacji indywidualnej ze zbiorową historią. Późniejsze rozwinięcie tych samych idei było bardziej rozumowe, przystosowane bądź do form wypowiedzi (dyskursu) już funkcjonujących, bądź też — później — całkowicie hermetycznych. Sam Mickiewicz adaptował je do swych świadomych poglądów, formowanych tak przez epokę jak przez bezpośrednie polemiki; przeciwnie niż w *Dziadach* — tej poezji zrodzonej w głębiach nieświadomości, gdzie autocenzura, „wtórne opracowanie” autorskie mogły być tylko powierzchowne<sup>8</sup>.

Dzięki temu również, z powodu swej dramatyczności i niedyskursywności, *Dziady* uniknęły prawie krytyki teologicznej. Znamy dzieje *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* — potępionych przez Watykan<sup>9</sup> — które w sposób bardziej świadomy ukształtowane zostały jako rewolucyjne ideologicznie i dyskursywnie i dlatego też są bardziej uwięzione we własnej epoce i jej intelektualnym horyzoncie.

Wyjściowa hipoteza naszej pracy przyjmuje, że w wielkich metaforach okresu drezdeńskiego, a szczególnie w *Dziadach*, zawarta jest swoista „teologia *implicite*”, wyrażona symbolicznie, ujęta w koherentny system i tworząca całościowy model. Była to, jak na ową epokę, teologia rewolucyjna w swej istocie, o zupełnie nowej strukturze. Sam Mickiewicz zacierał to i nie był w pełni świadomy jej charakteru. Nasze dzisiejsze instrumentarium intelektualne pozwala nam podjąć tę kwestię, pod warunkiem wszakże, że nie zatrzymamy się na dogmatycznej literze, lecz zwrócimy się ku duchowi utworów. Jest nim profetyczny zamysł, ukryty w symbolach dynamizm, stan ducha poety<sup>10</sup>. Tego rodzaju rekonstrukcja wykazuje zdumiewającą aktualność tego półtorawiecznego już modelu i pozwala ukazać jego zakorzenienie w historii polskiej.

### Teologia wpisana w „Dziady”

Rekonstrukcja „teologii *implicite*” wpisanej w wielkie metafory *Dziadów* to oczywiście przedsięwzięcie bardzo ryzykowne. Wydaje się ono

<sup>8</sup> Problem ten omówiony jest szerzej w pracy: M. Masłowski, *Le geste, le symbole et les rites du théâtre romantique polonais*. T. 2. Lille 1985, rozdz. 2.

<sup>9</sup> W *breve* Grzegorza XVI do biskupa Rennes, Mgr. Lesqueu z 5 X 1833, bez imiennego cytowania autora i bez wpisywania *Ksiąg* na indeks. Pisano o tym przede wszystkim w pozycjach poświęconych wzajemnym stosunkom Mickiewicza i Lamennais'go — zob. bibliografię w: Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa”*. Warszawa 1962. — G. Bordet, *La Pologne, Lamennais et ses amis 1830—1834*. Paris 1985.

<sup>10</sup> Termin N. Frye'a (*Anatomy of criticism*. Princeton Univ. Press, s. 80), przejęty przez P. Ricoeura w jego teorii metafory (*La Métaphore vive*, s. 288) — cytata z Frye'a: „Jednością utworu poetyckiego jest jedność stanu ducha poety (*mood*)”, jest tam skomentowany następująco: „stan ducha to jest sposób, w jaki sytuujemy się w rzeczywistości”. Referentem metafory okazuje się więc w pewnym stopniu specyficzny stan ducha redefiniujący rzeczywistość i tworzący jej nowy obraz. To pozwala na badanie przejścia od profetyzmu do poezji na podstawie tekstu i bez uciekania się do dociekań psychologiczno-biograficznych.

jednak konieczne do ukazania wewnętrznej koherencji Mickiewiczowskiego modelu wiary i do dyskusji z opiniami teologów.

Krytyczne sądy formułowane przez teologów w pierwszej połowie w. XIX, głównie z kręgu Zmartwychwstańców, różnią się od opinii takich autorów współczesnych, jak ks. Kantak czy Czesław Miłosz, dobrze w zasadzie przygotowany do rozważań dogmatycznych. Teologia ewoluuje, ale pozostaje pewien osad przekonañ zbiorowych o nauce Kościoła, winien zmowie milczenia wobec tematu kwestii dogmatycznych. Postawę tę można by ująć następująco: Mickiewicz to w gruncie rzeczy heretyk, ale wielki poeta, lepiej więc jego osobowości za bardzo od tej strony nie analizować... Wyjątkowo tylko takie wybitne jednostki, jak Marian Zdziechowski czy Stanisław Brzozowski, podkreślały istotne nowatorstwo myśli religijnej Mickiewicza<sup>11</sup>. Dzisiaj, w perspektywie Vati-

<sup>11</sup> Bibliografia dotycząca myśli religijnej Mickiewicza zawiera sporo pozycji, ale bardzo mało jest opracowań analitycznych czy zmierzających do całościowego wyjaśnienia kwestii. Pierwsi atakowali Mickiewicza zmartwychwstańcy, ale dotyczyło to przede wszystkim późniejszego okresu jego życia — zob. P. Smolikowski, *Stosunek A. Mickiewicza do ks. zmartwychwstańców*. Kraków 1898. — Kajsiewicz, *op. cit.* Nasuwa się tu następująca refleksja: Przesłanki teologiczne ich ataków wydają się zdezaktualizowane. Najciekawsza może aż do dzisiaj, całościowa koncepcja myśli religijnej Mickiewicza, choć tylko ogólnie przedstawiona, jest dziełem M. Zdziechowskiego (*Mesjaniści i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*. Kraków 1888; „*Ad altaria tua*”. *Z myśli i uwag o pierwiastku religijnym w twórczości Mickiewicza*. W zbiorze: *Z ziemi pagórków leśnych, z ziemi łąk zielonych*. Warszawa 1899; *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*. Kraków 1912; *Le messianisme de Mickiewicz et l'esprit religieux contemporain*. Lugano 1914 (paralele z modernizmem katilckim)). Zbliża się do niego w wielu punktach ujęcie S. Brzozowskiego (*Legenda Młodej Polski*. Lwów 1911). Ważne dla historii idei są ujęcia W. Lutosławskiego (*Le Grand Initiateur A. Mickiewicz*. Genève 1902) i A. Górskiego (*Mon-salwat. Rzecz o Mickiewiczu*. Kraków 1908). Pozostałe opracowania aż do drugiej wojny światowej mają charakter przyczynkarsko-faktograficzny lub popularyzatorski.

Na osobną uwagę zasługują pozycje: J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów 1931. — Konrad Górski, *Pogląd na świat młodego Mickiewicza (1815—1823)*. Warszawa 1925; *Przewyciężenie prometeizmu w „Dziadach”*. W: *Z historii i teorii literatury*. Wrocław 1959. — Karol Górski, *Le réveil religieux en Pologne au XIXe s., l'émigration polonaise en France et l'Eglise catholique 1831*. W: *Mélanges Latreille*. Lyon 1972. Po wojnie, już po ukazaniu się monografii Kleina *Mickiewicz*, badacze inspirowani przez marksyzm zakwestionowali ważkość zaangażowania religijnego poety (zob. S. Żółkiewski, *Spór o Mickiewicza*. Wrocław 1952. — W. Kubacki: *Pierwiosnki polskiego romantyzmu*. Kraków 1949; *Żeglarz i pielgrzym*. Warszawa 1954 — i ujęcie przeciwnostawne: S. Skwarczyńska, *Spór o Mickiewicza katolika*. W: *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*. Warszawa 1957). Natomiast z pozycji dogmatycznych zaatakował Mickiewicza ks. K. Kantak (*Idee religijne Mickiewicza przed towiańszczyzną*. W zbiorze: *Mickiewicz żywy*. Londyn 1955; *Mickiewicz i Towiańskiego sprawa Boża*. Londyn 1957). Prócz tego ważkie są opracowania Czapskiej (*op. cit.*) i Weintrauba (*op. cit.*; *Literature as Prophecy*. The Hague 1959), jak też Stefanowskiej (*op. cit.*), A. Sikory (*Posłannicy słowa*. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz. Warszawa 1967) i A. Walickiego (*Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. War-

canum II, można uznać, że był on — poprzez swoje metafory — pionierem bardzo istotnego nurtu religijności i zaangażowania Kościoła w sprawy publiczne. W obronę interesu zbiorowego — „ludów” — przeciw polityce „tronów”. Można przypuszczać też, że w dużej mierze idee encyklik Jana Pawła II inspirowane są dziedzictwem kulturowym romantyzmu polskiego, *Dziadów* w szczególności.

Nauka, choć nie musi się zajmować sprawą ortodoksyjności Mickiewicza, nie może nie brać pod uwagę historycznie i współcześnie obowiązującej doktryny teologicznej, gdyż to odniesienie decyduje w dużej mierze o mechanizmach recepcji naszego narodowego symbolu.

Rekonstruując więc ową „teologię *implicite*” Mickiewicza, dla większej jasności spróbujemy uporządkować ją według kilku głównych działów teologii.

## D o g m a t y k a

### Przymierze

Bóg *Dziadów* to przede wszystkim Głos i jego odbicie we wspólnocie. Odbicie Sensu fundującego Byt, Obecność, to, co noumenalne. Głos ów może być przekazywany przez Guślarza (cz. II), przez poetę (cz. IV i III), przez kapłana i proroka (cz. III). Wspólnota zaś to *consensus* wokół aktu rozpoznania tego, co fenomenalne, jako Sensu — według Głosu, lub, inaczej mówiąc — według jego historycznego wyrazu, według matrycy Tradycji stale odnawianych przez doświadczenie przemijających egzystencji. Rytm obrzędu *Dziadów* zasadza się na tych właśnie elementach, jak też — wrócimy do tego dalej — na rozpoznawaniu historii i na wspólnotowej perspektywie przyszłości w III części dramatu.

Z jednej strony więc działa Bóg (matryce Tradycji), a z drugiej wspólnota (*consensus* wiary) i doświadczenie historyczne (uaktualniające Tradycję w akcie zbiorowego rozpoznania poprzez ryt folklorowy-

szawa 1970; *Adama Mickiewicza prelekcje paryskie*. W zbiorze: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Warszawa 1973.

