

MARIAN MACIEJEWSKI

JESZCZE O LIRYCE RZYMSKO-DREZDEŃSKIEJ MICKIEWICZA

(PRÓBA INTERPRETACJI KERYGMATYCZNEJ)

1

Badania nad tzw. liryką religijną Adama Mickiewicza stanowią przygodę hermeneutyczną, która odzwierciedla religijne przemiany mentalne końca XIX i XX wieku konfrontowane z racjonalizmem pozytywistycznym i myślą marksistowską. Był czas, że wystarczały badaczom religijne motywy bądź związek z rytami, by wyrokować na podstawie tylko tekstów o konfesyjności samego poety. Nic zatem dziwnego, że także zorientowani ideologicznie badacze marksistowscy odpiszą stereotypy religijne na rzecz określonych konwencji i będą widzieć w Mickiewiczu tylko spadkobiercę „oświeceniowego postępu” i autora frywolnej *Darczanki*. To nowe przejęcie wahadła skłoni Stefanię Skwarczyńską do wszczęcia sporu o „Mickiewicza katolika”. Dla autorki, która zarzuci Wacławowi Kubackiemu¹ niemal katechizmową ignorancję, płaszczyzną odniesień interpretacyjnych staną się dogmaty Kościoła katolickiego², które niewątpliwie zyskiwały swoje spełnienia w tekstach lirycznych autora *III cz. Dziadów*. Można więc było wypowiedzieć się pozytywnie o „Mickiewiczu katoliku”, zwłaszcza w okresie rzymsko-drezdeńskim, Mickiewiczu jako współtwórcy polskiego zgromadzenia księży zmartwychwstańców. Być może dla Mickiewicza ważniejsze były mesjanistyczne konotacje „Zmartwychwstania”, niż jego sens ściśle chrześcijański jawiący się w perspektywach Kościoła powszechnego, perspektywach, które staną się później bliższe duchowości nowego zgromadzenia.

¹ W tym zaledwie szkicowo zaznaczonym „przeglądzie badań”, absolutnie nie wystarczającym w pracy, która rościłaby sobie pretensje do ujęcia monograficznego, posłużono się dwiema ambitnymi rozprawami zorientowanymi wobec siebie polemicznie (W. Kubacki. *Legenda o rzymskim pielgrzymie*. W: tenże *Żeglarz i pielgrzym*. Warszawa 1954 s. 147-203; S. Skwarczyńska. *Spór o Mickiewicza katolika*. „Życie i Myśl” 1955 nr 2/3 przedr. w: taż. *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*. Warszawa 1957 s. 467-514), aby postawić problem nowej, kerygmaticznej interpretacji liryki religijnej Adama Mickiewicza. Ten nowy punkt widzenia w pewnym sensie zwalnia od przedstawienia systematycznie zredagowanego „przeglądu badań”, tym bardziej iż zadanie to spełniły przywołane prace. Może warto do nich dodać jeszcze rozprawę Wacława Borowego pt.: *Liryki religijne* zamieszczoną w tomie *O poezji Mickiewicza* (Przedmowę napisał K. Górski. Przygotowali do druku: W. Grabowski, A. Pałuchowski, Cz. Zgorzelski. Lublin 1958 s. 5-23), odnotowującą za pewien okres prawie kompletną literaturę przedmiotu.

² Skwarczyńska, jw. s. 483 nn.

Proponowaną refleksję nad tzw. liryką religijną Mickiewicza przychodzi nam czynić w okresie nie przypadkowym, w czasach faktycznie nacechowanych nie tylko intelektualnie, ale i głębokim doświadczeniem egzystencjalno-chrześcijańskim. W czasach posoborowego ekumenizmu, kiedy straciło swoją wagę pytanie o ortodoksyjną wyznaniowość. W czasach, kiedy religijność, czy tzw. „religijność naturalna” przestała być bezdyskusyjną wartością, kiedy bardziej ceni się chrześcijańskie doświadczenie egzystencjalne, doświadczenie wiary, niż czystość doktrynalną często sprowadzaną do światopoglądu³. „Abraham — jak odczytuje biblijny «paradygmat wiary» Jankowski — nie waha się ani chwili. Rozkaz usłyszał i poszedł. Jego wiara nie jest sprawą tylko intelektualnego uznania prawdy objawionej, widzimy od razu zaangażowanie całej egzystencji człowieka”⁴. „Chrześcijaństwo nie jest egzystencjalizmem — konstatuje teolog protestancki Witold Benedyktynowicz — lecz, jak słusznie podkreślił Paweł Tillich, egzystencjalizm stał się sprzymierzeńcem chrześcijaństwa dzięki nowatorskiej analizie kondycji ludzkiej. Tillichowska artykulacja biblijnego i chrześcijańskiego przekazu o upadku człowieka może być niezmiernie pożyteczną w skorelowaniu słowa o zbawieniu z aktualną problematyką antropologiczną”⁵.

