



Publikacja jest udostępniona na licencji
Creative Commons (CC BY 4.0)

WIELOGŁOS
Pismo Wydziału Polonistyki UJ
4/2023 (58), s. 59–82
ISSN 1897-1962 (druk) | 2084-395X (online)
doi: 10.4467/2084395XWI.23.028.18863
<https://www.ejournals.eu/Wieloglos>

Tomasz Kotłowski  <https://orcid.org/0000-0003-3479-362X>

Uniwersytet Jagielloński

Wpływ teozoficznych epigramatów Anioła Ślązaka na kreacje postaw religijnych bohaterów *Dziadów* drezdeńskich

Wstęp

Religijność Adama Mickiewicza miała w dużej mierze wywrotowy, heterodoksyjny¹ charakter. Bardziej niż z doktryny kościoła katolickiego czerpała ona z nienormatywnych przekonań religijnych: Jakoba Böhmego, Johanesa Schefflera², Pseudo-Dionizego Areopagity, Louis-Claude'a de Saint-Martina oraz Huguesa de Lamennais i innych licznych myślicieli. Operowała własną wizją świętości oraz indywidualistyczną interpretacją powinności chrześcijanina, którym bez wątplenia czuł się Mickiewicz. Trzecia część *Dziadów* to osobliwa kontaminacja poglądów religijnych i politycznych³, będąca jedno-

¹ J. Kleiner, *Studia inedita*, oprac. J. Starnawski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1964, s. 275. Problem prawowierności Mickiewicza podejmuje Małgorzata Burta: „Romantyczny synkretyzm religijny opiera się na intertekstualności heterodoksyjno-ortodoksyjnej. Podkreślmy, że nie ma tu wyraźnej woli herezji, ale wieloźródłowe poszukiwanie prawdy” (*eadem*, *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa: IBL PAN 2005, s. 204). Jak wskazuje Krzysztof Rutkowski, Mickiewicz: „myślał o chrześcijaństwie żywym, które niewiele już miało wspólnego z ówczesnym «kościółem oficjalnym», czyli rzymskim” (*idem*, *Bóg Adama*, Kraków: żywoślowie.wydawnictwo 2021, s. 44; por. *ibidem*, s. 206).

² Johannes Scheffler to teozof znany jako Angelus Silesius (Anioł Ślązak).

³ Łączenie religijności z polityką było widoczne choćby w ruchu Andrzeja Towiańskiego i pismach księdza de Lamennais, których poglądami fascynował się poeta. Juliusz Kleiner pisze o obecnej w trzeciej części *Dziadów* dialektyce scen historycznych oraz quasi-moralitetowych scen metafizyczno-religijnych. Jak podaje Kleiner, także Niemojewska

częściej emanacją mistycyzmu⁴ poety. Nie tylko stanowi ona specyficzną wizję historii Rzeczypospolitej, lecz jest także dziełem o wyraźnej proveniencji religijnej, w której jednostka wchodzi w interakcję z bóstwem. Sygnałem do lektury dramatu w kontekście mistycyzmu może być sformułowanie użyte przez autora w *Przedmowie*: „w sprawie uczniów wileńskich było coś tajemniczego i mistycznego”⁵. Czas pisania omawianego tu utworu nakłada się bowiem na proces konceptualizacji i inkubacji⁶ myśli mistycznej poety, której dał wyraz, publikując *Zdania i uwagi*. Jak podaje Michał Masłowski:

Czas pisania *Zdań i uwag* jest w życiu Mickiewicza okresem przejściowym. Okresem – by tak to ująć – między „słowem” a „czynem”. Za sobą poeta ma arcydzieła – *Sonet*, *Konrada Wallenroda* i *Dziady*, kończy właśnie *Pana Tadeusza*⁷.

Należy zaznaczyć, że nadejście okresu przejściowego, o którym mówi Masłowski, jest zapowiadane⁸ już przez trzecią część *Dziadów*, będącą rozrachunkiem z rzeczywistością historyczną i religijną. Akcentuje się tam konieczność działania w obu tych obszarach. Następuje kreacja wielkiej podmiotowości romantycznej tudzież idei reprezentacji wspólnoty przez jednostkę wybitną, która to idea prawie natychmiast upada, co sygnalizuje przejście autora ze strefy słowa do strefy czynu (w perspektywie literackiej przyniesie to skutek w postaci długoletniego milczenia poety).

uwypatnia dwuwarstwowość, wyróżniając „dramat mistyczny” i „intermedia” (*idem, Mickiewicz*, t. 2: *Dzieje Konrada*, cz. I, wyd. 2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997, s. 281–282). Na niejednorodność i syntetyczność samej myśli religijnej autora wskazuje Jerzy Fiećko, mówiąc o „autorskiej kontaminacji wątków i asocjacji wywodzących się od różnych, pokrewnych wskazze, myślicieli” (*idem, Przypisy do „Dziadów”*, red. M. Osiewicz, Poznań: Wydawnictwo PSP 2020).

⁴ Rozumienie kluczowych w tej pracy pojęć: mistycyzmu, mistyki, gnozy i magii etc. przyjmuję za Jerzym Prokopiukiem (zob. *idem, Drzewo Życia i Drzewo Poznania. Mistyka i gnoza – odrębności i podobieństwa* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005).

⁵ Wszystkie cytaty z dzieła pochodzą z edycji: A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*, t. 3: *Utwory dramatyczne*, Warszawa: Czytelnik 1973, s. 125. Edycja oznaczana dalej skrótem D.

⁶ Termin „inkubacja” przejmuję z psychologii twórczości Grahama Wallasa, według którego stadium to oznacza „nieświadome opracowanie i analiz[ę] powstałego problemu, «wyleganie się pomysłów» poza świadomością” (M. Barteczko, *Dzieło otwarte – jego istota i cechy* [w:] *Oblicza twórczości*, red. G. Mendelka, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2010, s. 33).

⁷ M. Masłowski, „Zdania i uwagi” *Adama Mickiewicza: mądrość i samotność*, „Pamiętnik Literacki” 1998, nr 89 (4), s. 5.

⁸ Zdzisław Kępiński stwierdza, że: „[p]oeta jeszcze przed swoim zwrotem ku zainteresowaniom problematyką teozoficzną, albowiem już w III części *Dziadów*, wykazał głęboką znajomość tych elementów doktryny Paracelsusa, na których budowali tzw. mistycy śląscy, m.in. Anioł Ślązak” (*idem, Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa: PIW 1980, s. 11).

Mickiewicz inspirował się pismami mistyków, czego najpełniejszym wyrazem są *Zdania i uwagi* będące zbiorem tłumaczeń i parafraz utworów (co zostało podkreślone w tytule: *Zdania i uwagi z dzieł Jakóba Boehme, Aniola Ślązaka i Sę-Martina*). Jak podaje Lam:

W liście do Odyńca z kwietnia 1833 roku Mickiewicz wspomina, że czyta dzieła mistyczne Saint-Martina i teologiczne Baadera (z ich pism dowiadywał się też o śląskim poecie [o Schefflerze – dop. T.K.] [...]). Pisze też o pracy nad *Dziadami* i *Panem Tadeuszem*⁹.

Kleiner z kolei przypuszcza, że:

Prawdopodobnie już istniały niektóre z tych *Zdań i uwag* w chwili pisania rozmowy Ks. Piotra z Senatorem – i styl ich na równi ze stylem przypowieści *Ksiąg pielgrzymstwa* przeszedł na karty *Dziadów*¹⁰.

Skala interferencji obejmuje więc relacje między lekturami mistycznymi a *Dziadami* cz. III, *Panem Tadeuszem*, *Księgami narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* oraz *Zdaniami i uwagami*, które były, jak sugeruje Wiktor Weintraub, „ostatnim odpryskiem tego wspaniale płodnego dwulecia”¹¹. Uzasadnione jest stanowisko Bogusława Doparta, który wskazuje na drugorzędność nierzadko otwartej lub synkretycznej formy gatunkowej wobec jedności ideowej poezji romantycznej:

W całej tej poezji obraz człowieka budowany jest na tych samych antynomiach tytanizmu i pokory, buntowniczego podeptania wszelkich zobowiązań i heroizmu ofiarniczego, demonizmu i mistycznego wyrzeczenia się „ja”, pełnego cierpień zmagania z losem i konsolacji najczęściej religijnej, odmowy współlbycia i pielęgnowania wspólnoty. Wystarczy wspomnieć o stosunku [...] *Zdań i uwag* do *Dziadów* części III [...]¹².

Postulowana przez Doparta równoważność poszczególnych emanacji poezji zachęca do podjęcia problemu wpływu Ślązaka nie tylko na *Zdania i uwagi*, ale także na *Dziady* cz. III jako jeden z „odprysków” fascynacji teozoficznej Mickiewicza, albowiem: „[l]iryeczność – owa estetyczna emanacja liryki – staje się czynnikiem oddziałującym na cały repertuar form literackich”¹³. Ponadto luźna, fragmentaryczna kompozycja dramatu oraz obecność parzyście rymowanych gnomów wskazuje też na wpływ Silesiusa na poziomie

⁹ A. Lam, *Tropy Aniola Ślązaka w pismach Mickiewicza* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, s. 7.

¹⁰ J. Kleiner, *Studia inedita*, s. 274.

¹¹ M. Burta, *op.cit.*, s. 233.

¹² B. Dopart, *Poezja romantyczna – liryka romantyczna – liryka romantyków*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 1994, t. 29, s. 49.