Całościowe ujęcie myśli Mickiewicza i jego koncepcji religijnych dał L. Kłodziej w mało znanej pracy *Adam Mickiewicz. Au carrefour des romantismes européens. Essai sur la pensée du poète*. Aix-Provence 1966, rozdz. *Religion de Mickiewicz* (zrecenzował ją Walicki („Pamiętnik Literacki” 1972, z. 2)). Nowe, analityczne podejście do zagadnienia prezentują prace M. Piwińskiej, przede wszystkim: *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*. W zbiorze: *Problemy polskiego romantyzmu*. Wrocław 1971. Zupełnie nowe ujęcie działalności religijnej Mickiewicza w latach trzydziestych przynosi praca Kraszewskiego (op. cit.). Ideom religijnym Mickiewicza poświęcony jest osobny rozdział pracy H. de Lubaca *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (t. 2, Paris 1981). Podobne kwestie podnosi Cz. Miłosz (*Ziemia Ulro*. Paryż 1980, s. 86—110). Nowy typ podejścia analitycznego do poezji Mickiewicza pod interesującym nas kątem wprowadza M. Maciejewski (*Mickiewiczowskie „czucia wieczności”. (Czas i przestrzeń w liryce lozańskej)*. W: *Poetyka, gatunek, obraz. W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław 1977; *Jeszcze o liryce rzymsko-drezdeńskiej Mickiewicza. (Próba interpretacji kerygmarycznej)*. W zbiorze: *Sacrum w literaturze*. Lublin 1983). Wreszcie ezoteryczną lekturę Mickiewicza — kontrowersyjną, ale bardzo bogatą — przyniosła książka Z. Kępińskiego *Mickiewicz hermetyczny* (Warszawa 1980).

styczny, teatr, mechanizmy kultury). Przymierze jest związkiem między Bogiem a wspólnotą — odwołuje się do jej historii.

Poczynając od III części *Dziadów* w całym dziele Mickiewicza można mówić o odnowionym Przymierzu; odnowionym poprzez obietnicę dotyczącą już nie tylko jednostek, ale też ciał zbiorowych (narody) i ich historii. Z obietnicy wynika, że mesjaniczne wcielenie będzie realizowane również w wymiarze życia zbiorowego i polityki. Obraz mesjasza — „czterdzieści-i-cztery” — jest skonstruowany na matrycy Chrystusa, ale także na starotestamentowej matrycy narodu wybranego i na współczesnej — ideologii demokratycznej. Dotyczy on więc mesjasza zbiorowego („lud ludów”). Czy chodzi wyłącznie o Polskę? Ten superlatyw typu hebraistycznego wskazuje raczej na jakiś wymiar uniwersalny, na ludzkość w marszu, nawet może ludzi zdobywających własne człowieczeństwo przez wiarę i trud. Formuła „lud ludów” jest bardzo bliska odnoszącej się do Kościoła katolickiego formule „lud Boży” z konstytucji *Lumen Gentium*, przyjętej na Soborze Watykańskim II. Obie wskazują na mesjaniczne zgromadzenie, z tym że definicja Mickiewiczowska bardziej akcentuje wymiar poziomy i uniwersalizm misji.

I jeśli nawet Mickiewicz sam utożsamiał Polskę z owym „ludem ludów” w *Księgach pielgrzymstwa* i wykładach w Collège de France, my nie musimy wskazywać konkretnych odniesień dla symboli, jako że zadaniem naszym jest rekonstrukcja abstrakcyjnego modelu i struktury znaczeń. Otóż w tej perspektywie nawet jeśli Polska jest obciążona jakąś ideą-misją, to nie w sposób ekskluzywny. Przeciwnie, warunkiem uniwersalności jest otwarcie pola znaczeniowego, i wtedy „czterdzieści-i-cztery”, „lud ludów”, jest znakiem drogi dla wszystkich.

Z drugiej strony, wcielenie mesjaniczne mające charakter zbiorowy musi być emanacją wspólnoty, nawet jeśli istnieją mediacje indywidualne i wyjątkowe osobowości<sup>12</sup>. Obietnica to również wezwanie do jej realizacji przez ludzi — podmioty, a nie przedmioty Przymierza. Formuła „lud ludów”, nawet jeśli oznaczała zrazu Polskę „pielgrzymów”, ma charakter uniwersalny właśnie i stanowi wezwanie do wszystkich ludzi i ludów, by rozpoczęły ruch — „pielgrzymkę”.

I ponieważ wcielanie mesjaniczne jest otwarte dla wszystkich, historia staje się miejscem „nowego Stworzenia” lub też — inaczej mówiąc — miejscem, gdzie dalej trwa genezyjskie tworzenie. Bóg jest obecny w historii (choć nie tożsamy z nią), zwłaszcza poprzez społeczeństwa zaangażowane we wcielanie wartości ewangelicznych.

Zasadą tej wizji jest priorytet dany eschatologii — obrazowi Sądu Ostatecznego — i tym samym jej charakter dynamiczny, napięty w stronę celu, zaangażowany w przemiany. Człowiek staje się odpowiedzialny za kosmiczny ład, ale według matryc religijnych Przymierza (zob. napięcie znaczeniowe między prometejskimi pytaniami *Wielkiej Improwi-*

<sup>12</sup> Problem ten był szczególnie rozwinięty w późniejszym okresie w polemice z Micheletem — zob. P. Viallaneix, *Michelet, Mickiewicz i mesjanizm romantyczny*. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 1. — W. Weintraub, *Mickiewicz w twórczości Micheleta*. W: *Profecja i profesura. Mickiewicz, Michelet, Quinet*. Warszawa 1975. — M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii*. Warszawa 1976. Ze starszych pozycji zob. W. Mickiewicz, *Zywot Adama Mickiewicza*. T. 1—4. Poznań 1891—1895. — Z. L. Zaleski, *Michelet, Mickiewicz et la Pologne*. Paris 1928.

zacji a odpowiedziami na nie „homologowanymi religijnie” z *Widzenia księdza Piotra*).

Samo istnienie religii jest wówczas usprawiedliwione przez ustanowienie wspólnotowej więzi pozwalającej podjąć zbiorowe zadania, które zastępują generalizujące i uniwersalistyczne abstrakcje Oświecenia<sup>13</sup>. Religii pozwalającej przeżywać braterstwo ludzi jako wymiar wcielającego się Boga i nadającej stawaniu się Bytu strukturę. To jedna z romantycznych odpowiedzi na poszukiwanie Chrystusa obecnego na ziemi, żywego Boga społeczeństwa; to odpowiedź na tragedię historyczną Polaków odkrywających Boga w sposób dramatyczny, nie w trwaniu struktur, a w ich nieciągłości<sup>14</sup>.

Bóg ten jednak nie jest ani tożsamy ze światem (panteizm), ani ze społeczeństwem (intuicja Lamennais'go), ani też z historią (Hegel). Pomimo wcielania znajduje się poza tym wszystkim, bo zapewnia Sens światu, społeczeństwu, historii. Sens jest transcendentny w stosunku do tego, co naturalne, ale tutaj transcendencja ukazana jest jako ruch, jako wezwanie, jako dynamizm. Sens znajduje się bowiem stale przed ludźmi, czeka na wcielenie, uzasadnia historyczny heroizm.

Jedno z nieporozumień ks. Kantaka polega na niezrozumieniu tego dynamizmu. Zarzuca on Mickiewiczowi, że dał w *Wielkiej Improwizacji* pierwszeństwo dziełu Stworzenia nad dziełem Zbawienia. Otóż, pamiętajmy, Mickiewicz nie pisał traktatu i nie musiał wywazać proporcji. Ale przede wszystkim dla poety Stworzenie trwa nadal; dzieło Zbawienia było nowym Stworzeniem świata; wcielanie Ewangelii, czyli zasad Zbawienia, jest dalszym Stwarzaniem świata, Stwarzaniem, w którym uczestniczy człowiek. Między Stworzeniem a Zbawieniem jest tu głęboka zgodność, a nawet i tożsamość, a nie opozycja. Tradycyjnie pojęte kategorie tomistyczne Kantaka ześlizgiwały się po dziele Mickiewicza nie dochodząc do jego istoty...

Temat nowego Stworzenia jest zawarty w dziele Mickiewicza prawie od początku, a w każdym razie od *Ody do młodości* (1820). Mowa tam jest o nowym stwarzaniu świata przez miłość i solidarność młodych:

Razem młodzi przyjaciele!...

[ . . . . . ]

Oto miłość ogniem zionie,

Wyjdzie z zamętu świat ducha: [w. 32, 68—69]<sup>15</sup>

Powstała z inspiracji masońskiej<sup>16</sup>, choć bardzo odmienna w tonie, *Oda* ewokuje nowe stworzenie świata ducha.

<sup>13</sup> Zob. wypowiedzi G. Gusdorfa (*L'homme romantique*. Paryż 1984, s. 22, 26) na temat abstrakcyjnego wykorzenienia człowieka Oświecenia: „Człowiek Oświecenia zgadza się na zanikanie swojej własnej egzystencji, rozpuszczonej w obwodach globalnego rozumienia [świata]”, „ruch romantyczny mógłby zostać zdefiniowany jako przywrócenie godności »ja«, które staje się fundamentem wszelkiej prawdy”.

<sup>14</sup> Zob. Gusdorf, *op. cit.*, s. 217. — Piwińska, *op. cit.* — Masłowski, *op. cit.*

<sup>15</sup> Cytaty z tekstów Mickiewicza pochodzą z Wyd. Jubileuszowego (*Dzieła*. Warszawa 1955) oraz ze wspomnianego (w przypisie 6) tomu 16 Wyd. Sejmowego.

<sup>16</sup> I. Chrzanowski, *Chleb macierzysty „Ody do młodości”*. Kraków 1924.



W tym samym mniej więcej czasie w *Hymnie na dzień Zwiastowania N. P. Maryi* (1822) pojawia się również idea wcielenia jako nowego stworzenia.

W III części *Dziadów* nowe Stworzenie, łączność nieba z ziemią i wcielenie mają miejsce w ciszy modlitwy i w szarym, anonimowym bohaterstwie (opowiadania Sobolewskiego i Adolfa, metafora pielgrzymstwa). Centralna staje się metafora społeczeństwa jako lawy żywych sił, które doprowadzą do przemian. Ruch tutaj nie idzie już z góry w dół, ale z dołu do góry, i odnosi się to nie tylko do rewolucyjnej młodzieży. Ruch z dołu do góry to również wzloty Konrada i wniebowstąpienie ukrzyżowanej Polski.

Mickiewicz zachowa ideę nowego Stworzenia w *Księgach*, przez cały okres Collège w France, towianizmu i później. Przybierze ona formę ewangelizacji polityki fundującej odnowę świata. Około 1848 r. powie Mickiewicz:

Każda wielka idea, rzucona w łono ludzkości, musi się wyrabiać i w widome wcielać kształty pracą wszystkich przyjmujących ją jednostek, wedle natury indywidualnej ich ducha, inaczej bowiem pozostanie idealną, niewypróbowaną mrzonką.