W tym świetle Mickiewiczowski mariaż z mistyką protestancką Jakuba Boehmego, Jana Schefflera oraz z osiemnastowieczną mistyką Saint-Martina — mistyką, która usiłowała kondycję jednostkową i społeczną odczytywać w duchu biblijnej historii zbawienia⁶ — przestaje drażnić swoją nieortodoksyjnością. Można w tym nawiązaniu widzieć wolność myśli przekraczającej rygorizm dogmatyczny, by uniknąć herezji życia. W każdej bowiem epoce jest aktualne i zobowiązujące spostrzeżenie Orygenesusa komentowane przez Adalberta Hammana: „Jeśli osądzimy sytuację zgodnie z rzeczywistością, a nie podług liczb, jeśli zwrócimy uwagę na stan

³ Por. A. Jankowski. *Wiara w Piśmie Świętym*. „Znak” 25:1973 nr 226-227 s. 538.

Tożsamość chrześcijaństwa była jasno wyczuwalna w Kościele pierwotnym. Na przykład Justyn z Rzymu (zm. ok. 165 r.) „istotę chrześcijaństwa widział nie w doktrynie, lecz przede wszystkim w osobie Jezusa, wcielonego i ukrzyżowanego Słowa” (A. Hamman. *Portrety Ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*. Warszawa 1978 s. 21).

⁴ Jw. s. 530.

⁵ *Teologia zbawienia dziś*. „Znak” 25:1973 nr 229 s. 822.

⁶ Pośród rozległej literatury z zakresu teologii biblijnej, interpretującej Pismo św. w kategoriach historii zbawienia, trzeba przede wszystkim wskazać pracę Suzanne de Diétrich *Boży plan zbawienia Przewodnik biblijny* (Przeł. W. Kowalska. Warszawa 1967), której zaletą jest prostota wykładu i trafność interpretacji, co przesądziło o jej szerokiej recepcji. Głównie z tej rozprawy płynąć będzie ujawnione w pracy rozumienie Biblii jako historycznej interwencji Boga w życie człowieka i stąd wyrastająca dyrektywa jej egzystencjalnego odbioru.

Z innych prac warto wskazać: D. Stanley. *Ewangelie jako historia zbawienia*. Tłum. S. Grygiel W: *Biblia dzisiaj*. Oprac. J. Kudasiewicz. Kraków 1969 s. 83-102; A. Läpple. *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*. Przeł. J. Żychowicz. Kraków 1977; J. Kudasiewicz. *Wstęp do historii zbawienia*. Lublin 1973; tenże. *Historia zbawienia i jej stosunek do historii świeckiej*. W: *Studio lectionem facere*. Pod red. S. Łacha i J. Szłagi. Lublin 1978 s. 9-14; tenże. *Biblia. Historia. Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*. Kraków 1978.

duż, a nie na gromadzące się tłumy, dojdziemy do wniosku, że właściwie nie jesteśmy już wierzącymi”⁷.

Zasygnalizowany zakres badań, posoborowa świadomość teologiczna, która wracając do źródeł, określa tożsamość chrześcijaństwa, a przede wszystkim pewne nieodczytane w liryce Mickiewicza wątki myślowo-obrazowe upoważniają do zmodyfikowania problemu postawionego przez Stefanię Skwarczyńską w pracy *Spór o Mickiewicza katolika*, zmieniając go na „Spór o Mickiewicza chrześcijanina”.

I dla tych właśnie potrzeb konieczne wydaje się podjęcie interpretacji kerygmatycznej. Kerygmat — obwieszczający zbawienie w Jezusie ukrzyżowanym, zmar-twychwstałym i udzielającym darmo swego Ducha jako odpowiedź Boga miłości na najgłębsze, destrukcyjne problemy egzystencjalne człowieka, na jego przekleństwo spowodowane uczestnictwem w zabójstwie Pana Chwały — będzie owym kamieniem probierczym o jasno rozróżnialnych składnikach doktrynalnych⁸, które będą zdolne oświetlić każdy wymiar kondycji ludzkiej.