¹³ *Ibidem*, s. 52.

kompozycyjnym oraz genologicznym. W tekście, jak odkrył Stanisław Kolbuszewski¹⁴, obecne są formuły o potencjale aforystycznym, takie jak: „Pan maluczkiem objawia / Czego wielkim odmawia” (D, s. 183)¹⁵ albo:

Pan, gdy ciekawość, dumę i chytryść w serca Aniołów obaczył,
 Duchom wieczystym, Aniołom czystym, Pan nie przebaczył.
 Runęły z niebios, jak deszcz gwiazdzisty, Aniołów tłumy,
 I deszczem lecą za nimi co dzień mędrców rozumu. (D, s. 183)

Mimo to większość literaturoznawców skupia się na obecności myśli Johanna Schefflera w *Zdaniach i uwagach* (obszerną monografię na ten temat opublikował Andrzej Lam¹⁶), brakuje zaś prac naukowych o wpływie lektury *Cherubinowego wędrowca* na trzecią część *Dziadów*. Wpływ ten jest w moim odczuciu oczywisty przede wszystkim ze względów chronologicznych: Mickiewicz pracuje nad *Zdaniami i uwagami*, poczynawszy od 1833 roku¹⁷, czyli rok po publikacji *Dziadów* drezdeńskich (1832). Można więc przypuszczać, że koncepcje obu dzieł rodziły się niejako jednocześnie, pozostając ze sobą w korespondencji jeszcze w fazie inkubacji. Jak dowodził Weintraub, Mickiewicz był głęboko zainteresowany nurtami religijno-mistycznymi jeszcze w okresie wileńsko-kowieńskim¹⁸, zwieńczeniem tej fascynacji są właśnie pi-

¹⁴ Niewielki, ale inspirujący szkic Stanisława Kolbuszewskiego opisuje Mickiewiczowską fascynację Ślązakiem. Na marginesie swoich rozważań dotyczących przede wszystkim chronologii autor stawia tezę o wpływie *Cherubinowego wędrowca* na trzecią część *Dziadów* (S. Kolbuszewski, *Pod znakiem Anioła Ślązaka* [w:] *idem, Romantyzm i modernizm. Studia o literaturze i kulturze*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk” 1959, s. 169–172).

¹⁵ M. Burta podaje przykłady gnomów również w *Panu Tadeuszu* (zob. *eadem, op.cit.*, s. 225–233).

¹⁶ Zob. A. Lam, *Anioł Ślązak Mickiewicza*, Kraków: Universitas 2015. O relacji między Schefflerem a Mickiewiczem traktują też inne prace tego autora, a także artykuły w tomie *Mickiewicz mistyczny*; interesujący mnie temat porusza też A. Bednarek-Bohdziewicz (zob. *eadem, Stworzenie jako boża igraszka. Jakub Böhme, Anioł Ślązak i Adam Mickiewicz w kontekście teologii słabego Boga Johna D. Caputo*, „Sensus Historiae” 2017, nr 3 (28)).

¹⁷ Właśnie na ten rok datował Pigoń pierwsze zetknięcie się Mickiewicza z Silesiusem, jednak jak dowodzi Kolbuszewski, już trzecia część *Dziadów* nosi znamiona wpływu Schefflera. Według badacza manifestuje się on w epigramatycznych formach wplecionych w tkankę dramatu. S. Kolbuszewski, *op.cit.*, s. 172.

¹⁸ Jak podaje Weintraub, w 1819 roku: „proponował Mickiewicz przekształcenie Filomatów na – religijne ugrupowanie. Mieliby oni drogą odrodzenia uczuć religijnych przeciwdziałać zepsuciu obyczajów” (W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, posł. Z. Stefanowska, Warszawa: Biblioteka Narodowa 1998, s. 6). Ten projekt opisany był prawdopodobnie w zaginionym liście Mickiewicza do F. Małewskiego, który w swojej odpowiedzi z 5 listopada 1819 roku nie popiera pomysłu, by „utworzyć sektę moralną, przyjąć pewne prawdy moralno-religijne” (*Korespondencja Filomatów 1815–1823*, oprac. J. Czubek, t. 1: *1815–1820*, Kraków: Akademia Umiejętności i Towarzystwa dla Popierania Wydawnictw Akademii 1913, s. 239). Weintraub podkreśla inicjacyjny charakter spotkań z mistycyzmem: „Mickiewicz nie był jeszcze w Wilnie i Kownie

sane kilkanaście lat później dzieła. Przypuszczenie to może być uzasadnione śladami znajomości myśli teozoficznej Silesiusa, które widoczne są w tekście, dlatego też celem niniejszego artykułu jest wykazanie wpływu epigramatów¹⁹ Anioła Ślązaka na występujące w trzeciej części *Dziadów* postawy religijne różnicowane zgodnie z ustaleniami Jerzego Prokopiuka.

Przesłankę do porównania przekonań teologicznych Schefflera i Mickiewicza (w paradygmacie wpływologicznym) stanowi założenie, że każda z trzech prezentowanych w niniejszym tekście postaci jest ukazana w kontekście odrębnej ścieżki religijnej. *Cherubinowy wędrowiec* inspiruje postawy przyjmowane wobec Boga, stanowi dla nich rodzaj polifonicznego podręcznika²⁰, będącego niejednorodnym zbiorem różnych przekonań, osobliwym zapisem przemian w doświadczeniu mistycznym samego autora.

Postawa magiczna w „pseudo-widzeniach” Konrada

Postać Konrada jest zainspirowana epigramatami Ślązaka, które czytane w sposób dosłowny (od czego odżegnywał się autor w *Przedmowie napominającej do czytelnika*), stanowią materiał do kreacji bohatera o rysie prometejskim. Buntowniczy charakter Konrada, jego mocowanie się z Bogiem to specyficzne cechy powracające w utworach Mickiewicza i tworzące najprawdopodobniej romantyczne *alter ego* autora. Warto zaznaczyć, że wiersze *Widzenie* lub *Broń mnie przed sobą samym*...²¹ zdradzają błą-

wyznawcą mistycznego, teozoficznego poglądu na świat. [...] Jego profetyczna poetyka narodzi się w momencie, kiedy spojrzy na swój dar improwizatorski jako na dar nadprzyrodzony, znamię poety proroka” (*ibidem*, s. 28). Problem mistycznych inklinacji Mickiewicza opracowuje też Bogusław Dopart (zob. *idem*, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” Adama Mickiewicza*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2002).

¹⁹ Mickiewicz z pewnością znał pierwszą księgę *Cherubinowego wędrowca*, czego świadectwem są *Zdania i uwagi* (zgodnie z ustaleniami Lama wybrano epigramaty pomiędzy 12 a 167 z pierwszej księgi). A. Lam, *Anioł Ślązak Mickiewicza*, s. 137.

²⁰ Ambicję Ślązaka do objęcia czytelników duchowym mentorstwem i aspirację do stworzenia przewodnika widać w *Przedmowie napominającej do czytelnika*. A. Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, przeł. i oprac. A. Lam, Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża 2011, s. 13. Wszystkie cytowane epigramaty Silesiusa pochodzą z tego wydania i oznaczone są każdorazowo tytułem i numerem księgi oraz epigramatu w nawiasie.

²¹ Zob. A. Mickiewicz, *Wybór poezyj*, t. 2, oprac. C. Zgorzelski, wyd. 3, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1986, s. 319. Przytoczone utwory są też oczywistym świadectwem żywotności figury przebóstwienia w poezji Mickiewicza oraz jej racjonalnej, magicznej podbudowy manifestującej się w oschłości rozumowania. Por. J. Kleiner, *Studia inedita*, s. 293.

niercze predylekcje podmiotów lirycznych Mickiewicza, dla których pożywką mogły być między innymi paradoksalne figury²² stosowane przez Słazaka²³.

Konrad jest bohaterem tragicznym stanowiącym autokrytykę Mickiewicza, który tworzy swojego wyrazistego bohatera i przedstawia jego upadek duchowy, co wobec otwartego zakończenia może być interpretowane zarówno jako potępienie, jak i zaproszenie do polemiki²⁴. Chociaż więzien to niewątpliwie wielki poeta oraz *anima naturaliter prophetica*, jego profetyzm jest pochodną talentu, wynika z geniuszu i wiary w swoje możliwości, a nie z wiary w Boga i rzeczywistej więzi z nim. Jego wielki, wrodzony dar profetyczny funkcjonuje *in potentia*, nie rozwija się w pełni, gdyż finalnie rozwija się „mimo Boga” – jak stwierdza Weintraub²⁵. Trzecia część *Dziadów* jako utwór o charakterze rozrachunkowym mieści w sobie ideę metanoi – obrania drogi właściwej z perspektywy teologicznej. W *Prologu* los Konrada nie został jeszcze przesądzony zgodnie z epigramatem:

²² Słazak w *Przedmowie napominającej do czytelnika* wspomina o „osobliwych paradokсах lub sprzecznych sądach” (A. Silesius, *op.cit.*, s. 13). Jest to zapożyczona od Johanna Eckharta *Schockmethode*, charakteryzująca się nietypową składnią, żarem wypowiedzi, paradoksalnymi, hiperbolicznymi, niekiedy agresywnymi sformułowaniami (M. Burta, *op.cit.*, s. 168). Figury te odbiegają od „logicznej zasady niesprzeczności” i pojmowane są jako „rzeczywist[e] odpowiednik[i] dynamicznej natury żywej rzeczywistości”, zaś ich celem jest ujęcie prawd wiary nie tyle w rozumowaniu logicznym czy „mgławicowym”, co osiągnięcie „maksymaln[ej] trzeźwoś[ci] i klarownoś[ci] umysłu”. Postać Konrada zbudowana jest więc na programowym niedoczytaniu. J. Kosian, *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Słazak i Daniel Czepko*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 41.

²³ Naturalnie nie tylko Scheffler stanowił inspirację dla polskiego wieszczca; jak zaznaczałem we wstępie, Mickiewicz był czytelnikiem wielu mistyków, dlatego można mówić o amalgamacie filozofemów mistycznych różnej proveniencji, które współtworzyły przekonania Mickiewicza, a także postawy religijne kreowane przez niego w utworach. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie wyłącznie potencjalnego wpływu Schefflera na kształt *Dziadów* drezdeńskich.