I dalej oświadczy:

głównej jednak idei Towiańskiego nie rzuciłem i uważam ją zawsze za skarb niewyczerpany, który wystarczy na duchowe potrzeby ludzkości na tysiące lat może, gdyż chodzi o wprowadzenie zasad *Ewangelii* w publiczne życie narodów. [R 303, 307—308]

Dodajmy, że idea ta była bardziej autorstwa Mickiewicza niż Towiańskiego, co tłumaczy m.in. komplikację ich stosunków.

Rozmówcą Mickiewicza, który zanotował te słowa, był młody Zygmunt Szczęsny Feliński (1822—1895), przysły arcybiskup metropolita Warszawy, męczennik religijny i polityczny, którego proces beatyfikacyjny jest otwarty. W ten sposób również, a nie wyłącznie przez dzieła, wcielały się idee Mickiewicza.

### Chrystologia

Centralny punkt chrystologii *Dziadów* to Chrystus rodzący się w sercu człowieka. Obraz najbardziej wyrazisty tego procesu dany jest w *Widzeniu Ewy*, ale wszystko wskazuje, że Chrystus zrodził się również w sercu Konrada (po scenie egzorcyzmów), który ofiarowuje następnie swój pierścień ks. Piotrowi i zostaje Pielgrzymem, a zapewne też Mężem „czterdzieści-i-cztery”. Jak powiedzieliśmy już wyżej, Chrystus wciela się w *Dziadach* w postać bohatera i tym samym w historię. Realizuje mesjaniczne zadanie poprzez swych „namiestników” i razem z nimi, co jest rodzajem roli do podjęcia przez wszystkich (charakter zbiorowy symbolu). Obraz Męża „czterdzieści-i-cztery”, Chrystusa w kostiumie politycznym, nie jest więc bluźnierstwem, ale figurą stałego wcielania się Chrystusa w historię.

Taka koncepcja „usprawiedliwia” teologicznie obraz Polski — „Chrystusa narodów” — z *Widzenia księdza Piotra*. Sołowiew<sup>17</sup>, Kantak i Mi-

<sup>17</sup> W. Sołowiew, *Mickiewicz*. W: *Sobranije soczinienii*. Wyd. 2. T. 9. Petersburg, b.r., s. 260.

łosz, reprezentujący tak różne poglądy, uważają tę metaforę za bluźnierstwo.

Otóż te sądy krytyczne wynikają z obiektywistycznej koncepcji Jezusa Chrystusa, jedynego wcielenia Słowa, który nie może być z nikim ani z niczym porównywany. Podejście takie, słuszne w pewnym zakresie, pomija wymiar subiektywny i egzystencjalny wiary, jak też mechanizm inkarnacji, wcielania się Chrystusa wielokrotnego i stałego w serca ludzkie — znanego w mistyce. Krytyka wynika z „substancjalnej” koncepcji tożsamości i obecności Chrystusa, znowuż więc nieporównywalnej z niczym. Otóż poezja Mickiewicza odwołuje się tu do logiki figuralnej, a nie arystotelesowskiej; tożsamość Polski ukrzyżowanej i Chrystusa nie jest jednością substancji, ale figury, typu<sup>18</sup>. Inaczej mówiąc, w oczach Mickiewicza Polska cierpiąca wciela obraz Chrystusa cierpiącego, jest więc figurą Chrystusa. Chrystus jest obecny tu jako matryca Syna Bożego, cierpiącego Sprawiedliwego, i jako *typos* bohatera — model wszystkich swoich historycznych wcieleń. *Ewangelie* otwierają drogę do takiej interpretacji mówiąc o tożsamości Chrystusa ze wszystkimi ludźmi w potrzebie („Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, / Mnieście uczynili”<sup>19</sup>). Należy również przypomnieć, że Kościół przez wieki posługiwał się egzegezą figuralną, chociaż głównie w drugim kierunku: reinterpretacji przeszłości. Cały *Stary Testament* stawał się prefiguracją — matrycami — figury Chrystusa. Mickiewicz posługuje się zaś logiką figuralną, nie w stosunku do przeszłości (tak będzie dopiero w *Księgach*), ale do przyszłości: Chrystus staje się matrycą zachowań ziemskich i określa projekt przyszłości, tak indywidualny jak zbiorowy. Zasady Jego naśladowania będą inne niż tradycyjnie, ale pozostaje On odniesieniem.

W modelu tym wcielenie przez kogoś obrazu Chrystusa czyni z niego świadka uniwersalności immanentnej i transcendentnej, jednostkowej i zbiorowej, świadka aktywnego mesjanizmu. W istocie, Chrystus jest tu Bramą i Drogą, zakończeniem wszelkiej indywidualizacji, wszelkich heroiczych przejść i dokonań czy zbiorowych wcieleń. Jako że uświadomienie sobie matrycy — próg drugiego stopnia inicjacji — jest niezbędne nie tylko dla wewnętrznego rozwoju osobowości, ale również — w wymiarze zbiorowym — jako model bohaterski (do naśladowania) i eschatologiczny znak jedności Sensu.

Teraz dopiero stają przed nami najpoważniejsze problemy teologiczne. Otóż obraz Chrystusa jest tu obrazem herosa, podmiotu historii. Tym samym człowiek — tak jak bohater *Dziadów* — staje się herosem przez narodziny Chrystusa w sercu, herosem w sensie mitycznym, mającym

<sup>18</sup> Na temat myśli figuralnej zob. E. Auerbach, „Figura”. W: *Neue Dantesstudien*. Istanbul 1944 (pracę tę cytuje i omawia Stefanowska (op. cit., s. 42—44)). — T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*. Paris 1978, s. 110—113. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'écriture*. T. 1—4. Paris 1959—1964. — *Initiation à la pratique de la théologie*. T. 2. Paris 1982, s. 283—285 (artykuł B. Laurét). Szersze omówienie tej problematyki — Masłowski, op. cit. Na temat mesjanizmu romantycznego jako utopii, a więc historycznego myślenia postulatywnego — zob. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, s. 17—22.

<sup>19</sup> Mt 25, 40. Tu i dalej korzystam z wyd.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych (*Biblia Tysiąclecia*). Wyd. 2, zmienione. Poznań—Warszawa 1971.

władzę przemieniania świata i ustanowienia nowego ładu. Jest więc człowiekiem-Bogiem, theantroposem — co jest herezją. Staje się Bogiem — to znów herezja zwana adopcjonizmem, oparta na heroicznej koncepcji Jezusa, który stał się Chrystusem i Bogiem poprzez adopcję, dzięki zasługom. Oba zarzuty były sformułowane przeciw Mickiewiczowi, pierwszy głównie przez ludzi związanych z literaturą, drugi w 1848 r. przez teologów, z Jełowickim ze Zgromadzenia Zmartwychwstańców na czele <sup>20</sup>.

Jeśli chodzi o pierwszy zarzut, dotyczący bożoczołwieczeństwa, człowiek-Bóg jest tu w planie realnym tylko Pielgrzymem; obraz człowieka-Boga jest tylko archetypalnym obrazem możliwości, jest horyzontem (do którego nigdy się nie dociera) i motywacją działań człowieka powołanego do aktywnej świętości. Można powiedzieć nawet, że — dzięki dziełu Chrystusa — człowiek staje się Bogo-człowiekiem stale, ale nigdy całkowicie, staje się Nim w wymiarze profetycznym i wtedy jego głos i głos Boga łączą się (np. u ks. Piotra). Niemniej „status” Boga-człowieka nie istnieje, owego stanu (łaski) nie można ani osiągnąć automatycznie, ani „posiąść” na stałe. Jest to wezwanie do rozwoju, droga prowadząca przez zadania historyczne zbiorowości.

Drugi zarzut — adopcjonizmu — uznać by można za usprawiedliwiony przez *Wielką Improwizację*, gdyż potępienie buntu i wzlotu najpierw Gustawa, potem Konrada wydaje się wynikiem „wtórnego opracowania”, by uspokoić świadomość religijną poety; a nawet jeśli potępienie pychy Konrada i jego zachłannej postawy jest szczerze, sam heroiczny lot (prometeizm) wydaje się pozytywny. Bunt Konrada przynosi dobre owoce i jest strukturalnie niezbędny, by mogło mieć miejsce *Widzenie księdza Piotra* <sup>21</sup>. Nie mówiąc o tym, że środki poetyckie pozo-

<sup>20</sup> Już po spowiedzi Mickiewicza w 1848 r. w Rzymie ks. Jełowicki publicznie oświadczył, że cechą jego herezji jest to, „iż utrzymuje, że Chrystus nie Bogiem przyszedł na ziemię od Ojca, ale przez pracę duchową na ziemi z człowieka wyrobił się Bogiem” (cyt. w: Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*. T. 3. Poznań 1938, s. 615—616 (list z 2 III) — K. Kostenicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Legion włoski i „Trybuna Ludów”. Styczeń 1848 — grudzień 1849*. Warszawa 1969, s. 69). Niemniej z innego zapisu Krasieńskiego (op. cit., s. 557—561, list z 9 II; cyt. w: Kostenicz, op. cit., s. 48) wynika, że zarówno Krasieńskiemu jak Mickiewiczowi chodziło raczej o rozróżnienie koncepcji ontologicznej Chrystusa-Boga od egzystencjalnej Chrystusa-człowieka, dochodzącego stopniowo do świadomości swojej misji: „O Chrystusie pięknie mówił, — [...] odbył był pracę Ducha [...]. On był Bogiem... Tu mu przerwałem, mówiąc: »Był, ale schodząc na ziemię, by dopełnić warunki człowieczeństwa, o tym, że był nim, zapomniał, i dopiero własną usilnością ludzką, trudem i pracą dostąpił przypomnienia i wiedzy tej«. [...] Ogromnie się zdziwił Mickiewicz, że mu wyrwał to słowa z ust. — »Prawda, prawda«. Rozróżnienie takie znane jest we współczesnej teologii, dlatego więc, nawet jeśli to „Krasieński wmawiał” Mickiewiczowi swoje poglądy (Kostenicz, op. cit., s. 69, przypis 2), co wcale nie jest pewne, nie jest to herezja. Jeśli chodzi o pierwszy zarzut — przebóstwiania się (Konrad — *thentropos*) — Miłośz (op. cit., s. 106—107) przypomina, że Słowacki w *Prologu do Kordiana* właściwie zarzuca Mickiewiczowi utożsamianie się z apokaliptycznym Logosem.

<sup>21</sup> Argumentacja w: Masłowski, op. cit., t. 2, rozdz. 2. Zob. też cytowaną pracę Kępińskiego, który wprawdzie wychodzi od zupełnie innych danych, ale dochodzi do wniosków zdumiewająco podobnych — wydobywa w strukturze

stawiają wrażenie potęgi Konrada — człowieka kosmicznego — i podnoszą wartość jego zaangażowania.