Wiadomo, że pojęcie kerygmatu wiąże się przede wszystkim z przepowiadaniem „dobrej nowiny”. Można więc także mówić o kerygmatycznej funkcji literatury⁹. Nam nie będzie jednak chodziło o tak nacechowany pragmatycznie wymiar tekstu poetyckiego, lecz tylko o „pomiar” oraz identyfikację ewokowanej świadomości treściami kerygmatu. Kerygmat ze wszystkimi swoimi systemowymi konotacjami stanowić będzie niejako miarę dla określenia postaw i zachowań człowieka włączonego w Boży plan zbawienia.

Będą to więc z konieczności badania aspektowe, którym może zagrażać zarzut rozminięcia się z dominantą artystyczną konkretnego utworu, czy „wmawiania” w tekst określony historycznie obcego mu czasowo i kulturowo kontekstu interpretacyjnego, co może nieść w konsekwencji wrażenie błędnego czy prymitywizującego tekst artystyczny wartościowania dokonywanego z perspektywy ideologicznej.

Decydujemy się jednak na interpretację kerygmatyczną, ponieważ tylko ona potrafi uchwycić istotnie chrześcijański wymiar tekstu, oddzielając wyraźnie to, co tylko „religijne”, od tego co chrześcijańskie, uchylając „mgławicową” identyfikację religiologiczną. Równocześnie jednakowoż zechce się respektować dyrektywy analizy historycznoliterackiej. Nawet i wówczas, gdy dojdzie tylko do głosu analiza aspektowa, jakby aprioryczna, w podtekście sterować ją będzie istniejąca literatura przedmiotu oraz ciągły wzgląd na specyfikę tekstu poetyckiego.

Rzecz oczywista, że głównym elementem utworu lirycznego, którego opis przygotowywać będzie przesłanki do interpretacji kerygmatycznej, strzeżonej i weryfikowanej nieustannie przez myślenie w kategoriach poetyki historycznej, jest podmiot liryczny. Mówiąc precyzyjniej, chodzić będzie o identyfikację doświadczenia egzystencjalnego człowieka, które zostało zobrazowane jako świadomość podmio-

⁷ Jw. s. 43.

⁸ Por. Kudasiewicz. *Ewangelie a historia*. W: *Biblia. Historia. Nauka* s. 374 n.

⁹ Tym aspektem tekstu poetyckiego zajmuje się np. Jan Turnau w pracy *Funkcja kerygmatyczna poezji Jana Twardowskiego* („Summarius” 3(23):1974 s. 236-238).

towa „ja” lirycznego, o stopień chrześcijańskiego nacechowania tego doświadczenia.

Na ile ma się „[...] odwagę — że pójdziemy za myślą Bernharda Häringa — stawania się, bycia sobą w wolności, z wszelkim ryzykiem, jakie się w tym zawiera, oraz z mocną wolą, by nie wieść życia w sztucznej izolacji, lecz wychodzić z jednostkowego osamotnienia ku «innemu» i ku coraz to nowym sytuacjom i możliwościom”¹⁰. Z tym, że owo wezwanie „ku nowym sytuacjom i możliwościom” wypływałoby nie z woluntarystycznej postawy człowieka jako „kowała swojego losu”, jak skłonni byłiby sądzić egzystencjaliści, lecz pochodziłoby od Boga, który objawia się w historii; objawienie — jak zauważa Jérôme Hamer — „[...] jest wolną inicjatywą Boga w Jezusie Chrystusie, na którą człowiek sam z siebie nie może liczyć i której nie może przewidzieć, posiada ona bowiem zupełnie nowy charakter, przewyższający wszelkie oczekiwania ludzkie”¹¹. Wzorcową sytuacją tej epifanii jest przyjście trzech aniołów do Abrahama pod dębami Mamre, Zwiastowanie N.M.P., powalenie na drodze do Damaszku św. Pawła przez moc pochodzącą z nieba, nawrócenie Augustyna jako „człowieka pokonanego przez Boga”¹² itd. To, że Bóg szuka człowieka a nie człowiek Boga — nie można bowiem szukać kogoś, kogo się nie zna, kto się nie objawił — jest kamieniem probierczym doświadczenia judeochrześcijańskiego zwerbalizowanym w Biblii. Zdawał sobie z tego sprawę w pełni św. Augustyn w *Confessiones*, wspierając swoje przeswiadczenie parafrazą Pawłowego listu do Rzymian (10, 14):

„I czy w ogóle można Cię wzywać, zanim się Ciebie pozna?