²⁴ Trzecia część dramatu jest odczytywana przez Kleinera jako ukorzenie i porzucenie romantycznego indywidualizmu prezentowanego przez Wallenroda na rzecz chrześcijańskiej pokory (J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 279).

²⁵ W. Weintraub, *op.cit.*, s. 180. A. Bednarek-Bohdziewicz twierdzi, że „Konrad to wizja podmiotu mocnego, wywyższonego, lecz ufundowanego na iluzji, bo choć deklaruje, że «sam śpiewa w sobie, śpiewa samemu sobie», tę siłę i budulec podmiotowości czerpie paradoksalnie z zewnątrz. Od innych uzależnia swoją moc kreacji: od Boga, który ma zdradzić tajemnicę istnienia i rządzenia światem (żąda, by dał mu władzę lub wskazał do niej drogę), i od ludzi, «rządu dusz», z których mają się «wiązać pieśni». Jego samostanowienie i hegemonia są zatem iluzoryczne, a przynajmniej zaledwie postulatywne, czerpiące moc z zewnątrz, choć od tego zewnątrz (Boga, świata, innych ludzi) się odcinające” (*eadem*, *Homo capax – podmiot romantyczny po przejściach. Antropologia Adama Mickiewicza*, „Ruch Literacki” 2018, z. 6 (351), s. 672).

Czego chcesz, w tobie jest (I, 145)

Mieszka w tobie niebo i piekielna męka:
Z dróg, co je wybierasz, każda ci dostępna.

Należy podkreślić, że Mickiewicz stawia swojego bohatera wobec problemu nieosiągalności absolutu, braku teodycei i bezsensu historii, a antropologia prezentowana w dramacie²⁶ prowadzi do konstatacji o niemożności realizacji wyidealizowanych, humanistycznych celów i bezradności wobec cierpienia.

Prolog dramatu ukazuje samotnego Konrada w ciemnej celi, gdzie staje się szybko obiektem ataku złych duchów. Jak oznajmia Anioł, bohater zostaje oddany „w ręce wroga”, jest to przejaw nocy mistycznej (w rozumieniu Haliny Krukowskiej²⁷), a także szczególnego etapu ścieżki mistycznej, zatem próby, podczas której nieokreślony potencjał Konrada dojrzewający w odosobnionej celi ma się ujawnić i zrealizować. Według Prokopiuka:

Przedostatnim etapem ścieżki mistyka jest przeżycie „ciemnej nocy duszy” [podkr. – T.K.] (może ono wszakże pojawić się jeszcze przed oświeceniem). W nocy tej mistyk doświadcza totalnego chaosu, depresji i poczucia własnej niedoskonałości. Doświadczenie to łączy się także z przerażającym poczuciem utraty Boga. Jest to faza ostatecznego oczyszczenia duszy człowieka – jego myśli, uczuć i woli. Mistyk ulega samounicestwieniu – umiera jako „stary człowiek”²⁸.

Próba, której poddany zostaje Konrad, została zobrazowana rozbudowaną metaforą uwięzienia, otoczenia i uciemnienia:

Duch jest zawsze wolny (I, 118)

Zakuj mnie w tysiączne najcięższe kajdany:
Ja wciąż będę wolny stał i niespętany.

W czasie tej nocy dochodzi do zatarcia granic pomiędzy dobrem a złem. Próba przekształca się w zasadzkę, a kuszenie duchów przynosi bolesne skutki, gdyż Konrad straci swoją wolność w momencie opętania. Konfuzja w *Prologu* objawia się w mnogości postaci, wypowiadają się: Duchy nocne, Duch, Duch z lewej strony, Anioł, Chór duchów nocnych, Anioł Stróż, Duchy z prawej [strony]. W tłumie bytów o niedookreślonym statusie ontycznym Konrad decyduje się na gest odcięcia – ponownych narodzin (tj. zmartwychwstania – motywu schefflerowskiego²⁹), jednak wciąż nie wie, we władzy jakich duchów

²⁶ Używając pojęcia „dramat” w obrębie artykułu, mam na myśli wyłącznie trzecią część *Dziadów*.

²⁷ Zob. H. Krukowska, *Noc romantyczna: Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, wyd. 2, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2011.

²⁸ J. Prokopiuk, *op.cit.*, s. 25.

²⁹ Figura ponownych narodzin w Bogu stanowi częsty motyw u Silesiusa; jest mocno zakotwiczona w tradycji mistycznej i stanowi jeden z etapów inicjacji mistycznej.

się znajduje. Niewiedza ta jest niepokojąca między innymi z powodu deklaracji Anioła Stróża, który oznajmia, że przyjmował postać „obrzydłej larwy piekielnej”. Ta metamorfoza wskazuje na przynależną duchom umiejętność przybierania odmiennej postaci, co pogłębia konfuzję bohatera. Kulminacyjnym punktem może być wypowiedź Ducha: „Człowieku! Gdybyś wiedział, jaka twoja władza!”³⁰, która wpędzi bohatera w zgubną pychę i sprawi, że zejdzie z przeznaczonej mu pierwotnie ścieżki mistycznej. Tak interpretuje ten fragment Juliusz Kleiner, trafnie diagnozując:

Te słowa dostojne, głoszące magiczną³¹ [podkr. – T.K.] koncepcję świata – były pokusą, i to na najgroźniejszą. A więc wypowiedział je – Duch zły. [...] Gdy zaś mowa o przeciwstawnych sferach duchowych, dwukrotnie na pierwszym miejscu postawione są moce, które bliższe widocznie są mówiącemu [...]³².

W zacytowanym fragmencie Kleiner niebezpiecznie używa określenia „magiczny”; w istocie bohater wkracza na pogańską, diabelską ścieżkę magii rozumianej jako żądza sprawczości. Od tego momentu w świadomości Konrada znika Bóg w całej swojej wielowymiarowości; zostaje tylko jego nieograniczona władza, której tak pożąda opętany³³. Ta scena zakończona jest

³⁰ Abstrahując od zagadnienia, czy Duch pozostaje zły, dobry czy też neutralny, jego kwestia wskazuje, że „ludzka zdolność do działania (*capacités*) jest naznaczona skłonnością do upadku (*vulnérabilité*): podmiot zdolny, otwarty to zarazem podmiot omylny (*l'homme faillible*)” (A. Bednarek-Bohdziewicz, *Homo capax...*, s. 670). Konrad jako *homo capax* okazuje się człowiekiem nieskończonym, to bohater o wielu twarzach, nie tylko niedookreślony, ale i niezorientowany, sytuujący się zawsze, jak by powiedział Roland Barthes, w pozycji trywialnej.

³¹ Terminu „magia/magiczny” w odniesieniu do sceny *Prologu* używają m.in.: S. Pięć („wola magiczna”), W. Borowy („magiczna siła”) (za: K. Fedorowicz, *Neognostyka Jakuba Böhmego a III część „Dziadów” Adama Mickiewicza. Wola, upadek człowieka i naśladowanie Chrystusa*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Naukowego im. Adama Mickiewicza” 2015, nr 8, s. 251), W. Weintraub („magiczny spirytualizm”), a także Z. Kępiński dokonujący odczytania hermetyczno-alchemicznego („teozofia hermetyczna”) (za: M. Dalman, *Bóg i człowiek w świecie III części Dziadów*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008, s. 27 oraz s. 11–14). Kompendium interpretacji relacji Konrad–Bóg może stanowić *Wprowadzenie* w przywołanej książce M. Dalman.

³² J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 315.

³³ Jak stwierdza Bednarek-Bohdziewicz: „w *Wielkiej Improwizacji* wiedza jest synonimem władzy: pożądaniem absolutnego panowania. Mickiewicz konsekwentnie występuje przeciw gnostycyzmowi (czy to wynikającemu z rozumu, czy z uczucia): zwraca uwagę na to, że poznanie może być grzeszne. W historii Konrada poeta przestrzega przed faustycznym wymiarem wiedzy [...]”. Istotnie, o ile zrównanie wiedzy i władzy częściowo opisuje punkt wyjścia *Wielkiej Improwizacji*, to należy podkreślić, że Konrad wychodzi z fałszywych przesłanek i nie dysponuje ani wiedzą, ani władzą. Konstatacja o bezwarunkowym potępieniu gnostycyzmu zdaje się nadużyciem (zwłaszcza gdy uwzględnimy postać Księdza Piotra), choć Mickiewicz z pewnością wskazuje na niebezpieczeństwa i ograniczenia tej postawy (A. Bednarek-Bohdziewicz, *Homo capax...*, s. 674).

upadkiem bohatera romantycznego i jego wzniosłych ideałów wywodzących się jeszcze z Oświecenia; antropocentryzm, wizja *imago Dei*, logiczne rozumowanie, a także idea reprezentacji potrzeb wspólnoty to wartości, w imię których bohater konfrontuje się z Bogiem. Zatem piekłem Konrada staje się humanizm³⁴ z całym jego racjonalnym zapleczem – to jeszcze jeden rozrachunkowy aspekt Mickiewiczowskiego dzieła. Pokusa magiczna jest związana przede wszystkim z Konradową wiarą w moc słowa oraz ideą tytanicznego panowania nad światem i duszami:

Pokusą jest zatem utożsamienie natchnienia poetyckiego i zdolności panowania nad językiem z magiczną władzą nad światem. [...] Obserwujemy ją w Konradowym równaniu się z Bogiem i w poczuciu niezależności wobec Niego, w wystawianiu Boga na próbę, w przekonaniu o własnej wrodzonej mocy i zdolności do manipulowania światem materialnym oraz oddziaływania na świat duchowy, a także w dążeniu do władzy nad ludźmi³⁵.