Ale „pogański” charakter heroicznego dynamizmu wymaga przemiany, „homologacji” do heroizmu Chrystusa, „chrystianizacji”. Pod tym warunkiem istotnie heroiczny bunt może być widziany jako nowa walka Jakuba z Bogiem i staje się zapowiedzią późniejszego zaangażowania Kościoła w sprawy publiczne (ks. Piotr) oraz interwencji Boga (obietnica wybawiciela „czterdzieści-i-cztery”).

Postawa wzlotu (wniebowstąpienia) nie jest więc zaakceptowana jako taka, ale wyłącznie jako dialektyczny moment. Następuje też rewizja tradycyjnej postawy kontemplacyjnej, historycznie biernej. Ksiądz Piotr ze swojej celi przeniesiony zostaje bezpośrednio w centrum spraw publicznych (salon Senatora). Modlitwa staje się akcją.

Nowa postawa religijna chrześcijańskiego Prometeusza polega na realnym zaangażowaniu (w *Dziadach* — typu *non-violence*) prowadzącym do przekształcenia świata. Dominuje historyczny wymiar metafizycznego przewrotu zrealizowanego przez Chrystusa. Możemy za Braudem dopowiedzieć: wymiar historycznego „długiego trwania”<sup>22</sup>. I z drugiej strony wydobyty jest metafizyczny charakter katastrof historycznych. Chrystus, choć zakorzeniony w matrycach Tradycji („preegzystencja”), jest więc wielkim reformatorem religijnym otwierającym wszystkim dostęp do Boga i ustanawiającym immanencję. Wnętrze jest oddadzone równie zewnętrzności. Ale jeśli Kościół katolicki kładł nacisk na „duszę” — na wnętrze jednostki, Mickiewicz przypomina, że zasada ekwiwalencji działa tu w obie strony i wobec tego również działanie zewnętrzne może być równoważne wewnętrznej modlitwie. (Chrystus Mickiewicza jest zresztą bardziej Wyzwolicielem niż Zbawcą w sensie mistycznym, co w gruncie rzeczy bliższe jest oryginalnemu znaczeniu hebrajskiemu sprzed naleciałości mistyki greckiej<sup>23</sup>). Wówczas też — ciągle na bazie ekwiwalencji i odpowiedniości — walka wewnętrzna jest tyle warta co walka zewnętrzna i może nawet zapewnić zwycięstwo przed nastąpieniem wyda-

---

dramatycznej tej sceny koherencję symboliki inicjacji ze wzlotem (*Wielka Improwizacja*) i śmiercią (otchłań — egzorcyzmy), po których następują ponowne narodziny bohatera. Weintraub (*Poetyka i prorok*, s. 224) również wskazuje, że „potępienie buntu Konrada wcale nie jest w dramacie jednoznaczne”, i przypomina, że J. L. Lautréamont (*Mickiewicz, imitateur de Satan*. W: *Oeuvres complètes*. Paris 1946, s. 355; listy o *Chant de Maldoror* w: jw., 392, 395) interpretował *Wielką Improwizację* jednoznacznie jako pozytywny model radykalnego buntu przeciw panującemu łaadowi moralnemu.

<sup>22</sup> F. Braudel, *Histoire et sciences sociales. La longue durée* (1958). W: *Ecrits sur l'histoire*. Paris 1969.

<sup>23</sup> Mistyczny sens dawany pojęciu „zbawienie” pochodzi z tradycji greckiej, jeszcze z okresu misteriów. Pierwotne wyobrażenie hebrajskie odwołuje się do akcji wyzwolenia i czynienia sprawiedliwości. Zob. „Bliska jest moja sprawiedliwość, zbawienie moje się ukaze” (Iz 51, 5), gdzie apozycja wyraża tożsamość (zob. też Iz 45, 8, 21; 51, 5, 6, 8). Jeśli chodzi o bardzo zbliżone do „zbawienia” pojęcie „odkupienia” — zob. przypis do francuskiego tłumaczenia ekumenicznego *Biblii* (TOB. Paris 1976, s. 834a): „W stosunku do żywego [członka klanu], który wpadł w biedę lub został niewolnikiem, odkupiciel spłaca długi lub go wykupuje [...]. Metafory tego typu sugerują, że Bóg uważa się za naszego krewnego; przypominają też pierwsze »odkupienie« — z Egiptu.”

rzeń, których dotyczy (zob. wypowiedź Ducha w *Prologu* III części *Dziadów*). Jest to punkt wyjścia zasad „walki napowietrznej” (sformułowanie Słowackiego), które postaramy się dalej opisać.

W każdym razie, jeśli chodzi o chrystologię, chrystocentryzm oficjalnej teologii Kościoła staje się tu postulatem heroicznego chrystocentryzmu życia publicznego i konkretnego zaangażowania typu profetycznego w historię (formuła rewolucyjna tego zaangażowania rozwinie się u Mickiewicza dopiero później).

Chrystologia Mickiewicza jest więc inkarnacyjna — opiera się na wcielaniu indywidualnym i zbiorowym Boskiego wymiaru w historię, by narzucić jej sens poprzez postawy heroiczne — dynamiczne, mutacyjne — zrodzone z różnych kultur i pośród rozmaitych ludów kierujących się perspektywą wcielania Królestwa Bożego, które jednak nie jest bezpośrednio dostępne.

Symbolicznym obrazem tego nowego Przymierza zrealizowanego przez Chrystusa w historii ludzkiej jest metafora *Boga-Brata*, rzadka u Mickiewicza, ale centralna jeśli chodzi o jej sens religijny. Pojawia się ona w jednym z wierszy napisanych w tym samym co *Dziady* drezdeńskie okresie:

Dotąd mistrz [Bóg] nazbyt wielkim był dla świata,  
Dziś świat nim gardzi poznawszy w nim brata.

(*Arcymistrz*, w. 17—18)<sup>24</sup>

W samych *Dziadach* pomostem do tej metafory jest opowiadanie Sobolewskiego, w którym niewinna ofiara prześladowania politycznego porównana jest do ofiary Jezusa; chodzi o obraz Chrystusa-Brata (zob. Mt 25, 31—46), obecność Chrystusa w każdym cierpiącym człowieku. Bóg staje się więc w Chrystusie Bratem człowieka.

Metaforę tę można też dostrzec poprzez obrazy *Widzenia księdza Piotra*, który zwraca się do Boga-Ojca i widzi Męża „czterdzieści-i-cztery”, jednocześnie Mesjasza i kogoś, kogo dobrze zna. Chrystus jest obecny również w ciele cierpiącej zbiorowości (Polska ukrzyżowana). Obraz ten akcentuje nie tylko obecność Boga w cierpiącym, który pozostaje pasywny w stosunku do akcji Boga, ale obecność aktywną, uznaną, świadomą, której wyrazem jest wysiłek — „trud trudów” — wcielania i zaangażowania, by służyć innym wewnątrz historii zbiorowej.

### Pneumatologia

Mickiewiczowska koncepcja Ducha Świętego może być rozpatrywana na podstawie roli, jaką poeta przypisywał intuicji i natchnieniu, przeciwstawianym zarówno empirycznemu rozumowi jak i oderwa-

<sup>24</sup> Zob. W. Borowy, *Liryki religijne*. W: *O poezji Mickiewicza*. Lublin 1958 (tam bibliografia). — K. Papierkowska, A. Chruszczewska, I. Opacki, *Pokrewieństwo i artyzm*. (Uwagi o liryce rzymsko-drezdeńskiej). „Polonista” 1960, nr 12, s. 47—96. — K. Kremser, *O lirykach religijnych A. Mickiewicza*. „Novum” 1971, nr 7—8. — Cz. Zgorzelski, *Drogi rozwojowe liryki Mickiewicza*. W: *O sztuce poetyckiej Mickiewicza. Próby zbliżeń i uogólnień*. Warszawa 1976. — Maciejewski, *Jeszcze o liryce rzymsko-drezdeńskiej*. We wszystkich opracowaniach *Arcymistrz* zaliczany jest do utworów wyrażających najbardziej autentycznie i głęboko uczucie religijne Mickiewicza.

nej od życia abstrakcyjnej spekulacji. Przekonania te usprawiedliwiały jego kult natchnionego profetyzmu i improwizacji, do których miał szczególny dar<sup>25</sup>; była to dla niego forma kontaktu z Duchem Bożym wcielającym się w historię. W planie idei nie wystarcza sprowadzenie problemu do psychologicznego typu intuicjonisty, jak to robi, niezwykle zresztą ciekawie, Jean-Charles Gille-Maisani w niedawnej książce; to tylko dodatkowa przesłanka. Podejmijmy więc kolejno najważniejsze kwestie.

Mickiewiczowski antyracjonalizm profetyczny, na którego temat wiele napisano<sup>26</sup>, przyjął skrajne i radykalne formy dopiero w okresie towarzyszenia i wykładów w Collège de France. W istocie był on względny i polegał na podważaniu absolutnej supremacji oświeceniowego Rozumu: chodziło o podporządkowanie go przekonaniom, a więc wartościom, oraz o uszanowanie tak osobowości jednostek, jak i kultur — osobowości zbiorowych — które nie dają się zredukować do abstrakcyjnej idei. Chodziło też o prymat interioryzowanej więzi wspólnoty nad indywidualizmem rozumianym jako zewnętrzna i formalna autonomia egoistycznej jednostki. W istocie prawdziwa autonomia człowieka, zbawiająca go prawdziwa wolność są dostępne wyłącznie przez interioryzację wymiaru życia zbiorowego (inicjacja przez „socjalizację”).

Charakterystyczna ewolucja układów opozycyjnych wystarczy tu za wszelki komentarz:

1820: „czucie i wiara”	„szkiełko i oko” ( <i>Romantyczność</i> )
1829: „uczucie, wiara”	„rozum” (R 74)
1830: Mądrość, świętość-słońce	filozofia, nauka-zwierciadło (R 76)
Bóg, natchnienie źródłem narodów, praw, instytucji	mądrość fałszywa: doktryny, szkoły (R 76—77)
„Rozum mądry, oświecony światłem wiary”	„rozum szkolny” (R 79)
1842: „głębsze poczucie”	„rozum” (R 151)
„uczucie”	„formułki” (R 164)
iskra św. = duch rządzący inteli- gencją	inteligencja bez miłości, bez czucia (R 183)
1853: „Wiara prowadzi do czynu”	„rozum tylko rozbiera, ostudza” (R 367)

Jasno widzimy, że antyracjonalizm Mickiewicza jest względny i w istocie polega na przeciwstawieniu ducha zaangażowania i uczestnictwa statycznemu i powierzchownemu formalizmowi. Jeśli w deklaracjach publicznych antyracjonalizm ten przybierał czasem formy bardziej radykalne, należy tłumaczyć to polemicznym zaciętrzewieniem i nieprecyzyjnością terminów, która nawet może w końcu zmyliła samego Mickiewicza.