Bo jakże to? czy można wzywać nie znając Ciebie? Przecież mógłby wtedy człowiek, myląc się, coś innego przyzywać! Lecz może trzeba Ciebie wołać na pomoc, żeby Cię poznać? Ale jakże będą wzywać Tego, w którego jeszcze nie uwierzyli? Jak uwierzą, póki ich ktoś nie pouczy?”¹³.

Szukanie człowieka przez Boga, a nie na odwrót, w sposób ewidentny ujawnia różnicę między objawieniem a religią, określając równocześnie tożsamość chrześcijaństwa. Marie-Dominique Chenu i Jean Daniélou nie mają w tym zakresie najmniejszej wątpliwości, choć może nie wyciągają z tego faktu tak drastycznych konsekwencji jak teologowie protestanczy: Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Harvey Cox i inni, z których pierwszy sądzi, że „religia — nawet religia chrześcijańska — [...] jest czymś złym, radykalnie złym”¹⁴. J. Daniélou w pełni przekonuje, że twórcą religii jest człowiek, a chrześcijanina stwarza historyczna interwencja Boga: „[...] trzeba być Żydem lub chrześcijaninem, by wierzyć we wkroczenie Boga w ludzkie

¹⁰ *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*. Przeł. H. Bednarek. Warszawa 1978 s. 30.

¹¹ *Deux question sur la nature et la methode de la theologie*. „La Documentation catholique” 76:1979 nr 1756 s. 70.

¹² Hamman, jw. s. 200.

¹³ *Wyznania*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1978 s. 5.

¹⁴ G. Thiels. *Chrześcijaństwo bez religii?* Przeł. G. Kania. Warszawa 1975 s. 26.

dzieje. [...] religia jest szukaniem Boga przez człowieka; jest dążeniem człowieka do Boga. Objawienie jest przejawem poszukiwania człowieka przez Boga; jest dążeniem Boga do człowieka. Na tym twierdzeniu polega całe chrześcijaństwo. Poza nim chrześcijaństwo staje się tylko jedną religią wśród wielu, nawet jeżeli absolutnie rzecz biorąc miałaby być najwznioślejszą spośród nich. Otóż twierdzenie to występuje w Starym Testamencie. Wcielenie jest tylko najwyższą formą interwencji Bożych. W pewnym znaczeniu Stary Testament jest Wcieleniem jeszcze przed Wcieleniem"¹⁵.

I właśnie ten kontekst interpretacyjny pozwoli m.in. w lirykach Mickiewicza odróżnić różnego typu sakralizacje świata wywodzące się z religijności naturalnej, z owego Ottowskiego *mysterium tremendum*¹⁶ od epifanii faktycznej, którą rodzi nie strach lecz miłość Boga przychodząca do człowieka najpełniej w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, by przynieść mu konkretne zbawienie w wolności dzieci Bożych przez dar „nowego stworzenia”¹⁷. Ale będzie to właśnie dar a nie efekt wysiłków człowieka pochodzących z nastawień woluntarystycznych: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest to dar Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2,8-10).

I tu wskazać należy na indywidualizm i egotyzm romantyczny inspirujący postawy woluntarystyczne. Na tytanizm i mistyczną autodeifikację dokonującą się wprawdzie przez miłość, ale w wymiarze antropocentrycznym.

Wydawać by się mogło, że Mickiewicz z okresu rzymskiego jako żarliwy czytelnik dziełka Tomasza a Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, które ofiarował pocie ks. Stanisław Chołoniewski¹⁸, ujawniać będzie świadomość liryczną jednoznacznie chrześcijańską, zbawioną z egzystencjalnego udręczenia. Tak właśnie sądzi o tych doświadczeniach ostatnia monografistka poety, Witkowska¹⁹.