Poeta-mag przestaje być mistykiem, jawi się jako *makroanthropos* i w mistrzowskim geście wyciągnięcia dłoni nad *coelum crystallinum* jest gotów poruszać sfery i sprawować władzę niczym *primum mobile*³⁶. Taka postawa, związana z alchemicznym rytuałem magicznym, staje się w opinii Magdaleny Dalman przeciwieństwem mistyki³⁷.

Na czym polega błąd Konrada? Prawdopodobnie interpretuje ideę przebóstwienia zbyt literalnie, nie tylko chcąc znajdować się na równi z Bogiem, lecz także go przewyższyć i zająć jego miejsce, co jest sprzeczne z *theopoesis* i stanowi według Bogdana Ferdka powielenie błędu biblijnego Adama³⁸:

³⁴ „Podobne wnioski formułuje Bogusław Dopart, wskazując, że zarzucający Bogu brak serca i miłosierdzia bohater *Dziadów* «staje po stronie oświeceniowych mędrców, którzy upatrywali w Stwórcy tylko pierwszą przyczynę porządku natury». Skoro więc natura i jej prawa służą Konradowi za racjonalne świadectwo wystawione Bogu, widzi on Stwórcę jako źródło siły, tyrańskiej wręcz wszechmocy, legitymizującej przemoc” (cyt. za: A. Bednarek-Bohdziewicz, *Stworzenie...*, s. 121).

³⁵ M. Dalman, *op.cit.*, s. 165–166. Poetycki prometeizm Konrada jest równoznaczny ze skupieniem na „ja”, będącym w opinii Silesiusa największą przeszkodą na drodze do przebóstwienia (M. Burta, *op.cit.*, s. 181). Zamiast tej skompromitowanej koncepcji pojawia się wykrystalizowana koncepcja chrześcijańskiego tytanzmu; życiu wewnętrznemu Konrada zostaje przeciwstawione życie człowieka we wspólnocie i dla wspólnoty (zob. E. Hoffmann-Piotrowska, „Święte awantury...”. *Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2014, s. 409–410). Ta zmiana uwidacznia się, gdy porównuje się Konrada i Ewę: bohater otoczony jest ludźmi, ale okazuje się skupiony na sobie i samotny, podczas gdy bohaterka oddaje się w samotności modlitwie, lecz intencjonalnie cała poświęca się wspólnocie.

³⁶ Z. Kępiński, *op.cit.*, s. 220–221.

³⁷ M. Dalman, *op.cit.*, s. 122.

³⁸ Kleiner wpisuje imię Adam jako jedno z czterech imion rządzących dramatem. J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 443. Z kolei Kępiński identyfikuje imię Adam z kabalistycznym Adamem Kadmonem i koncepcją *makroanthropos* (*idem, op.cit.*, s. 226–228).

Przebóstwienie będzie więc zjednoczeniem obrazu z jego Pierwowzorem. Dokona się ono mocą Pierwowzoru, a nie mocą obrazu. Próba autoprzebóstwienia podjęta przez Adama zakończyła się klęską. Adam chciał osiąść boskość bez Boga. Jednak tylko Pierwowzór, który stworzył człowieka na swój obraz, może go przebóstwić. Człowiek posiada więc boskość dzięki Bogu³⁹.

Tymczasem w relacji z Bogiem Konrad pozostaje stroną aktywną⁴⁰; nie waha się sięgnąć po gwałt, w konsekwencji czego obraca się przeciwko Stwórcy w myśl jednego z najbardziej kontrowersyjnych epigramatów Silesiusa:

Przemoc zdobywa niebo (VI, 74)

Przemoc jest nad prawem. Kto się gwałtem para,
Przed tym się otworzy także niebios brama.

Bohater Mickiewiczowski podejmuje ryzyko, rzucając na szalę duszę. Nie mogąc się zdobyć na pokorne oczekiwanie (realizowane przez Księdza Piotra), wybiera gwałt, w konsekwencji przyjmuje postawę męznego serca, godnego, by „pójść z Bogiem w zawody”.

Niebo jest zawsze otwarte (II, 128)

Chrześcijaninie, nie wąż: dojdiesz nieba pewnie,
Skoro tylko zdołasz osiąść męzne serce.

Królestwo niebieskie należy do gwałtowników (I, 211)

Nie daje Bóg królestwa: sam je musisz zdobyć,
Mężnie o nie walczyć, gwałtem, z całej mocy.

Pojęcie gwałtu (*Gewalt*)⁴¹, przemocy, figura stawania na równi z Bogiem, będąca doprowadzoną *ad absurdum* ideą przebóstwienia, niewątpliwie prowokowały wyobraźnię wieszczca. Silesius kieruje w *Przedmowie napominającej*

³⁹ B. Ferdek, *Literacka teologia przebóstwienia Angelusa Silesiusa*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2004, nr 2, s. 150.

⁴⁰ Por. „Konrad jest w wizji stroną aktywną, jest osobą rozgrywającego się w sferze duchowej dramatu” (J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 357). Pociąga to za sobą pasywność Boga: „Jego Bóg to Bóg deistów, *Deus otiosus*, Bóg nieobecny, zdystansowany «spektator» snujący nieszczęśliwą pieśń stworzenia, przyglądający się ziemskiemu padołowi bez uczucia, bez miłości i bez litości [...]” (A. Bednarek-Bohdziewicz, *Stworzenie...*, s. 121). „W twórczości mistyków śląskich został postawiony w sposób nowy i oryginalnie naświetlony problem relacji Boga i człowieka przez uwolnienie jej od wykładni przypisującej Bogu funkcję monopolistycznego podmiotu, tj. czynnika wyłącznie i jednostronnie determinującego człowieka jako przedmiot” (J. Kosian, *op.cit.*, s. 45).

⁴¹ Jest to jedno z najtrudniejszych do interpretacji słów kluczy Silesiusa; na język polski może być tłumaczone jako: przemoc, gwałt, siła, władza, brutalność. Prawdopodobnie można odczytywać je w kontekście idei słabego Boga Johna D. Caputo, zakładającej dopuszczenie człowieka przez Boga poprzez kenozę do partnerskiej relacji, w której zbawienie

do czytelnika znamienne słowa: „autor nigdzie nie wyraża przekonania, jakoby dusza ludzka powinna bądź mogła utracić swoją przyrodzoną i zamienić się przez przebóstwienie w Boga albo w jego nadprzyrodzoną istotę”. W dalszej części konstatuje, że do zrównania z Bogiem (tj. przesylenia nim) może dojść wyłącznie za sprawą łaski. To antytetyczne napięcie między stanem łaski, predestynacją a pracą i wysiłkiem woli człowieka jest charakterystycznym konstruktem budującym strukturę teologiczną *Cherubinowego wędrowca*, w pełni zaadaptowanym do dynamiki wewnętrznej dramatu.

Tak więc, chociaż Konrad posiada „mężne serce” i konfrontuje się z Bogiem, to z powodu pychy oraz pragnienia potęgi traci łaskę, pograżając się w buncie. Ostatnim wysiłkiem przywrócenia go światłości jest Kruk w *Małej Improwizacji*, który zdaniem Kleinera ukazuje Anioła przyjmującego postać „obrzydłej larwy piekielnej”. Zauważmy, że „pieśń szatańska” nie mieści się w metaforycznej kategorii „przemocy” stosowanej przez Ślązaka, pozostaje w opozycji do epigramatu:

Gniew (I, 229)

Gniew piekielnym ogniem: gdy się wznieci w tobie,
Zhańbi się sromotnie Świętego Ducha łożę.

Jeszcze jednym istotnym zarzutem przeciw Konradowi jest jego pragnienie wypełnienia misji tudzież uzyskania mistycznego kontaktu z bóstwem. Takie pożądanie doznań kłóci się z chrześcijańskimi wartościami łaski i pokory. Dariusz Seweryn, komentując pisma św. Jana od Krzyża i św. Katarzyny ze Sieny, stwierdza, że:

[...] jeśli diabeł spostrzeże, iż dusza pragnie „pociech i widzeń duchowych”, wówczas przyjmuje „postać światłości”: przybiera kształt anioła lub świętych pańskich, a czyni to „aby złowić tę duszę na wędkę radości duchowej, której ona szuka w widzeniach i rozkoszach ducha”⁴².

Widzenie, podobnie jak przebóstwienie, za każdym razem wynika z łaski, nie może zaspokajać spirytualistycznych zachcianek lub dopełniać *ego* bohatera. Dlatego też prawdopodobnie wizje Konrada nie zostały opatrzone przynależnym teologii mistycznej terminem „widzenie”⁴³, a w zamian w podtytule

dokonyje się przy współdziałaniu dwóch stron. „Gwałtem” metaforycznym byłoby zestawienie ze sobą tych dwóch odległych instancji. Zob. A. Bednarek-Bohdziewicz, *Stworzenie...*

⁴² D. Seweryn, *O poezji mistycznej* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, s. 93.

⁴³ Improwizacja jest zapewne rezultatem poetyckiej fantazji Konrada. Brak określenia „widzenie” świadczy o braku boskiej proveniencji i akcentuje prawdopodobnie różnicę, którą Mickiewicz podkreślał w *Prelekcjach paryskich*, tj. opozycję pokornego mędrca i dumnego mędrka, mądrości (*sagesse*) i filozofii (zob. J. Kleiner, *Studia inedita*, s. 281; por. *Mędrak i Mędracy* [w:] A. Mickiewicz, *Wybór poezyj*, t. 2, odpowiednio s. 329 i s. 333). Również K. Rutkowski wskazuje na opozycję płytkiego rozsądku (*Verstand*) oraz zdolnego

pojawiło się określenie „improvizacja”⁴⁴, które „staje się synonimem eksplozji natchnienia, ekstazy twórczej”⁴⁵. Również według Silesiusa powołanie do przebóstwienia nie może wypływać z próżnej ambicji:

O miłowaniu (II, 60)

Gdy nie chcesz i nie kochasz, to chcesz i kochasz mądrze:
Kto kocha, czego pragnie, ten nie kocha dobrze.