Strukturalnie prawa rozumu są tu uznane, odebrana mu jest tylko suwerenna władza nad tradycją i więzią społeczną, dokładniej mówiąc: nad matrycami tworzącymi więź społeczną i jej dynamizm. Jeszcze ina-

<sup>25</sup> Zob. Weintraub, *op. cit.*

<sup>26</sup> Na temat ten wypowiedali się właściwie wszyscy piszący o myśli Mickiewicza. Najważniejsze ostatnie ujęcia: J. Fabre, *Adam Mickiewicz et l'héritage des Lumières*. W zbiorze: *Adam Mickiewicz. Księga w stulecie zgonu*. Londyn [1956]. — Weintraub: *Literature as Prophecy; Poeta i prorok*. — Kołodziej, *op. cit.* — Sikora, *op. cit.* — Walicki, wszystkie cytowane tu pozycje. — Stefanowska, *op. cit.* — Gille-Maisani, *op. cit.*

czej to formułując: myślenie figuralne ma tu prymat nad logiką arystotelesowską, ale jej nie wyklucza.

Problem ten jest ważny dla naszego tematu, gdyż paradoksalnie — teologowie atakowali Mickiewicza właśnie za to, że pogardzał rozumem, organem prawdy (według św. Tomasza z Akwinu). Nieporozumienie jest oczywiste i — znaczące. Spór dotyczy tu bowiem w istocie nie miłkiego sentymentalizmu religijnego przeciwstawionego racjonalnej solidności teologii, ale koncepcji wiary prawnie sformalizowanej i opartej na zachowaniach zewnętrznych, której przeciwstawiony jest dynamizm i spontaniczność zaangażowania i historycznego wcielania wiary, zgodnie z tradycją przeszłości i w żywej więzi ze społeczeństwem terażniejszości.

W III części *Dziadów* problem ten jest przedmiotem „Sądu Aniołów” (koniec sceny 3)<sup>27</sup>. Archaniołowi pierwszemu, reprezentującemu punkt widzenia prawny i oskarżającemu Konrada jako buntownika, (zachowanie zewnętrzne) odpowiada Archanioł drugi, biorący pod uwagę motywację Konrada (zachowanie wewnętrzne) i jego zakorzenienie w narodzie — wspólnocie ludzi:

On sądów Twoich nie chodził badać jako ciekawy,  
 Nie dla mądrości ludzkiej on badał, ani dla sławy.  
 [ . . . . . ]  
 Lecz on szanował imię Najświętszej Twej Rodzicielki.  
 On kochał naród, on kochał wiele, on kochał wielu. [w. 230—231, 234—235]

W dalszym ciągu sceny Konrad nie tylko uzyskał przebaczenie, zapowiedziana również została proroczo jego przyszła wielkość, heroizm. Następuje tu odwrócenie perspektywy (skomentujemy je szerzej w następnym rozdziale).

Konkluzją dotychczasowych spostrzeżeń może być stwierdzenie, że intuicja / natchnienie są dla Mickiewicza organem uczestnictwa w życiu wspólnoty. Uczestnictwo dotyczy wszystkich trzech wymiarów czasu. Jeśli chodzi o przeszłość, umożliwia kontakt ze zmarłymi członkami wspólnoty albo przynajmniej z żywym sensem, o który ich doświadczenie egzystencjalne wzbogaciło zbiorową mądrość (zob. ryt *Dziadów*, głosy duchów w IV części *Dziadów*, naród jako „przeszłe i przyszłe pokolenia” w *Wielkiej Improwizacji*, itd.). W terażniejszości funduje żywą więź wspólnoty i umożliwia nawet aktywne działanie („silne oko” Konrada). Poprzez zaś poszczególne misje łączy dynamicznie wszystkich i wszystkie ludy z całością ludzkości. Jeśli chodzi o przyszłość..

Profetyzm zapewnia wspólnocie uczestnictwo w przyszłości. Na poziomie zbiorowości natchnienie zastępuje w pewnym sensie intuicję („czucie”). Prorok stanowi żywy pomost między Bogiem a historią oraz między Bogiem a obecnym consensusem społeczeństwa; wyznacza etapy zbiorowego dynamizmu. Dużo mówi o tym mechanizmie charakterystyczny szczególnie podniesiony przez Wiktora Weintrauba<sup>28</sup>: natchnienie natchniło Mickiewicza tylko, kiedy odczuwał głęboką więź z obecnymi, kiedy więc — jakby powiedział antropolog — niesiony był przez „pole wierceń”. Jednocześnie musiał się wobec tego pola dystansować — jako

<sup>27</sup> Interpretacja tej sceny idzie za głównymi tezami W. Kubackiego (*Arcydramat Mickiewicza*. Kraków 1951, s. 171).

<sup>28</sup> Weintraub, *Poetyka i prorok*, zwłaszcza rozdz. 14.

głos skądinąd — i jednocześnie kanalizował jego siły. Dialektyka samotności i uczestnictwa (zob. wiersz *Do samotności*), tak jak jednostki i zbiorowości, mogła być rozwiązywana tylko przez ruch przekraczania, przez dynamizm stawania się artystycznego i / lub historycznego, a zanikała w czasach marazmu.

W okresie towianizmu koncepty intuicji, natchnienia i wcielania zbiegły się w dążeniu do świętości, która przez pewien czas była utożsamiana przez członków Koła z perfekcjonizmem, ale — ogólnie rzecz biorąc — miała być wcielaniem kontaktu z Bogiem. Świętość ukazuje nam się więc jako droga tylko, a nie cel sam w sobie: droga do uczestnictwa genezyjskiego w historii i w stwarzaniu świata. A Duch Boży jest tam, gdzie ma miejsce proces mesjanicznego wcielenia, gdzie historia staje się świątynią, gdzie tworzy się „lud ludów”.

Widzimy teraz, że to koncepcja pneumatologiczna zapewnia jedność wszystkim żywym siłom w historii, czy są one chrześcijańskie, czy nie, gdyż Bóg daje ludom zależnie od ich charakteru bardzo różne misje<sup>29</sup>. Chodziłoby więc o nowy etap chrześcijaństwa, wcielającego Ducha Bożego i zaangażowanego w historię: „lud ludów” oznaczałby wtedy zbiorowy, natchniony przez Boga dynamizm. Ale nie chodzi też o millenarystyczną koncepcję natychmiastowego Królestwa Bożego na ziemi — chodzi tylko o dynamizm historyczny religijnych ideałów wcielanych na ziemi. Nie jest to też koncepcja Kościoła Ducha, jak u Joachima z Flory, gdyż właśnie podstawowym mechanizmem jest wcielanie duchowych inspiracji i odniesienie do Chrystusa jako heroicznej figury<sup>30</sup>.

W praktyce nadaje ono zasadnicze znaczenie tworzeniu potężnych i dynamicznych „pól wierzeń” — właściwego napędu historii. W okresie Towiańskiego idea ta została rozwinięta w sposób wątpliwy, ale należy podkreślić, że na poziomie całości rozwoju kultury polskiej stała się kamieniem węgielnym autonomii duchowej narodu. „Długie, nocne Polaków rozmowy” — stale odnawiany consensus, „pole wierzeń” — są silniejsze niż jakakolwiek władza czy to bagnetów, czy czołgów, a sposób tworzenia consensusu przeciwstawia go do pewnego stopnia również ideologiom.

### Antropologia

Człowiek i jego los znajdują się w *Dziadach* w centrum uwagi; ale ukazana jest jednocześnie wzajemna dynamiczna zależność między nim a Chrystusem — wzorem heroizmu. Całe dzieło skomponowane jest jak inicjacja do pójścia za tym wzorem, najpierw na przykładzie przemian osobowości wyrażanych zmianą imienia (Gustaw, Konrad, Pielgrzym), następnie przez estetykę „teatru uczestnictwa” profetycznego w historii<sup>31</sup>, angażującego w rozpoznawanie celów zbiorowości.

Model przemian bohatera zawiera *implicite* model zachowania reli-

<sup>29</sup> Zob. wskazaną w prelekcjach paryskich (kurs pierwszy, lekcje V i VI) misję Mongołów jako „bicza Bożego”.

<sup>30</sup> Zob. de Lubac, *op. cit.* — Kolodziej, *op. cit.*

<sup>31</sup> M. Masłowski, *Les „Aieux de Mickiewicz. Théâtre de la participation issu du romantisme. „Les Cahiers Franco-polonais” 1984, s. 27—46.*



gijnego — przykład wiary zakorzenionej w kulturze i wyraz osobistego doświadczenia poety. Jest więc on nośny tak w planie egzystencjalnym jak i wspólnotowym. W dodatku zdaje się ukazywać jakieś rozwiązanie zbiorowej tragedii Polaków i proponuje wiarę, która bierze pod uwagę historyczny wymiar współczesnego świata.

Ow model przemian zapewnia całości *Dziadów* wewnętrzną logikę rozwoju osobowości bohatera poprzez kolejne mutacje. Zawiera dwa progi inicjacji. Pierwszy, zaznaczony przez symboliczną śmierć Gustawa, romantycznego indywidualisty, i przez narodziny Konrada, mściciela-patrioty, mógłby zostać nazwany progiem „socjalizacji”, w tym sensie że Konrad porzuca swe osobiste pragnienia i namiętności, by identyfikować się z losem zbiorowym.

Drugi próg jest mniej wyrazisty, gdyż przemiana jest tu bardziej wewnętrzna. Konrad staje się Pielgrzymem, ma przecucie swej misji (zapowiadanej też z zewnątrz) i na znak swej gotowości ofiarowuje pierścień księdzu Piotrowi. Próg ten jest w strukturze utworu równie realny jak poprzedni i określa uniwersalny, metafizyczny wymiar misji bohatera. „Socjalizacja” staje się socjalizacją uniwersalistyczną — by tak rzec — planetarną, angażuje bowiem człowieka i czyni go metafizycznie odpowiedzialnym za jego kosmiczny los, i to nie (tylko) indywidualny, ale zbiorowy.

Kosmiczny i metafizyczny wymiar tej drugiej przemiany wynika z jej natury. Polega ona bowiem na mistycznych narodzinach Chrystusa w sercu bohatera — jak możliwe to było np. w sercu Ewy (*Widzenie Ewy*). Liczne symbole poetyckie podkreślają ten moment wcielenia Chrystusa w bohaterze działającym w historii.