Sprawa nie przedstawia się jednak tak oczywiście w sensie wejścia w zbawienie w wymiarze chrześcijańskim, jeśli zważy się na romantyczny woluntaryzm i naturalizm mistyki romantycznej bardziej spragnionej „stanów” i „owoców” niż otwarcia się na interwencję Boga. Konstatowane przez Benedyktynowicza dążenia autosoteryczne *falsa religio*, tym bardziej aktualne są w religijności romantycznej: „Legalizm oferował samozbawienie przez wypełnienie prawa (zakonu). Asceci szukali zbawienia na drodze wyrzeczeń i umartwień; również protestancy purytanie szli tą autosoteryczną drogą. Sakramentalizm i posłuszeństwo doktrynie były także środkami

¹⁵ *Bóg i my. W stronę Chrystusa*. Tłum. A. Urbanowicz. Kraków 1965 s. 212.

¹⁶ R. Otto. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Przedm. J. Keller. Warszawa 1968 s. 41.

¹⁷ O zbawczych konotacjach „misterium paschalnego” wszechstronnie pisze Louis Bouyer (*Misterium paschalne*. Tłum. A. Zuberbier. Kraków 1973).

¹⁸ Por. A. Witkowska. *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa 1975 s. 99.

¹⁹ Tamże s. 105.

autosoterycznymi, jak dla pietystów był nim emocjonalizm. Również mistycyzm był środkiem samozbawienia”²⁰. Świadomość wskazanych niebezpieczeństw autosoteryzmu, uniemożliwiających krystalizację doświadczenia w pełni chrześcijańskiego, winna towarzyszyć komentatorowi liryki religijnej Mickiewicza.

Zatem owa droga do wolności, którą odbywa podmiot przeżywający wierszy Mickiewicza na wezwanie Boga historii może być bardzo zawikłana i niepewna; nie o ocenę przecież tu chodzi tylko o możliwie zobiektywizowany opis. Utrudnia ją myślenie w kategoriach indywidualistycznego światopoglądu romantycznego, owo balansowanie między biegunem pychy i pokory. Z tym, że pokora jawić się będzie często nie jako „bycie w prawdzie”, lecz jako cnota, pewien typ ascezy średnio-wiecznej²¹, zaś pycha zyskiwać będzie status pozytywny jako wyraz niepowtarzalnej indywidualności bądź mocy twórczej rywalizującej z potencją Boga także w zakresie miłości według schematu Wielkiej Improwizacji.

Drogę ku dojrzałemu chrześcijaństwu utrudni przeżywanie go w kategoriach religijnych oddzielających wyraźnie sacrum od profanum; przeżywanie uświęcone długoletnim egzystowaniem Kościoła struktur, pozbawionego w szerszym wymiarze społecznym żywych świadectw wiary²², spełniającego się w rytualizmie silnie nacechowanym kulturowo, zwłaszcza cechami dewocji sarmackiej.

Współczesna refleksja teologiczna, zarówno katolicka jak i protestancka, podejmująca problem relacji „sacrum—profanum” w kontekście doświadczenia chrześcijańskiego²³, choć różnorako rozmieszcza akcenty, zasadniczo dochodzi do

²⁰ Jw. s. 824. Por. także: M. Janion. *Prometeusz, Kain, Lucyfer*. W: taż. *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975 s. 398.

²¹ Nie tak pokorę pojowali ci, którzy ją praktykowali, którzy do końca poznali swoją rzeczywistość egzystencjalną. Teresa z Avila napisze w swojej autobiografii, że „w każdym czasie, dopóki żyjemy, dobrze jest, choćby tylko dla miłości pokory, znać i uznawać nędzę swojej natury” (Św. Teresa od Jezusa. *Księga zmiłowań Pańskich* W: *Dziela*. Przekł. bp H. P. Kossowski. Przejrzał i uzupełnił o. Bernard od Matki Bożej. Wyd. 2. T. 1. Kraków 1962 s. 163).

²² „Przykład ludzi Kościoła musi stanowić dowód przekonujący — mówi profetycznie Franz kardynał König — że królestwo Boże jest życiem wiecznym. Pokażą to ludzie [...], którzy nie lękają się utraty życia, bo posiadają życie niezniszczalne. [...]”