Podjęcie do widzenia pozwala zróżnicować postawę mistyka (reprezentowaną przez Ewę) i gnostyka (reprezentowaną przez Księdza Piotra i przez Konrada przed kluczową apostrofą: „Daj mi rząd dusz”). Podczas gdy mistyk, dążąc do unii mistycznej, dostępuje wtajemniczenia z woli bóstwa i niejako pobocznie, gnostyk dąży do poznania kategoryzowanego jako wartość autoteliczna i pryncypialna. Mistyka cechuje postawa odosobniona, skromna, teocentryczna. W przeciwieństwie do niego gnostyk jest antropocentryczny, „z tak uzyskany i otrzymanym zarazem najwyższym darem, jaki może stać się udziałem człowieka, pragnie podzielić się z innymi ludźmi [...] na Ziemi”⁴⁶.

Drogę duchową Konrada (o charakterze degeneratywnym) da się podzielić na trzy główne etapy. Początek dramatu aż do *Małej Improvizacji* można odczytywać jako opis ścieżki mistycznej bohatera. Inicjacja mistyczna jest sygnalizowana przez: odosobnienie postaci⁴⁷, jej introwertyzm, akcentowanie cichości, *mortificatio* – śmierć starego człowieka i narodziny Konrada, także opiekę Anioła i pustelnicze, prowadzone w celi klasztoru bazylianów, pełne

do zaakceptowania *hiatus irrationalis* rozumu (*Vernunft*) (*idem, op.cit.*, s. 31). W apologii Konrada Archaniołowie przedstawiają go właśnie jako mędrca (mędrka), który nie pojął „świętych sądów” (D, s. 182–183).

⁴⁴ Weintraub „zwraca uwagę, że często używane przez Saint-Martina określenie «à l'improviste ma zastosowanie szersze, nie tylko wyłącznie poetyckie. Charakteryzuje ono wszelkie stany ekstazy mistycznej, poczucia obecności Boga». W konsekwencji w takim ujęciu zarówno prorok, jak i natchniony poeta działali podobnie, chociaż nie każda myśl spontaniczna, à l'improviste musiała pochodzić od Boga, i tym, co pozwalało odróżnić, czy poeta mówi z natchnienia bożego, czy został zwiedziony przez szatana, była jego postawa moralna. Saint-Martin podkreślał przy tym, że talent poetycki jest szczególnie podatny na szatańskie pokusy, jako że poczucie mocy twórczej, przychylny natchnienia łatwo może prowadzić do zgubnej pychy” (I. Puchalska, *Improvizacja poetycka w kulturze polskiej XIX wieku na tle europejskim*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2013, s. 209).

⁴⁵ W. Weintraub, *op.cit.*, s. 171.

⁴⁶ J. Prokopiuk, *op.cit.*, s. 31.

⁴⁷ Konrad przez dużą część dramatu pozostaje samotny lub wyizolowany. Koresponduje to z kolejnym epigramatem uderzającym w ton proroczy:

Być samotnym to równać się z Bogiem (II, 202)

Kto samotnie żyje, niestowarzyszony,
Chociaż nie jest Bogiem, będzie przebóstwiony.

umartwienia życie między snem a jawą. Są to widome znaki predyspozycji Konrada do unii mistycznej. Jednak z pozycji dziecięcia, którego dusza nawiedzana była przez Anioła i unoszona ku niebu, przechodzi w pozycję sceptyka, który kuszony przez diabły pogrąża się w chaosie, zwątpieniu i niewiedzy. Następnie w *Małej Improwizacji* Konrad wchodzi na ścieżkę gnostyczną, stawiając za cel wiedzę i próbując sięgnąć po „księgę sybilińską przyszłych losów świata”. W *Wielkiej Improwizacji* дума Konrada ulega kolejnemu *cre-scendo*, ekstrapolując na wszystkie pola aktywności:

Depcę was, wszyscy poeci,
Wszyscy mędrcy i proroki
[...] Jam tu, jam przybył, widzisz, jaka ma potęga!
Aż tu moje skrzydło sięga. (D, s. 161)

Ostatnim krokiem bohatera jest sięgnięcie po boską władzę, oznaczające bezpowrotne wstąpienie śladem Fausta⁴⁸ na występną ścieżkę magii.

Postawa gnostyczna w *Widzeniu* Księdza Piotra

Kleiner odczytuje wyraziście eksponowaną pokorę Księdza Piotra jako przeciwwagę dla pychy Konrada, jednakowoż obu bohaterów cechuje żądza gnozy. Ksiądz Piotr jest w swoim widzeniu stroną aktywną (jak Konrad), lecz należy zauważyć, że pragnienie partycypacji w wiedzy boskiej nie przeradza się w wolę władzy. Istotne, że bohater pozostaje świadomy i przytomny podczas hierofanii, co odróżnia go od pozostałych. Po krótkim wstępie, będącym zapewne zwieńczeniem dłuższej modlitwy odbytej w prostracji i po wyznaniu własnej małości, duchowny deklaruje gotowość do rozmowy⁴⁹ z Bogiem:

Panie! czymże ja jestem przed Twoim obliczem? –
Prochem i niczem;
Ale gdym Tobie moję nicość wyspowiadał,
Ja, proch, będę z Panem gadał. (D, s. 189)

W tej scenie realizuje się jeszcze raz schefflerowski motyw sięgania jednostki po kontakt z bóstwem. To złagodzona pokorą, podkreślona obecnością aniołów i charakterem widzenia scena konfrontacji. Jej utemperowanie polega też na odwróceniu stosunku Bóg–naród: w wizji Konrada Bóg ulega

⁴⁸ O faustyzmie Konrada pisze m.in. Krukowska (*eadem, op.cit.*, s. 227–233).

⁴⁹ Jerzy Fiećko zauważa, że duchowny nie doznaje całkowitej teofanii; dana mu jest jedynie partycypacja w wiedzy, wtajemniczenie w filozofię dziejów. Ksiądz Piotr nie dostępuje łaski widzenia Stwórcy, lecz rozmowy z nim rozumianej właśnie jako wtajemniczenie (*idem, op.cit.*, s. 98–99). Badacz argumentuje, że zakonnik nie doświadcza świadomie i bezpośrednio „nieba trzeciego”, gdyż po wygłoszeniu proclotwa zasypia (*ibidem*, s. 125).

desakralizacji przez stawianie go na równi z człowiekiem i ocenianie go poprzez kategorie logiczne, w wizji Księdza Piotra to naród jest sakralizowany i stawiany w pozycji Chrystusa⁵⁰. Obaj bohaterowie dokonują operacji mentalnych mających na celu zbliżenie do siebie Boga⁵¹ i narodu, co pozwala zestawiać ich postawy nie na zasadzie opozycji, lecz podobieństwa⁵². Jednak podczas gdy Konrad ucieka się do retorycznych i logicznych chwytów, a nawet żądań, ksiądz, akcentując pokorę, poprzestaje na prośbie i sugestii:

Panie! czy przyjscia jego nie raczysz przyśpieszyć?
Lud mój pocieszyć? –
Nie! lud wycierpi. – (D, s. 190)

Konrad i Ksiądz Piotr to w rzeczywistości jeden romantyczny koncept rozpisany na dwie postaci. Obaj bohaterowie nie dążą do mistycznej jedności, lecz koncentrują się na aspektach praktycznych. Występują w charakterze pośredników między narodem a Bogiem. Duchowny wyznacza sobie wyraźne miejsce, ta delimitacja chroni go przed pychą i Konradowym poczuciem wyższości. Dzięki tej postawie otrzymuje dar wiedzy, który odmówiony został Konradowi. Obaj bohaterowie są inspirowani epigramatami Ślązaka, w końcu Ksiądz Piotr staje mężnie przed Bogiem jako przedstawiciel narodu i otrzymuje obietnicę szczególnego miejsca Polski w historii. Jednocześnie jego zabiegi nie godzą w istotę Boga, a dostąpiwszy łaski, bohater partycypuje w boskości (*Gottheit*), rozumianej tutaj jako wiedza⁵³.

⁵⁰ Według Dalman jest to zabieg tytaniczny mający na celu zbliżenie instancji boskiej i ludzkiej (*eadem, op.cit.*, s. 29).

⁵¹ Idea zrównania Boga i stworzenia pojawia się w sposób dosłowny w epigramacie:

Ja jestem jak Bóg, a Bóg jak ja (I, 10)

Jak Bóg ja jestem wielki, On mały jest jak ja:

Nie może On nade mną, ja być pod Nim wszak.

⁵² O podobieństwie w postawie Konrada i Księdza Piotra pisze Kleiner następująco: „pokrewna jest [ich – dop. T.K.] postawa duchowa [...] znamionująca proroków, odmienna od mistyki właściwej [podkr. – T.K.], nacechowana zespoleniem mistycyzmu z logicznym, racjonalnym myśleniem. [...] [N]ie zjednoczenia z Bogiem pragną jak mistycy, lecz Bożej odpowiedzi na pytania [...]” (J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 444). „W tym podziale instancji autorskiej szczególnego znaczenia nabiera wspomniana już wcześniej charakterystyczna dla *Dziadów* drezdeńskich interferencja czasowa: oto Mickiewicz trzydziestoczteroletni – którego *alter ego* jest ksiądz Piotr – przeprowadza sąd nad Mickiewiczem przedpowstańowym, którego *alter ego* jest Konrad” (I. Puchalska, *op.cit.*, s. 245).

⁵³ Duchowny w odróżnieniu od poety-proroka jest profetą wyznaczonym przez Boga, sięga po wiedzę z boskiego upoważnienia, zostaje dopuszczony do udziału we wszechwiedzy stwórcy, nie pretendując do zajęcia jego miejsca, dlatego też sugeruję użycie pojęcia „partycypacja” do określenia relacji między Księdzem Piotrem a Bogiem.