„Inicjacja heroiczna” wymaga więc tu przebycia dwu progów. Pierwszy stopień to zrodzenie się postawy heroicznej. Dla bohatera *Dziadów* pierwszą inicjacją jest przejście od nieszczęśliwej miłości (poziom natury) do utożsamienia się ze zbiorową tragedią (poziom społeczną).

Dopiero na poziomie drugiego stopnia inicjacji rozwój osobowości jest „homologowany” religijnie przez wcielenie postawy metafizycznego heroizmu Chrystusa. Rozróżnienie tych dwóch etapów jest bardzo ważne, gdyż wskazuje na możliwość zrodzenia się wartości metafizycznych poza instytucjonalnymi strukturami religijnymi: niemniej to „dzikie” ziarno, by dać owoce, musi następnie zostać rozpoznane w kontekście religijnym — i samo jawnie się rozpoznać.

Proces ten zbliżony jest do indywidualizacji (Jung) czy do „dezintegracji pozytywnej” (Dąbrowski), inaczej mówiąc: polega na rozwoju osobowości aż do wymiaru — powiedzmy — transcendentnego. Odpowiada to romantycznej koncepcji rozwoju osobowości, który wyróżnia trzy etapy: „w sobie”, „dla siebie”, i „z siebie”<sup>32</sup>. Ostatni poziom wskazuje na osobowość jako jedyne źródło sił. Co nie zwalnia — jak podkreślaliśmy — z obowiązku stałego wysiłku wewnętrznego i zewnętrznego, by sprostać swemu losowi; powtórzmy więc, że nie uprawnia to do traktowania tego swoistego „bożoczłowieczeństwa” jako statusu, który raz zdobyty staje się trwałym „przywilejem”. Chodzi raczej o interioryzację religijnego

<sup>32</sup> Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*. Poznań 1908. — Walicki, *Filozofia i mesjanizm*, s. 34. — K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa 1979. — C. G. Jung, *Symbole i archetypy*. Warszawa 1976.

wymiaru świata lub też — jak proponowaliśmy to określić — o „transcendentny” rozwój osobowości.

W planie religijnym nazwaliśmy ten proces analogowym naśladowaniem Chrystusa, w odróżnieniu od tradycyjnie praktykowanego naśladowania, które polega na naśladowaniu osobowego wzoru Jezusa, jego historycznie określonej ascezy, „techniki ciała”. Było ono związane z monastycznym ideałem religijności, który mógł też polegać na „wcielaniu” i „interioryzacji”, ale o charakterze kontemplacyjnym i w samotności. Naśladowanie „analogowe” wywodzi się od heroicznego obrazu Chrystusa i polega na heroicznej postawie wobec swego czasu, a indywidualna postawa prowadzi tu do wcielenia postawy Syna Bożego w różnych okolicznościach kulturowych i społecznych i na podejmowaniu rozmaitych zadań mesjanistycznych wynikających z historii zbiorowości. Chrystus staje się tu modelem aktywnej obecności w świecie.

Dynamiczna struktura indywidualnego i zbiorowego losu wyraża się u Mickiewicza w koncepcji misji i „koncertu misji”. Mogą być one różne, wzajemnie zhierarchizowane. Pod wpływem Towiańskiego Mickiewicz będzie wymieniał trzy główne misje zbiorowe ludzkości: Izrael — Francja — Słowianie (z Polską na czele). Koncepcja jest jednak ciekawa niezależnie od takich konkretyzacji, zawsze bardzo niebezpiecznych. Interesująca jest w niej dynamiczna struktura losu: sens czyjegoś życia czy zbiorowej historii nie jest tu zależny od statycznie pojmowanej sytuacji społecznej, ale od aktywności człowieka, co uwalnia go od rozmaitych determinizmów i czyni z niego podmiot własnego życia (indywidualnego i zbiorowego) oraz partnera Boga. Dzięki możliwości perspektywy człowiek uzyskuje autonomię metafizyczną, ale w więzi ze wspólnotą i mechanizmem zbiorowego rozpoznawania sensu (tworzenia consensusu).

Rekapitulując: człowiek realizuje swoją wolność stając się dzięki mechanizmowi analogowego — typu heroicznego — naśladowania Chrystusa podmiotem stwarzania świata w głębokiej więzi ze swoją wspólnotą (interioryzacja matryc, wcielenie zasady dynamicznej) i opierając się na wspólnotowym rozpoznaniu sensu (wartości) i consensu dotyczącym zbiorowych celów.

Mechanizm rozpoznawania sensu będzie omówiony w dziale poświęconym rytualności (liturgii).

### Eklezjologia

Kościół jest uznany za instytucję uprawnioną do decyzji wiążących w zakresie życia religijnego i jednocześnie jest wezwany do ewangelicznego zaangażowania w życie publiczne. I ostatecznym kryterium wiary nie jest samo przestrzeganie indywidualnej moralności, ale właśnie zaangażowanie w sprawę wspólnoty i uczestnictwo w heroicznej walce przeciw złu na poziomie życia zbiorowego (w polityce).

Praktyczna ekwiwalencja między akcją symboliczną — sakramentami — a akcją rzeczową (zob. o tym na s. 49) ustanawia nowe formy życia religijnego, a szczególnie laikatu (np. domek Jańskiego). Z drugiej strony, niewątpliwie otwiera to możliwość pewnej dezinstytucjonalizacji życia religijnego, gdyż ma się ono realizować przede wszystkim w konkretnych okolicznościach historycznych i w różnych kontekstach kulturalnych.

## Mariologia

Spójność symboliki w *Dziadach* polega, naszym zdaniem, przede wszystkim na powiązaniu — czy wydobyciu związku — specyficznie ujętej mariologii ze schematem heroicznym.

Najświętsza Panna Maria — Matka Boska — łącząca ziemskie z niebieskim, partnerka Boga inaugurująca Wcielenie, dająca światu Zbawiciela jako owoc swojego ziemskiego życia, uświęcona przez Ducha Świętego — jest, czego nie należy zapominać, patronką Polski, jej symboliczną Królową, i również w planie indywidualnej biografii Mickiewicza jego matką duchową, gdyż był Jej ofiarowany (zob. inwokację do *Pana Tadeusza*).

W *Widzeniu księdza Piotra* u stóp krzyża, na którym umiera Polska po rozbiorach, stoi Matka-Wolność. Przez typowe dla wizji zamazanie konturów ukrzyżowana Polska przekształca się w obraz Wybawiciela „czterdzieści-i-cztery”. Polska „rodzi” więc Męża „czterdzieści-i-cztery” jak Matka Boska Chrystusa... Analogia ta nie może być sformalizowana, występuje jako organiczne podobieństwo; chodzi o tożsamość figuralną obrazu Matki Boskiej — Wolności — Polski, z jednej strony, i Chrystusa — Polski ukrzyżowanej — „Męża”, z drugiej. Za matrycę służy tu schemat wcielenia — wyzwolenia (zob. przypis 22) — ukrzyżowania — zmartwychwstania (kerygmat).

Związek mariologii ze schematem heroicznym polega na nowym rodzaju związków z Bogiem. Tradycyjnie należało się wyłącznie podporządkować naukom Kościoła, wierny był przedmiotem rządu dusz. W obecnym modelu kult maryjny związany z ludową religijnością opiera się na uświęceniu codziennej działalności każdego i na podniesieniu wagi aktywności o charakterze historycznym. Może ona — pod wpływem natchnienia — dać owoce wcielenia. I jak Najświętsza Panna Maria, człowiek może stać się partnerem Boga, z człowieka mogą się zrodzić działania o wymiarze mesjanicznym.

Centralna pozycja Najświętszej Panny Marii — Matki Boskiej — w symbolice Mickiewiczowskiej nie daje się łatwo „zmierzyć” poprzez np. częstotliwość występowania. Polega ona na zajmowaniu kluczowego miejsca<sup>33</sup>. Symbolika maryjna odwołująca się do Tradycji nie jest tu

<sup>33</sup> W *Dziadach* część II skomponowana była pierwotnie według schematu *Angelus*, czyli trzech *Zdrowaś Maryjo*; w części IV obraz Matki Boskiej z dzieciątkiem Jezus zajmuje centralną pozycję w dekoracji i lampa świecąca się przed nim, gasnąc, zaznacza koniec dramatu, tak jak modlitwa przed obrazem na początku „spowodowała” pojawienie się Gustawa — Matka Boska występuje tu jako szczególna opiekunka dusz czyścących, a więc w pewnym sensie strażniczka zbiorowej pamięci; w III części obrona imienia Marii ratuje Konrada i Kaprała; następnie w *Widzeniu księdza Piotra* miejsce Matki Boskiej u stóp ukrzyżowanej Polski zajmuje Matka-Wolność: poprzez figuralną symbolikę Matka Boska jest więc tu zarówno duchową matką Konrada-Mickiewicza, jak Polski, i patronuje zmartwychwstaniu („drugim narodzinom”) zarówno jednostki, jak narodu. Najbardziej jednak znane i znaczące jest miejsce Najświętszej Panny Marii w inwokacji do *Pana Tadeusza* — dzięki niej patronuje Ona całości obrazu świata tego utworu, czyli duchowym — „drugim” — narodzinom obrazu przeszłości narodowej, zbiorowej pamięci. Zob. też *Słowa Najświętszej Panny*, gdzie występuje jako uosobienie ducha zbiorowości.

jednak tradycjonalistyczna, przeciwnie, reprezentuje nowy typ religijności wcielającej się. Symbolika ta i kult z nią związany torują tu drogę do wielokulturowego chrystianizmu, indywidualnego rozwoju osobowości i wspólnotowej więzi, chrystianizmu, którego świątynią jest ludzkość w marszu.

### Teologia liturgii. Sakramenty

Nową, uderzającą zasadą rytualną Mickiewiczowskiego modelu jest zasada ekwiwalencji między działaniami rzeczywistymi a działaniami symbolicznymi — liturgicznymi, sakramentalnymi. Bez przesadnego rozwijania tego tematu dajmy tylko kilka przykładów dotyczących modlitwy i Eucharystii:

— modlitwa dzieci powoduje pojawienie się Pustelnika (cz. IV); modlitwa Ewy ratuje Konrada; modlitwa księdza Piotra ratuje fizycznie Rolissona i znajduje swoje przedłużenie w akcji suplikacyjnej, itd.

— pierwszy pocałunek przyrównany jest do pierwszej komunii św. (cz. IV; tekst ocenzonego następnie, pod presją, przez samego poetę); niewinna ofiara prześladowań politycznych utożsamiona jest z ofiarą Jezusa (opowiadanie Sobolewskiego) i tym samym z Eucharystią; ten sam mechanizm w wymiarze zbiorowym ma miejsce w *Widzeniu księdza Piotra*; obrona Świętego Imienia ma wartość aktu kultu (opowiadanie Kaprała, „Sąd Aniołów”), itd.