Jak nigdy przedtem potrzebujemy dzisiaj takiego Kościoła, który ucieleśniał będzie twórczą moc miłości. Miłość jest «zaczynem», który całe życie «rusza» i przekształca, powiada Jezus (Mt 13,33). Jak nigdy przedtem potrzebujemy dzisiaj Kościoła jako «zaczynu» świata, zaczynu, który doprowadzi ludzi do doświadczenia sumienia, do doświadczenia miłości, do doświadczenia wewnętrznego obowiązku, do siły poświęcenia, do wolności, do godności człowieka, do wspólnoty” (*Czy dzisiaj potrzebujemy jeszcze Kościoła?* W: F. König. *Chrystus i świat*. Kraków 1975 s. 267-268).

O egzystencjalnym przyjęciu kerygmatu apostołskiego, którego spełnienie zagwarantowane w sakramencie chrztu, doprowadza do ukształtowania się wspólnoty Kościoła jako ciała Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego — pisze G. Zevini (*La comunità neocatecumenali. Una pastorale di evangelizzazione permanente*. W: „*Temi teologico-pastorali*. A cura di A. Amato. Roma 1977 s. 103-125. Biblioteca di scienze religiose 19; tenże. *Informazioni su esperienze di iniziazione cristiana degli adulti nelle comunità neocatecumenali*. „*Concilium*”. Rivista internazionale di teologia. 15:1979 fasc. 2 s. 109-122. Ten zeszyt „*Concilium*” w całości poświęcony jest kryzysowi struktur inicjacji w chrześcijaństwo).

²³ Gustave Thils, który w przywoływanej wielokrotnie rozprawie *Chrześcijaństwo bez religii?*

wniosku, „[...] że w Ewangeli — jak konstatuje Jean-Jaxques von Allmen — nie ma miejsca na przeciwstawienie «sacrum—profanum», oraz, że Ewangelia pozwala odkryć to, co O. Rabut nazwał *valeur spirituelle du profane* — wartością duchową profanum. Największy kult, jaki celebrowany był na naszej ziemi, był przecież aktem w sposób rzucający się w oczy tak mało «religijnym», tak bardzo «profanum»: egzekucja Chrystusa nie odbyła się nawet w mieście świętym, ale poza jego murami, w miejscu dostępnym dla pogan i nieczystych.

W rzeczywistości jednak Ewangelia przyzywa świat i przenika go nie by go zeświecczyć, lecz by go otworzyć na nowy wymiar, by rozbić jego pychę i poczucie, że schemat „sacrum—profanum” nie wystarczy, by dać mu to, czego sam z siebie nie był w stanie stworzyć [...]: obecność Królestwa Bożego”²⁴.

Chenu, dostrzegając pozytywy procesu desakralizacji dla „oczyszczenia” Kościoła „jutra”, nie podejmie ekstremalnej myśli Bartha, że „Kościół sam stał się częścią świata, światem religijnym; jest on li tylko wyrocznią towarzyską, bardzo mizerną i zupełnie zbędną”²⁵ — ale nie mniej zauważy z pewnym zażenowaniem, iż „sakralizacja instytucji i obyczajów była sposobem uświęcenia się zbiorowego, a czasem nawet zajmowała miejsce ewangelizacji”²⁶

Autor *Ludu Bożego* w świecie świadom jest również dewiacyjnego oddziaływania procesu sakralizacji na sakramenty, kiedy pisze, że są one „[...] czymś więcej niż sakralnym rytualizmem, ich charakter chrześcijański pochodzi od jednej tylko rzeczywistości, którą jest życie w Chrystusie, jednoczące wszechświat na chwałę Ojca, odnawiające wszystkie wartości pierwszego stworzenia”²⁷.

I wreszcie niebagatelną rolę w zaciemnianiu tożsamości chrześcijańskiej spełniać będzie historiozofia romantyczna adoptowana w polskim kontekście społeczno-politycznym z owym znamienym przeniesieniem mesjanizmu biblijnego z wymiaru figuratywnego: duchowo-egzystencjalnego w wymiar konkretnych zachowań narodowych²⁸. Istnieje niewątpliwa analogia między polskim mesjanizmem narodowym, a odnotowywanym przez historię religii „pomieszeniem planów”, „[...] gdy na

krytycznie referuje rozległą dyskusję na ten temat, skłonny jest, idąc za Eliadem, utrzymać tę opozycję w ramach chrześcijaństwa (s. 67), nadal — choć nieśmiało — podtrzymuje jego religijne pojmowanie. Por. także: S. Splett. *Sakralne, świeckie, świętość*. Tłum. J. Świerkosz. „Concilium” Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Wybór artykułów 1972 s. 124-130; Cz. Bartnik. *Chrześcijaństwo bez religii — ryzyko nowego języka*. „Znak” 23:1971 nr 2 s. 1357-1370.