Pokora wzbija się najwyżej (II, 203)

Kto w pokorze boskiej zagłębił się najbardziej,
Ten wśród iskier nieba jest najwyższym blaskiem.

Ksiądz Piotr potrafi znaleźć złoty środek między wprowadzonymi przez Silesiusa koncepcjami gwałtu i pokory, gdyż w istocie nie wykluczają się one, lecz dopełniają wzajemnie, dowartościowując człowieka⁵⁴ i zachowując hierarchię pomimo *theosis* gnostyka. *Aurea mediocritas* pozostaje bez wątpienia Chrystus, którego status ontyczny waha się między Bogiem a człowiekiem, a za sprawą wyrzeczenia się boskości (kenozy) sytuuje się w obrębie uniwersum ludzkiego. Jak zauważa Katarzyna Fedorowicz, Ksiądz Piotr przyjmuje w swoim *Widzeniu* formułę *imitatio Christi*⁵⁵, nadając Polsce cechy chrystusowe i samemu pełniąc funkcję sługi, podczas gdy Konrad obiera drogę *imitatio Dei*, dokonując bezpośredniej atrybucji cech boskich samemu sobie⁵⁶.

Duchowny tak jak Konrad sytuuje się na miejscu przedstawiciela narodu, ekstrapoluje romantyczny podmiot na zbiorowość i podobnie jak poeta znajduje się w niebezpieczeństwie, co ukazuje apel Konrada: „dźwigasz mię! – ktoś ty? – strzeż się, sam wpadniesz w te doły”. Ksiądz Piotr nie waha się jednak podjąć ryzyka, przeciwstawia się schlebającemu mu demonowi pychy⁵⁷ i dostępuje przebóstwienia w sposób ukazywany przez Silesiusa w epigramacie:

Porzucenie (II, 200)

Ten, kto swoją duszę porzucić śmiał bez trwogi,
Może bez obawy z Bogiem iść w zawody.

⁵⁴ Według Bogdana Ferdka „[k]oncepcja przebóstwienia zawarta w *Cherubinowym wędrowcu* zbliża się do ujęcia przebóstwienia charakterystycznego dla współczesnej teologii katolickiej jako najwyższej humanizacji człowieka” (*idem, op.cit.*, s. 154).

⁵⁵ Jakub Böhme, który zainspirował Anioła Ślązaka, „rozwinął i zradycyzował ideę naśladowania Chrystusa. [...] [P]okuta oraz doskonalenie jednostki sprowadza się do naśladowania Syna Bożego. Poprzez tę duchową praktykę jednostka zdobywa mądrość Chrystusową (chrystozofię) oraz przyczynia się do przywrócenia kondycji ludzkiej sprzed upadku Adama. Zdaniem Böhme, dzięki *imitatio Christi* człowiek uwewnętrznia we własnej egzystencji doświadczenie Chrystusa, staje się narzędziem działania Boga w historii, partycypuje po stronie dobra w odwiecznej walce ze złem, nabiera bogocześności [...]” (K. Fedorowicz, *op.cit.*, s. 263). Magdalena Dalman, powołując się na R. Przybylskiego, stwierdza, że Konrad chce wejść w relację z Bogiem, pomijając pośrednictwo Chrystusa, niejako zapominając o nim, a nawet zastępując go i przyjmując zarazem rolę „polskiego antychrysta” (*eadem, op.cit.*, s. 35).

⁵⁶ W tym miejscu należy powtórzyć konstatację Weintrauba, który trafnie stwierdza, że „królewska” profecja Konrada, chociaż niezrealizowana w pełni, ma większy potencjał od prorocstwa Księdz Piotra. Konrad posiada dar oddziaływania na dusze, o czym świadczą skuteczna (?) sugestia próby samobójczej podsunęta Rollisonowi (D, s. 173), a także niezwykła nośność jego myśli. Myśl wieszczą znajduje się niejako *in statu nascendi*, on sam na drodze do doskonałości musi najpierw odpokutować grzech pychy (W. Weintraub, *op.cit.*, s. 182).

⁵⁷ J. Fiećko, *op.cit.*, s. 172.

Jego poświęcenie zostaje nagrodzone poprzez *theopoesis*, bohater staje się na końcu sceny duchowym dzieckiem i spoczywa we śnie na łonie Boga.

Usnął – Wymijmy z ciała duszę, jak dziecinę
 Senną z kolebki złotej, i zmysłów sukienkę
 [...]

 Ojcu naszemu złożyć na kolanach dziecię; (D, s. 192)

Postawa mistyczna w *Widzeniu* Ewy

Ostatnią postacią Mickiewiczowskiego dramatu, której *Widzenie* chciałbym omówić, jest Ewa. Jej scena, nie dość doceniona (Kępiński mówi nawet o omijaniu tej sceny z poczuciem zażenowania), wydaje mi się idealnym wzorcem *unio mystica* w duchu Anioła Ślązaka. Ewa w porównaniu z natchnionym poetą i księdzem-egzorcystą może nie wydawać się predestynowana do mistycznego połączenia z bóstwem, niemniej to błędne założenie. Podczas gdy Ksiądz Piotr i Konrad funkcjonują w wirze historii sprzęgnięci w antagonistyczny duet, dziewczyna znajduje się na uboczu. Wypełnia ona w strukturze dramatu lukę, prezentując mistykę właściwą, stroniącą od gnozy i władzy. W porównaniu z poprzednio omawianymi bohaterami zdaje się mała i niepozorna. Jednak czyż jej wywyższenie nie byłoby *par excellence* chrześcijańskim morałem paralelnym do tego w wielokrotnie powtarzanym dystychu: „Pan maluczkiem objawia, / Czego wielkim odmawia” (D, s. 182)?

Taka wizja relacji z Bogiem pojawiała się u Silesiusa i zasymilowana była przez Mickiewicza również w *Zdaniach i uwagach*. Wywyższenie Ewy jest apoteozą łagodności i dokonuje się w pełni z łaski, w przeciwieństwie do kainitów⁵⁸. Spośród wszystkich bohaterów to właśnie mistyka zdaje się najbliższa klasycznie rozumianym ideałom chrześcijańskim.

⁵⁸ Podziału na kainitów i abelitów dokonuje Jerzy Prokopiuk na podstawie biblijnej przypowieści, dzieląc podmioty nawiązujące kontakt z bóstwem na dostępujących łaski i dążących wysiłkiem do przebóstwienia (*idem, op.cit.*, s. 29). W układzie postaci Konrad–Ksiądz Piotr–Ewa nakładają się na siebie dwie hierarchie: aktywna oraz pasywna. W hierarchii aktywnej to Konrad (kainita) usytuowany jest w pozycji podmiotu (pozornie) mocnego, operującego wolą, zgubnym *ego*, przeświadczeniem o wielkości, siłą wyrazu i eksponowaną pozycją wśród współwieźniów. Z kolei w hierarchii pasywnej (*de facto* odwróceniem hierarchii opartej na mocy) postacią centralną jest Ewa (abelita) dysponująca „bezsilną siłą”. W tej konstelacji Ksiądz zdaje się próbą mediacji – pogodzeniem *ego* i wycofania. Tak przedstawieni bohaterowie wpisują się w opisywaną przez Bednarek-Bohdziewicz antropologię *capaxalną*, z pomocą której Mickiewicz próbuje „przekroczyć rodzaje się aporie, proponując trzecią drogę: pomiędzy podmiotem słabym a silnym [...]”. *Homo capax* oznacza, jak twierdzi Bohdziewicz: „zdolność, ale i skłonność osoby, jak również twórczy dynamizm ludzkiej egzystencji. *Homo capax* przez swą otwartość to podmiot pełen potencjalnej «wszystkości»”. Tak rozumiany bohater jest dialektyką słabości oraz mocy; cechują go otwartość, pragnienie transgresji i wieczne niespełnienie (*eadem, Homo capax...*, s. 669).

Skontrastowana z rozmachem Księdza Piotra i krzykliwym egotyzmem Konrada realizuje postulat cichości będący schefflerowską parafrazą jednego z ewangelicznych *Kazań na górze*:

Łagodność posiadzie ziemię (III, 100)

Dobijasz się usilnie o ziemi pole małe:
Łagodnością mógłbyś panem zostać całej.

Dziewczyne wyróżnia altruizm, skupienie na innych (nawet obcych), bezinteresowność i wyrzeczenie się *ego* (u Ślązaka: *Selbheit*, *Ich-heit*, *Seinheit*), co skutkuje otwartością tudzież receptywnością (*Empfänglichkeit*) rozumianą jako apogeum antropologii capaxalnej – kenozy absolutnej. Brak ambicji tudzież woli (*resignatio*) powoduje, że Ewa realizuje bliskie Silesiusowi ideały ufności (*Gelassenheit*) oraz obojętności (*Gleichheit*). Scena tchnie cichością i niewinnością, to połączenie pobożności oraz patriotyzmu dalekiego od bluźnierstwa czy destrukcji⁵⁹. *Widzenie* cechują piękno, prostota, brak egzaltacji i pychy. Warto przywołać w tym momencie Chór aniołów w finale *Sceny III* gloryfikujący postawę duchownego słowami:

Pokój, pokój prostocie,
Pokornej, cichej cnocie!
Sługo! Sługo pokorny, cichy,
Wniosłeś pokój w dom pychy. (D, s. 184)

Ważne, że słowa te padają w miejscu znaczącym dla architektoniki dramatu, albowiem śpiew jest nie tylko pochwałą pokornego sługi – Księdza Piotra, lecz także wywyższeniem cichości samej i zaakcentowaniem zmiany rejestru wprowadzającym *Scenę IV* o charakterze pogodnego, ale pełnowartościowego interludium przed rozpoczęciem kolejnego epizodu z działalności duchownego. W *Scenie IV* „dom pychy” ustępuje symbolizującemu sielankę tudzież czystość „domowi wiejskiemu pode Lwowem”.