W ten sposób sakramentalność rozciąga się na całość życia publicznego, świątynie pustoszeją, gdyż wierni wychodzą na plac publiczny (opowiadanie Sobolewskiego), i rola Kościoła odtąd w większym stopniu polega na przekazywaniu symbolicznych matryc obrazu świata niż na zapewnieniu miejsca kultu. Sam Kościół wezwany jest, aby dać świadectwo wyznawanym wartościom, i nie na poziomie abstrakcyjnej dogmatyki, ale codziennej rzeczywistości. Jest wezwany — i wzywa — do heroicznego wcielania wartości sceny: (*Widzenie księdza Piotra*, *Bal* itd.) i na tej drodze do przemieniania świata.

Fundamentalna nowość polega tu nie tylko na zniesieniu przegrody między życiem świątyni a życiem społeczeństwa, ale również — a nawet przede wszystkim — na wprowadzeniu wymiaru życia zbiorowego do moralności chrześcijańskiej. Nie wystarcza odtąd żyć pobożnie na stronie, ale trzeba włączyć się w sprawy zbiorowości i osobiście bronić wartości wspólnoty.

W *Księgach pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicz napisze: „Tam Ojczyzna, gdzie źle” (XXI, w. 3), bo zło jest niepodzielne i jeśli toleruje się je u sąsiada, zamiast zwalczać je wspólnie, wspólnie się zginie. W *Dziadach* idea ta nie jest tak rozwinięta i jednocześnie jest bardziej elementarna. Konrad wykrzykuje do Boga:

Ja i ojczyzna to jedno.  
Nazywam się Milijon [...]  
(sc. II, w. 259—260)

Konrad jest bohaterem, przysłym mesjaszem, być może, choć na razie zagubionym. Działa tu według matrycy zachowania Mojżesza, który wolał pozostać ze swym grzesznym ludem niż samotnie być zbawionym (zob. Wj 32, 9—14 i Lb 14, 10—20). Ale sama zasada możliwej tożsamości między jednostką a wspólnotą wydaje się dotyczyć wszystkich.

Drugą ważną zasadą rytualności jest autonomia wspólnoty: opiera się na węży i na porozumieniu między członkami grupy według ekstrapolowanego mechanizmu rytu Dziadów. Wspólnota otacza bohatera, rozpoznaje i komentuje jego niepowodzenia, rozpoznaje się w jego zdobyciach i asymiluje je jako matryce sensu. Wspólnota owa to najpierw — zgodnie z matrycą rytu folklorystycznego Dziadów (cz. II dramatu) — publiczność teatralna i literacka (cz. IV); lecz następnie, przez rodzaj ekstrapolacji (cz. III), jest to cały naród i poprzez niego wszystkie ludzkie wspólnoty. Profetyczny wymiar dzieła zasadza się w ten sposób we wspólnotowym rozpoznaniu Sensu jako fundującym Byt nowych wydarzeń i jednostek<sup>34</sup>. Przemiany bohatera stają się faktami ontologicznymi dzięki zbiorowemu rozpoznawaniu Sensu i poprzez nie. Sensu, który wspólnota nakłada na zjawiska według swej kulturowej pamięci i matrycy religii.

Autonomiczna władza wspólnotowa ustanawiania Sensu przedstawiona jest w *Dziadach* nie tylko pod postacią folklorystycznego rytu; w III części można mówić o rzeczywistym rycie kulturowym nadawania Sensu historii i projekcji zbiorowych celów, która pozwala na panowanie nad losem (a przynajmniej nad jego znaczeniem). To już zasadnicza przemiana rytu: rozpoznaje się teraz nie zakończoną przeszłość, ale Sens terażniejszości. Strukturalnie jest to zupełnie co innego: zakończone życie można określić, zamknięta przeszłość to (prawie) to samo, ale rozgrywająca się właśnie historia, której możliwych wariantów rozwoju absolutnie nie możemy przewidzieć...

Otóż wiarygodna perspektywa eschatologiczna może ustanowić sens terażniejszości, ponieważ zapewnia zakończenie<sup>35</sup>. Ukrzyżowana i przemieniona Polska oraz Mąż „czterdzieści-i-cztery” należą więc również do planu rytualnego dzieła, gdyż pozwalają rozpoznać dyskursywnie Sens aktualnych wydarzeń, które są oczywiście nieciągle i jeszcze bez jasnej struktury znaczeniowej. Na historię zostaje wtedy jakby narzucona sieć rytualnego mechanizmu, który nadaje wspólnocie kulturowej władzę rozumienia i asymilacji i który umożliwia następnie projekcję tego Sensu w przyszłość jako zbiorowego celu. Zdobyta w ten sposób duchowa autonomia dotyczy zarówno dziedziny polityki jak metafizyki, gdyż zakorzenia wiarę we wspólnotowym żywym Sensie, a nie w posłuszeństwie przepisom instytucji. Sytuacja jest odwrócona do tego stopnia, że to wspólnota ma odtąd nadawać życie instytucjom i zapewniać trwanie wartościom fundującym więź zbiorowości, a nie być formowana przez nie i składać na nie wszelką odpowiedzialność. Idzie o postawę podmiotu religijnego, a nie wyłącznie przedmiotu nauczania, które jest „zewnętrzne” w stosunku do wspólnoty.

Wracając do teologicznego punktu widzenia: spójność religijną rytu Dziadów zapewnia chrześcijański dogmat o świętych obcowaniu<sup>36</sup>, on

<sup>34</sup> Zob. Masłowski, *Le geste, le symbole et les rites du théâtre romantique polonais*. Ostatnio francuski socjolog P. Bourdieu w pracy *Ce que parle veut dire* (Paris 1982, rozdz. 2, 2) również wskazał na mechanizm rozpoznawania społecznego jako fundującego Byt.

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*. T. 1—2. Paris 1983—1984.

<sup>36</sup> S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części II*. W: *Wiązanka historycznoliteracka*. Warszawa 1969, s. 59, passim.

też pozwala traktować metaforycznie wszystkie zjawy (i to nawet jeśli jawna intencja autora była przeciwna)<sup>37</sup>. Dogmat ten aksjomatycznie zapewnia kontakt poziomy: wewnątrz przestrzeni życia wspólnoty, i pionowy: w czasie, między duchami, wewnątrz tego samego kulturowego pola wierzeń. Ale jednocześnie to pole wierzeń ewoluuje według schematu III części *Dziadów* — jest modyfikowane przez historię. Wówczas ów wyjściowy dogmat zapewnia rozprawadzenie nowych wartości, które — rozpoznane przez część społeczeństwa — stają się wspólnym dobrem modyfikującym zbiorowy los. Jest to najbardziej zdumiewająca cecha modelu, zapewniającego duchowe braterstwo członkom kultury.

### E t y k a

Etyka opiera się u Mickiewicza na modelu heroicznej indywiduacji, na rozwoju osobowości twórczej człowieka — podmiotu działań. Despotyzm i ucisk hamują ten rozwój lub uniemożliwiają go i dlatego są złem. Ta sama zasada dotyczy ludzkich wspólnot — naród nie może poszukiwać ani realizować swojej misji inaczej niż w warunkach wolności i politycznego rozpoznania.

Drugą specyficzną zasadą etyczną jest zaangażowanie — uczestnictwo i solidarność. Dotyczy tyleż jednostek co zbiorowości i zobowiązuje do historycznej walki z niepodzielnym Złem. Zasada ta rozwinięta została przede wszystkim w *Księgach* [...], ale występuje już w *Dziadach* (*Wielka Improwizacja*, *Widzenie księdza Piotra*, *Do przyjaciół Moskali*), a w formie eksklamacyjnej, nie przetworzonej w obrazy poetyckie, już w *Odzie do młodości*.

Zatrzymajmy się za to na innej podstawowej zasadzie etycznej — pracy indywidualnej i zbiorowej, trudu.

Życie Męża „czterdzieści-i-cztery” to „trud trudów” — w sensie hebraistycznego superlatywu „pracy”, „wysiłku”. Specyficzny trud jest niezbędny do uczestnictwa w historii, jak i do przebycia procesu indywiduacji, tradycyjnemu zależnego od „samej łaski”. Przyjrzyjmy się kilku aforyzmom ze *Zdań i uwag* (1834—1835):

Nauka i pieniędzmi drudzy się z bogacą;

Mądrość musisz sam z siebie własną dobyć pracą.

(*Mądrość*, w. 175—176)

<sup>37</sup> Chodzi oczywiście przede wszystkim o delikatny problem metempsychozy, w którą najwyraźniej poeta wierzył, przynajmniej w pewnych okresach życia. Nasze podejście opiera się jednak nie na „literze”, ale na „duchu” jego wierzeń, czyli interesują nas przede wszystkim obiektywne struktury znaczeń w jego dziele. Otóż egzystencjalne znaczenie wiary w metempsychozę usprawiedliwia przeważnie ucieczkę od rzeczywistości; Mickiewiczowi zaś służyła owa wiara do uwydatnienia ziemskiej działalności człowieka. Jak powiadał on w okresie towianizmu, duch może działać wyłącznie poprzez ciało, w okresie migracyjnym więc cierpi. Miłośz, który zarzuca Mickiewiczowi „niedocieleśność”, myliłby się w tym punkcie: wyłącznie aktywność ziemską rozwija ducha. Pionierskim przykładem analitycznego badania obiektywnych struktur znaczeniowych wyobrażeń metempsychozy jako obrazu świata jest studium Z. Stefanowskiej *Świat owadzi w czwartej części „Dziadów”* (w: *Próba zdrowego rozumu*. Warszawa 1976).

Praca wewnętrzna przyrównana tu jest do wysiłku górnika w kopalni, wydobywającego cenny kruszec, który tam już się znajduje dzięki pracy wieków, epok procesów geologicznych. Mądrość implikuje zbiorowy wymiar pracy, a wysiłek doskonalenia się poszczególnych ludzi ma charakter indywidualny i dotyczy odpowiedzialności jednostki:

Kto na wieczność pracuje, drogo czas szacuje,  
Bo kiedy czas ustanie, skończy się działanie.  
(*Czas działania*, w. 119—120)

Jest to zasada wcielania: wyłącznie w czasie ziemskiego życia i poprzez swoje ciało człowiek może działać, sam duch nic nie może zrobić. Znaczący to, że samotne dochodzenie prawdy — nie zbawia, wyłącznie działanie, które zawsze ma charakter określony przez wspólnotę, umożliwia doskonalenie ducha. Pojęcia metempsychozy (zob. przypis 37) maskują tu myśl bardzo nam współczesną. W sumie wynika z niej, że samotność duchowego wysiłku zrealizować się może wyłącznie przez działanie, które zawsze dotyczy życia zbiorowego i współtworzy więź.