²⁴ *Sacrum i profanum*. „Znak” 29:1977 nr 281-282 s. 1427.

²⁵ Cyt. za: Thils, jw. s. 25.

²⁶ M. D. Chenu. *Lud Boży w świecie*. Przel. Z. Włodkowa. Kraków 1968 s. 74.

²⁷ Tamże s. 78.

²⁸ „W ten sposób rola narodu — zauważa Adam Sikora — została przyrównana do roli Chrystusa i w rezultacie ją przerosła. Albowiem miejsce, które w chrześcijańskim cyklu eschatologicznym zajmują Syn Boży, w Mickiewiczowskiej wizji przypadło Polsce. Dzieje ewangeliczne okazały się w istocie figurą dziejów narodowych. Męka i zmartwychwstanie Chrystusa wypełnia się ostatecznie w «umęczeniu narodu polskiego» i jego przyszłym triumfalnym «wybiciu się na niepodległość», brzemniennym w konieczność totalnej przebudowy świata” (*Posłannicy Słowa. Hoene-Wronski — Towiański — Mickiewicz*. Warszawa 1967 s. 289).

poziomie doświadczenia fizjologicznego” usiłuje się zyskać stan duchowy osiągalny jedynie na drodze obrzędowej lub mistycznej”²⁹.

2

Czytelnik poezji religijnej Adama Mickiewicza z pewnym zażenowaniem konstatuje fakt powstania w tym samym 1820 roku *Hymnu na dzień Zwiastowania N. P. Maryi* i zakończenia przekładu piątej pieśni Wolteriańskiej *Dziewicy z Orleanu*, poematu nacechowanego nie tylko pikantną erotyką, ale wręcz „błuznierczego”. Piekło Woltera, z którym młody Mickiewicz zapoznaje polskiego czytelnika, stanowi większą prowokację niż piekło Dantego. Abstrahując od satyrycznych akcentów antykościelnych objawiających się w umieszczeniu w piekle Konstantyna Wielkiego i św. Dominika, warto wyakcentować motywacje tych decyzji. Są one wprawdzie dosyć oczywiste, gdyż posługiwali się nimi zawsze na przestrzeni wieków reformatorzy Kościoła i tzw. heretycy, ale nie ujmuje im to generalnej słuszności, że w doświadczeniu chrześcijańskim liczy się przede wszystkim świadectwo życia, a nie doktryna, ryty i instytucje, które mogą służyć do budowania siebie — casus Konstantyna:

Lecz ja, czcząc niby Pana i myśląc o niebie,
Myślałem sam o sobie i czciłem sam siebie.
Oltarze miałem tylko za tronu podpory,
A za bóstwo: rozkosze, dostatki, zabory³⁰.

Tę samą wymowę ma moralistyczna autodyskwalifikacja św. Dominika:

Co do mnie, bardzom słusznie w tej osadzon jamie:
Za co na albigensów zbrojne wzniosłem ramię?
Chrystus posyła z krzyżem, nie z ogniem i stalą,
Pałilem ich niesłusznie, dziś mię za to pałą.

To ostrze, choć dosyć oczywiste, widzenie niewydolności chrześcijaństwa tryumfalistyczno-dewocyjnego przesądza — być może — o tym, iż liryka religijna Mickiewicza nie będzie nawiązywać do nurtu religijności ludowej mimo eksploracji kultury ludowej w balladach i *II cz. Dziadów*. Fascynacje folklorystyczne, głównie w tzw. liryce maryjnej Zaleskiego, Lenartowicza, Żyglińskiego³¹ będą całkowicie obce

²⁹ M. Eliade. *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*. Wybór i wstęp M. Czerwiński. Przeł. A. Tarkiewicz. Wyd. 2. Warszawa 1974 s. 240.