Bohaterka sceny to dziecko predystynowane w romantyzmie do głębokiego odczuwania i kontaktu z Absolutem, o jej młodości (zarówno mentalnej, jak i fizycznej) świadczą topika zabawy oraz dziecięcy idiolekt. Ewa spełnia też schefflerowski ideał dziecięctwa⁶⁰ i dziewictwa duchowego:

Stań się dzieckiem (I, 153)

⁵⁹ M. Burta, *op.cit.*, s. 176–178. Autorka przytacza liczne epigramaty korespondujące z postawą religijną Ewy.

⁶⁰ Już Weintraub akcentował, że „motyw dziecięctwa został w dramacie silnie, aż natrętnie, wyeksponowany”. Dotyczy on wszystkich trzech bohaterów obdarzonych darem profetycznym, zesłanych filomatów, a także całego narodu składanego w ofierze. Jednak spośród nich wszystkich to w Ewie dochodzi do najpełniejszego sprzęgnięcia dwóch istotnych (i rymowanych przez autora) cech: dziecięctwa i niewinności (*idem, op.cit.*, s. 188).

Gdy dzieckiem się nie staniesz, to nie wejdiesz wcale
Do siedzib dzieci Boga: drzwi są tam za małe.

Najpiękniejsza w królestwie niebieskim (II, 138)

Dusza, która tutaj mniejsza jest niż mała,
Tam boginią piękną będzie się zdawała.

Ta małość przejawia się w małomówności Ewy, której scena jest stosunkowo uboga w środki retoryczne i wyróżnia się znikomą objętością.

Dziewczyna widzi we śnie-wizji symboliczne kwiaty o niewątpliwie religijnej wykładni⁶¹. Kępiński dopatruje się w nich odwołania do mistycznych zaślubin z oblubieńcem (wianki ślubne):

Obrzędowy charakter wieńczenia w *Widzeniu* Ewy uwypukla się przez zobrazowanie dwustronności – wzajemnego ofiarowania wianków przez Ewę i Jezusa. Taka wymiana to już rytuał, bez względu na jego rangę: folklorystyczną, religijną czy mitologiczną⁶².

Wianki są rekwizytami także w epigramatach Ślązaka, to oczywisty symbol czystości-dziewictwa duchowego uznawanego za warunek zbliżenia do bóstwa.

Tajemne dziewictwo (I, 154)

Kto jasny jest jak światło, jak początek czysty,
Ten dla Boga będzie podobny do dziewicy.

Dziewictwo w sensie *largo* oznacza dla Ślązaka czystość i niewinność, zaś w sensie *stricto* odnosi się bezpośrednio do osoby Maryi. Dla Schefflera najważniejszym powołaniem chrześcijanina jest pozwolenie, by bóstwo narodziło się w jego wnętrzu (postulat immanencji).

Duchowa Maryja (I, 23)

⁶¹ Co istotne, te same rekwizyty o jednoznacznej konotacji religijnej („lilija biała” oraz „róża”) pojawiają się w *Prologu* (jako elementy porównań), kreując otoczenie duchowe Więźnia, uzyskane za wstawiennictwem matki (D, s. 127–128). Wskazuje to zarówno na obecność na początku, lecz utraconą w wyniku buntu łaskę, jak i na permanentną niesamodzielność duchową bohatera.

⁶² Z. Kępiński, *op.cit.*, s. 246. Józef Kosian podkreśla, że „[n]a specyficzny koloryt mistyki śląskiej istotny wpływ [...] wywarł nieoczekiwany wpływ mistyki oblubieńczej (*Brautmystik*) (*idem, op.cit.*, s. 42). Mistyczne zaślubiny stanowią topos w ikonografii chrześcijańskiej; szczególnie dużą popularnością cieszyły się te z uczestnictwem św. Katarzyny, można przywołać realizacje tego tematu m.in.: przez Hansa Memlinga czy Lucasa Cranacha Starszego. Zob. L. Cranach Starszy, *Mistyczne zaślubiny św. Katarzyny*, olej na desce, ok. 1516, 67,5 cm x 47,3 cm, Muzeum Sztuk Pięknych w Budapeszcie; H. Memling, *Mistyczne zaślubiny św. Katarzyny* (środkowa część tryptyku), olej na desce, ok. 1479, 172 cm x 172 cm, Muzeum Memlinga w Brugii.

Maryją stać się muszę i Boga rodzić ze mnie,
Ażeby On na wieki zapewnił mi zbawienie.

Dziewictwo (II, 12)

Pytasz o dziewictwo? Chcesz Boga znać istotę?
Jeśli wiesz, czym czystość, znasz już rzeczy obie.

W *Widzeniu* pojawia się lilia – symbol Maryi (u Silesiusa ukrytej pod anonomazją jako „tajemna lilia” [*geheime Lilie*]), dziewiczej czystości oraz niewinności, w dziełach mistyków śląskich oznaczający zazwyczaj nadzieję⁶³. Nie mniej ważny jest narcyz, kwiat funkcjonujący w kulturze chrześcijańskiej przede wszystkim jako symbol snu, śmierci tudzież zmartwychwstania. Z kolei róża przywołuje nie tylko Maryję (nazywaną *rosa mystica*), lecz także Chrystusa i jego męki, ponadto symbolizuje mistyczne odrodzenie oraz związek mistyczny⁶⁴. Róża jest też kwiatem, któremu aż osiem utworów poświęca Scheffler.

O różach (III, 84)

Na róże patrzę chętnie, są białe i czerwone
Wśród cierni, jak w krwi cały Bóg mój ulubiony.

Oblubieniec przybiera u Ślązaka postać róży (analogicznie u Mickiewicza), z którą duchowych zaślubin doznaje mistyk. Jak stwierdza Krystyna Wierzbicka: „Gdy dusza właściwie rozpozna porę i zakwitnie, ponieważ jest wiosna, stanie się «różą Boga» na wieki”⁶⁵, co następuje właśnie w scenie IV *Dziadów*.

W zachowaniu Ewy ujawnia się element drogi mistycznej – *mortificatio*. Dziewczyna odrzuca ziemskie życie i wydaje się gotowa na łączenie się z bóstwem w wieczności:

Sen lekki, słodki, – oby był dozogony
[...] Niech zasną, umrą, patrząc w te róże,
W te białe narcyzy oczy. (D, s. 186–187)

Do *unio mystica* dochodzi we śnie w formie duchowych zaślubin z bóstwem, które dokonuje swoistej transsubstancjacji i ukazuje się pod postacią róży: „Róża, ta róża żyje / Wstąpiła w nią dusza” (D, s. 187). Kwiat ma znaleźć się na łonie uspiętej dziewicy „Jak święty Apostoła, Pański kochanek, / Na boskim Chrystusa spoczywał łonie” (D, s. 188). W tym fragmencie przez

⁶³ J. Kosian, *op. cit.*, s. 83.

⁶⁴ Hasła: „lilia”, „narcyz” i „róża” [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1991, s. 202–204, 252–253, 364–367.

⁶⁵ K. Wierzbicka, „*Sam pismem bądź*”. *Analiza struktury „Cherubowego wędrowca” Aniola Ślązaka*, „Pamiętnik Literacki” 2004, nr 1 (95), s. 55.

rozplecenie wianka anielskiego dokonuje się akt istotny w filozofii Silesiusa: czysta dziewica staje się brzemienna Bogiem⁶⁶ – w myśl idei, że „dziewictwo przynosi owoce”, czego prefigurację stanowi oczywiście Niepokalane Poczęcie. Pojawienie się Aniołów stanowi nawiązanie do Zwiastowania. Obecny jest też motyw kochanka i kochanki, odnoszący się zapewne do postaci Oblubieńca i Oblubienicy w *Księdze Pieśni nad Pieśniami*.

Abstrahując od wątpliwości, czy Ewa to centralna postać dramatu, można zauważyć, że aspiruje do tej roli, gdy przyjmie się schefflerowską lekturę dzieła. Dziewczyna przez ofiarowanie kwiatów (poddanie się bóstwu) oraz oczyszczenie przez modlitwę znalazła się w stanie łaski, prowadzącej do mistycznego zjednoczenia. Jej postawa pozbawiona jest patosu, intencji poznawczych i żądz doznania religijnego, co sytuuje ją w nurcie mistyki właściwej. Na korzyść Ewy przemawia jej wola działania na rzecz wspólnoty (przez modlitwę, a więc słowo-milczenie, słowo-działanie), a duchowe zaangażowanie czyni ją świecką świętą – modelem korespondującym z Mickiewiczowską wizją nowej *Christianitas*⁶⁷.

Zestawienie postaw religijnych bohaterów trzeciej części *Dziadów*

Gdy rozróżni się trzy drogi mistyczne (mystykę właściwą, gnozę i magię), a następnie podporządkowuje je trójce bohaterów Mickiewiczowskich, wówczas okaże się, że dwie pierwsze drogi prowadzą do przebóstwienia, będąc wynikiem pragnienia zjednoczenia (jak to się stało w przypadku Ewy) oraz wiedzy (czego dowodzi przykład Księdza Piotra), a popęd magiczny (reprezentowany w dramacie przez Konrada), określany w teologii mianem niewierności fundamentalnej, w samej swojej istocie zaprzecza chrześcijańskiej wizji boskości. Rozróżnienia, jakie przyjąłem za Prokopiukiem, mają często płynne granice, nieokreślone ze względu na naturę ezoteryki. Główny wyróżnik stanowi cel każdej z dyscyplin mistycznych, co jest odzwierciedlone w postawach postaci dramatu, jednak gnoza i mistyka częstokroć działają komplementarnie. Jak stwierdza Jerzy Prokopiuk, mimo dzielących mistykę i gnozę różnic można dostrzec znacznie istotniejsze paralele (np. pragnienie przemiany człowieka

⁶⁶ Należy tu podkreślić zasadniczą różnicę między następującą tu unią mistyczną a zachodzącym w przypadku bernardyna przebóstwieniem. Ewa zostaje duchową oblubienicą, bóstwo staje się immanentne, spoczywając na niej i rodząc się w niej. Duchowny jest wyniesiony z łaski ku transcendentnemu Bogu i dopuszczony na zasadzie partycypacji do uczestnictwa w boskości.