Stały wysiłek jest warunkiem koniecznym — ale nie wystarczającym — świętości, którą Mickiewicz określa jako dar wizji i kontaktu z Bogiem, czyli jako dar proroczy:

Stała intuicja jest pierwszym krokiem ku widzeniu niebiańskiemu, a najwyższą nagrodą jest, kiedy Bóg mówi do człowieka; ale dar taki jest bardzo rzadki, trudny do wysłuzenia, bo trzeba być czystym, żeby być widzącym.  
[R 420 (Armand Lévy); podkreśl. M.M.]

Pozorna niekonsekwencja tej myśli (dar wysłuzić) wynika z tego, że Mickiewicz chce podkreślić zarówno aktywność postawy człowieka, jak i dobrowolność łaski Bożej. Towianizm, który przejął — przynajmniej w teorii — ideę o aktywności człowieka jako prowadzącej do świętości, będzie atakowany za ideę zdobywania świętości przez zasługi<sup>38</sup>. Mickiewicz, jak widzieliśmy, różnicuje sprawę według matrycy pana i sługi: sługa musi czynić wysiłki, ale pan daje, kiedy chce. W każdym razie dla Mickiewicza aktywność była pierwszym obowiązkiem człowieka i można sądzić, że w towianizmie uwiodło go właśnie teoretyczne kładzenie akcentu na tę myśl. Również z powodu bierności towiańczyków zerwał on w końcu z mistrzem. Podstawą etyki było dla niego działanie, które wyprzedzać winno słowa. Współtworzyć świat i wciełać Słowo należy najpierw, a mówić o tym dopiero potem.

W wiele lat po napisaniu *Dziadów* Mickiewicz stale wracał do myśli o przekształceniu chrześcijaństwa — przez rozwój, a nie przez zmianę — na drodze historycznej działalności opartej o nowe, „dorosłe” postawy odpowiedzialności za świat (co odpowiada etapom wcielenia i interioryzacji matrycy chrześcijaństwa):

Chrześcijaństwo rozwinęło w człowieku uczucia tklive i kobiece. Co wystarczy dzieciom i kobietom, nie wystarczy już więcej mężczyznom. Już czas, żeby religia przybrała charakter męski, rozwinęła w nas coś więcej niż cnoty indywidualne i domowe, pchnęła nas do wielkich działań narodowych. [R 405 (Armand Lévy)]

<sup>38</sup> Zob. przypis 20. Idea autokreacji jako centralna dla Mickiewiczowskiej wiary podnoszona jest — niesłusznie, naszym zdaniem — szczególnie przez Kolo-dzieja (*op. cit.*) i Walickiego w recenzji jego pracy.

Nie trzeba dorzucać, że chodzi o dynamiczną drogę wcielania Chrystusa i interioryzacji matryc religii w historię. Dotyczy to zarówno moralności indywidualnej jak i moralności zbiorowej, którą należy zbudować („ewangelizacji polityki”); a zniesienie przedziału między regułami życia prywatnego i życia publicznego jest traktowane jak fakt dokonany.

### Nowy obraz świata i mesjanizm

Rekapitulując: sam już schemat przemian bohatera przynosi w *Dziadach* cztery podstawowe cechy nowej postawy religijnej. Chodzi o jej charakter dynamiczny (transformacyjny, inicjacyjny), tzn. o samą zasadę rozwoju przez przemiany. Chodzi następnie o jej charakter wspólnotowy, wskazujący „socjalizację” jako drogę do rozwoju duchowego jednostki prowadzącą aż do bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Chodzi również o jej naturę inkarnacyjną, wskazującą na Boski wymiar przemian bohatera (dynamizm) i na wcielony wymiar wiary — tzn. historyczny, socjologiczny, kulturowy i polityczny — we współczesnym świecie rewolucji i gwałtownych przemian. Chodzi na koniec o jej aspekt historyczny (profetyczny), najistotniejszy w rytualnym mechanizmie asymilacji indywidualnych i zbiorowych doświadczeń jako Sensu i w ich uznaniu ich roli fundowania zachowań i zbiorowych zadań historycznych Bytu świata.

Wszystkie te cechy w sumie tworzą ze schematu przemian — model zachowań religijnych. Wprowadza on nowy religijny obraz świata. Nie dyskursywny, ale dramatyczny; jego podstawowym znakiem jest mutacja, a więc brak ciągłości, co odpowiada również tematowi zbiorowej tragedii historycznej, która stała się punktem wyjścia i przyczyną powstania tej nowej syntezy.

W obrazie tym zmiana, transformacja, ruch mają ontologiczny charakter Bytu rozpoznanego jako obecność, podczas gdy to, co statyczne, ustalona władza czy autorytet, ustalone formy mają charakter przejściowy, fenomenalny (a przez to nieistotny), bądź regresywny i diabelski (wizja Senatora), bądź negatywny. W tej perspektywie despotyzm narzucający formy i zamieniający ludzi w przedmioty-niewolników, uniemożliwiający im „transcendentalny” rozwój osobowości, przedstawiony jest jako dzieło diabła<sup>39</sup>. W tejże perspektywie prometejski bunt Konrada przeciwko Bogu, potępiony za pychę, przyniesie ostatecznie pozytywne owoce — jako wezwanie do Boga i przygotowanie *Widzenia księdza Piotra*. Mimo więc „wtórnego opracowania” utworu przez poetę według aktualnych norm religijnych prometeizm i postawa heroiczna są

<sup>39</sup> Jest to jawnie polemiczne w stosunku do oficjalnego modelu wiary nakazanego pod panowaniem cara — zob. *Katechizm obowiązującego kultu osoby wszechpotężnego cara wszech-Rosji* (Wilno 1832), przedrukowany m.in. przez L. Le Guillou w: F. Lamennais, *Correspondance générale*. Ed. A. Colin. T. 5. Paris 1974, s. 421. Fragmenty cytuje też Bordet (*op. cit.*, s. 112—114). Tamże w odpowiedzi na pytanie 17 znajduje się stwierdzenie, że „Car jest namiestnikiem i ministrem Boga, jest wykonawcą Bożych rozkazów, a więc nieposłuszeństwo w stosunku do cara jest nieposłuszeństwem w stosunku do Boga”. Nawet jeśli Mickiewicz nie znał jeszcze *Katechizmu* pisząc III część *Dziadów*, rzecz „wisiała w powietrzu”, zatem stwierdzenie, że car jest namiestnikiem diabła, stawia pozytywnie nowy model wiary opartej nie na posłuszeństwie autorytetowi, lecz na interioryzacji zasad.



ostatecznie pozytywne, bo angażują we wspólny los — i pod warunkiem, że zostaną „schryścianizowane”. W sytuacji historycznej katastrofy świątynia pustoszeje i życie wiary rozgrywa się na placu publicznym, przed otwartymi drzwiami kościoła — wobec celebrowanej tam Eucharystii (opowiadanie Sobolewskiego).

Dwie wielkie metafory streszczają obraz świata zawarty w dziele. Zazwyczaj rozpatruje się je osobno; spróbujmy spojrzeć na nie razem, gdyż odnoszą się do tego samego zbiorowego bohatera z dedykacji: „narodowej sprawy Męczenników”. Chodzi o słynny obraz Polski ukrzyżowanej — Chrystusa narodów z *Widzenia księdza Piotra* — i o metaforę ukazującą rewolucyjną młodzież jako lawę społeczeństwa, mającą rozbić „plugawą [...] skorupę” zastygłych form. Otóż obie te metafory dopiero ujęte razem wskazują na główne posłanie dzieła — zbiorowy heroizm historyczny, zadanie przekształcenia świata od wewnątrz przez utożsamienie się z Chrystusem w wymiarze zbiorowym i historycznym, wcielanie Go w konkretne sytuacje życia.

Jest to obraz Chrystusa o zupełnie nowej dominancie. Podjęliśmy ryzyko nazwania go obrazem Chrystusa-Brata (Boga-Brata), mimo małej stosunkowo ilości cytatów idących *explicite* w tym kierunku. Niemniej jego wymiar wspólnotowy i historyczny poprzez schemat wcielania mesjanicznego daje podstawy takiej nazwie (która zresztą współcześnie nie ma już tego zabarwienia herezją jak w w. XIX, gdyż wiele modlitw Kościoła uwzględnia ten aspekt postaci Jezusa, choć stale jako drugorzędny). Obraz Chrystusa-Brata to również znak obecności Boga w każdym bracie, w drugim człowieku, to również transcendencja i autonomia metafizyczna wspólnotowego *consensusu* wiary.

Chrystus-Brat przypomina również rzadko podnoszony aspekt wspólnotowego wcielania historycznego: trud, pracę, „trud trudów” jako obraz mesjanicznego losu. Chodzi więc o aktywną postawę wewnętrznego i zewnętrznego wysiłku, zarówno indywidualnego jak zbiorowego, który ustanawia świat. Z czasem to, co dla Mickiewicza oznaczał wysiłek, ewoluowało i przybrało formę postulatu ewangelizacji polityki. Ale zasada pozostała nie zmieniona i możemy zacytować jako przykład zdanie wypowiedziane przez Mickiewicza w r. 1855, którego autorem mogłyby być równie dobrze Brzozowski: „W jego oczach [ojczyzna] była uosobieniem długiej pracy całych pokoleń [...]” (R 429). Wspólnotę tworzy wspólny wysiłek.

W ten sposób zrodził się polski romantyczny mesjanizm. Ale na tym samym gruncie symbolicznym może zrodzić się inny, nowoczesny światopogląd, zapewniający wspólnocie więź, dynamizm i historyczną podmiotowość poprzez wcielanie wartości uniwersalnych, które stały się swojskie.

Kończąc nasze wywody można tylko wskazać na możliwe wytłumaczenie zdumiewającej zbieżności metafor Mickiewicza z nauką *Vaticanium II*. Otóż prawdopodobnie można mówić — jako o wspólnym źródle obu zjawisk — o filozofii niemieckiego romantyzmu, który oddziałał na Mickiewicza poprzez estetykę, a na rozwój teologii współczesnej przez myśl protestancką (Schleiermacher, Schelling); jak wiadomo, miała ona decydujący wpływ na idee ostatniego Soboru.

Czy wolno by w takim razie mówić o Mickiewiczu — prekursorze przemian religijnych — jako o proroku, co było przecież od 1832 r. jego najwyższą ambicją? To już nie należy do badacza literatury, który nawet termin „wieszcz” bierze w cudzysłów.