⁶⁷ E. Hoffmann-Piotrowska, *op.cit.*, s. 414–415. W postaci Ewy realizuje się postulat przywrócenia żywej wiary oraz ewangelizacji życia laikatu prowadzącej do odnowy moralnej społeczeństwa, w którym Bóg ma działać za pośrednictwem oddanych mu ludzi (niekoniecznie w sposób spektakularny). Hoffmann-Piotrowska przyznaje, że te idee były obecne w tekstach poety już w latach 30. XIX wieku, na długo przed rozpoczęciem działalności w Kole Sprawy Bożej. Również przedstawiciel kleru – Ksiądz Piotr wpisuje się w koncepcję tytanimizmu dzięki rezygnacji z romantycznego prometeizmu na rzecz naśladowania Chrystusa-Herkulesa oraz ścisłego powiązania religijności z działalnością polityczną (*ibidem*, s. 416–418).

czy dążenie do wiecznej szczęśliwości w Bogu), dlatego badacz konkluduje, iż: „[w]prawdzie mistyk i gnostyk kierują się różnymi motywacjami i potrzebami, jednakże motywacje te nie wykluczają się absolutnie, lecz – przeciwnie – wzajemnie się uzupełniają”⁶⁸. Rozbieżności między ścieżkami mistycznymi bohaterów zawarłem w tabeli 1.

Tabela 1. Zestawienie postaw religijnych bohaterów trzeciej części *Dziadów*

Aspekt Bohater	Predestynacja do przebóstwienia	Stan	Rezultat	Stosunek do bóstwa	Formacja	Relacja z bóstwem	Cel
Konrad	kainita – z dążenia	pośredni, oniryzm	potępienie	bunt	magik	transcendencja	władza
Ksiądz Piotr	umiarkowany	przytomny	przebóstwienie (<i>theopoesis</i>)	pokora	gnostyk	partycypacja	wiedza
Ewa	abelita – z łaski	sen	zjednoczenie (<i>unio mystica</i>)	miłość	mystyk	immanencja	unia

Źródło: opracowanie własne.

Cherubinowy wędrowiec Anioła Ślązaka może być źródłem każdej z odmiennych, wyżej wymienionych postaw – kilkaset epigramatów pisanych zarówno przed konwersją autora, jak i po niej stanowi bogaty zasób, który w dziele Mickiewicza stał się punktem wyjścia do kreacji różnorodnych postaw religijnych. Polifoniczność dzieła Ślązaka, jego mistyczny i parenetyczny wymiar, a także wyczulenie na szczegół w materii słownej będącej *par excellence* desygnatem stosunku do bóstwa to elementy, które zostały przyswojone przez Mickiewicza. Motywacje bohaterów, uzasadnienia modusu działania, powody ich wywyższenia lub poniżenia mają swoje źródło w licznych epigramatach będących skarbnicą alegorii i refleksji. Oczywiście poza lekturą Ślązaka na ezoteryczny wizerunek dramatu wpłynęły też inne dzieła o charakterze teozoficznym (jak już zaznaczyłem we *Wstępie*), jednak *Zdania i uwagi* są kluczowe przy rozważaniu hierarchii teozofów, z których myślą identyfikował się Mickiewicz i którą przyswoił, wcielając w twórczy sposób do drezdeńskiego arcydramatu.

⁶⁸ J. Prokopiuk, *op.cit.*, s. 31.

Bibliografia

- Barteczko M., *Dzieło otwarte – jego istota i cechy* [w:] *Oblicza twórczości*, red. G. Mendecka, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2010.
- Bednarek-Bohdziewicz A., *Homo capax – podmiot romantyczny po przejściach. Antropologia Adama Mickiewicza*, „Ruch Literacki” 2018, z. 6 (351).
- Bednarek-Bohdziewicz A., *Stworzenie jako boża igraszka. Jakub Böhme, Anioł Ślązak i Adam Mickiewicz w kontekście teologii słabego Boga Johna D. Caputo*, „Sensus historiae” 2017, nr 3 (28).
- Burta M., *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa: IBL PAN, Warszawa 2005.
- Cranach Starszy L., *Mistyczne zaślubiny św. Katarzyny, olej na desce, ok. 1516, 67,5 cm x 47,3 cm, Muzeum Sztuk Pięknych w Budapeszcie*.
- Dalman M., *Bóg i człowiek w świecie III części Dziadów*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008.
- Dopart B., *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2002.
- Dopart B., *Poezja romantyczna – liryka romantyczna – liryka romantyków*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 1994, t. 29.
- Fedorowicz K., *Neognoza Jakuba Böhmego a III część „Dziadów” Adama Mickiewicza. Wola, upadek człowieka i naśladowanie Chrystusa*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Naukowego im. Adama Mickiewicza” 2015, nr 8.
- Ferdek B., *Literacka teologia przebóstwienia Angelusa Silesiusa*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2004, nr 2.
- Fiećko J., *Przypisy do „Dziadów”*, red. M. Osiewicz, Poznań: Wydawnictwo PSP 2020.
- Hoffmann-Piotrowska E., *„Święte awantury...”. Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2014.
- Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa: PIW 1980.
- Kleiner J., *Mickiewicz, t. 2: Dzieje Konrada*, cz. I, wyd. 2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997.
- Kleiner J., *Studia inedita*, oprac. J. Starnawski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1964.
- Kolbuszewski S., *Romantyzm i modernizm: studia o literaturze i kulturze*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk” 1959.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1991.
- Korespondencya Filomatów 1815–1823*, oprac. J. Czubek, t. 1: 1815–1820, Kraków: Akademia Umiejętności i Towarzystwa dla Popierania Wydawnictw Akademii 1913.
- Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme – Anioł Ślązak – Daniel Czepko*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Krukowska H., *Noc romantyczna: Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, wyd. 2, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2011.
- Lam A., *Anioł Ślązak Mickiewicza*, Kraków: Universitas 2015.

- Masłowski M., „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza: mądrość i samotność, „Pamiętnik Literacki” 1998, nr 89 (4).
- Memling H., *Mistyczne zaślubiny św. Katarzyny* (środkowa część tryptyku), ok. 1479, olej na desce, 172 cm x 172 cm, Muzeum Memlinga w Brugii.
- Mickiewicz A., *Dzieła poetyckie*, t. 3: *Utworki dramatyczne*, Warszawa: Czytelnik 1973.
- Mickiewicz A., *Wybór poezyj*, t. 2, oprac. C. Zgorzelski, wyd. 3, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1986.
- Mickiewicz mistyczny*, red. E. Hoffman-Piotrowska, A. Fabianowski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005.
- Puchalska I., *Improwizacja poetycka w kulturze polskiej XIX wieku na tle europejskim*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2013.
- Rutkowski K., *Bóg Adama*, Kraków: żywosłowie.wydawnictwo 2021.
- Silesius A., *Cherubinowy wędrowiec*, przeł. i oprac. A. Lam, Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża 2011.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, posł. Z. Stefanowska, Warszawa: Biblioteka Narodowa 1998.
- Wierzbicka K., „Sam pismem bądź”. *Analiza struktury „Cherubowego wędrowca” Aniola Ślązaka*, „Pamiętnik Literacki” 2004, nr 1 (95).

Streszczenie

Wpływ teozoficznych epigramatów Aniola Ślązaka na kreacje postaw religijnych bohaterów *Dziadów* drezdeńskich

Autor tekstu dokonuje przeglądu postaw religijnych w trzeciej części *Dziadów* Mickiewicza i konfrontuje je z mistycznymi epigramatami Johanna Schefflera, wzbudzającymi zainteresowanie Mickiewicza w czasie tworzenia koncepcji *Dziadów*. Trzy postaci doświadczające ekstazy religijnych na zasadzie widzenia (Książd Piotr oraz Ewa) bądź improwizacji (Konrad) zostają przyporządkowane do odrębnych postaw religijnych, kolejno: gnostycznej, mistycznej oraz magicznej. Autor wskazuje na punkty styczne oraz odrębności w stanach i dążeniach poszczególnych bohaterów, a także charakteryzuje wpływ epigramatów Silesiusa i myśli teozoficznej na kształt religijno-filozoficzny omawianego dramatu.

Słowa kluczowe: *Dziady* cz. III, Adam Mickiewicz, Johannes Scheffler, gnostycyzm, magia, mistycyzm, religia, teozofia

Summary

The Influence of Theosophic Epigrams of Angelus Silesius on the Creations of Religious Attitudes in *Dziady* Part III

The author of the text presents the overview of religious attitudes in Mickiewicz's *Dziady* part III and compares them with the mystical epigrams of Johannes Scheffler, which were of interest to Mickiewicz during the concept creation of *Dziady*. Based on

the principle of vision (Priest Peter and Eve) or improvisation (Konrad), three characters experiencing religious ecstasies are assigned to separate religious attitudes, successively gnostic, mystical and magical. The author identifies similarities and differences in the states and aspirations of the various characters, and also demonstrates the influence of Silesius' epigrams and theosophical thought on the religious-philosophical structure of the drama.

Keywords: *Dziady* part III, Adam Mickiewicz, Johannes Scheffler, gnosticism, magic, mysticism, religion, theosophy