³⁰ A. Mickiewicz. *Dziewica z Orleanu (Przekład z Woltera)*. W: *Dziela*. T. 1: *Wiersze*. Warszawa 1955 s.35. Z tego wydania pochodzą będą cytaty tekstów poetyckich Mickiewicza oprócz wierszy lirycznych z lat 1817-1829, które będą cytowane z edycji: A. Mickiewicz. *Dziela wszystkie*. T.1. Cz. 1: *Wiersze 1817-1824*; Cz.2: *Wiersze 1825-1829*. Oprac. Cz. Zgorzelski. Wrocław 1972.

³¹ Por. A. Pałuchowski. *Matka Boska w poezji czasów stanisławowskich i okresu romantyzmu*. W: *Matka Boska w poezji polskiej*. Oprac. zbior. T. 1: *Szkice o dziejach motywu*. Lublin 1959 s. 78-108.

autorowi *Hymnu na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*. Świadczy także o tym złożoność genologiczna *Hymnu*, która zniewalała badaczy, zwłaszcza Skwarczyńską do coraz nowych strukturalizacji³², ale bodaj najbardziej niekonwencjonalnym rozstrzygnięciem jest wyprowadzenie aktu poczęcia N.M.P. i wcielenia Boga z głębin Starego Przymierza. Ze spełnienia obietnic księgi Genezis i prorocत्व mesjańskich Balaama, Izajasza, Ezechiela³³.

Stanie się to nie w Nazarecie, ale — jak już zauważano³⁴ — na świętej Górze Syjon za sprawą Jehowh, który „w Niej upodobał sobie” w prapoczątkach i teraz. Owo „teraz” jest już czasem wiecznym, prawdziwie odkupionym. Łączącym przeszłość, konkretny czas historyczny, terażniejszość i czasy eschatologiczne³⁵. Nie przypadkowo wizyjną sceną „fiat” poprzedza powstawanie z martwych Ezechielowskich „prochów”, pokonanie piekła, wzięcie w posiadanie kosmosu: gloria „nieskończoności” i „wieczności”. Bowiem — jak może wyjaśnić tekst naszego poety Jean Daniélou — „[...] z Jezusem nadeszły czasy eschatologiczne. To samo Słowo, które na początku wypowiedziało pierwsze „stań się” i „przez które wszystko się stało”, powraca teraz w Jezusie, podejmując na nowo dzieło stworzenia, aby je odnowić, naprawić zepsucie spowodowane przez grzech. Wcielenie Słowa jest aktem kosmicznym, równie ważnym jak stworzenie świata, a nawet ważniejszym, chociaż zostało dokonane w milczeniu, w głębokiej ciemności”³⁶.

Ta głęboka eksplikacja teologiczna historii zbawienia ujawniona w *Hymnie* nie jest jednakże tożsama z głębokim doświadczeniem chrześcijańskim. Ktoś, kogo interesuje przede wszystkim „Bóg wiary”, powiedziałby, iż „uznanie faktu, że Bóg działa w kosmosie stanowi [...] pierwszy etap”³⁷ tego doświadczenia. Ważna jest bowiem w utworze perspektywa podmiotu lirycznego, jego żywsza obecność w strukturze narracji lirycznej. A objawia się ona głównie w relacji do aktualizowanej sytuacji profetycznej — o czym za chwilę — i w obrazowej kreacji „Przeczystej Rodzicy”. A ta wchodzi do utworu bardziej jako „Niebianka”, by błyszczyć „srebrzystej pierzem tęczy” niż jako służebnica Pańska. Zresztą „nie wchodzi” ale „wschodzi”! Wiadomo, że „wschodzi” słońce³⁸, księżyc, ranek, jutrznia, obłok,

³² Zob. W. Kubacki. *Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*. W: tenże. *Pierwiosniki polskiego romantyzmu*. Kraków 1949 s. 121-133; S. Skwarczyńska. „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*” (*Próba nowego odczytania utworu*). W: taż. *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”* s. 194-224; K. Kremser. „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*” *Adama Mickiewicza*. „*Roczniki Humanistyczne*” 19:1971 z. 1 s. 71-79; S. Skwarczyńska. *Rozważania genologiczne nad dwoma utworami Mickiewicza*. „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*” i „*Słowa Panny*”. W: taż. *Pomiędzy historią a teorią literatury*. Warszawa 1975 s. 22-44.

³³ Por. taż. „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*” s. 209 nn.

³⁴ Zob.: Kubacki, jw. s. 127-128; Skwarczyńska. „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*” s. 210-212.

³⁵ Skwarczyńska (*Rozważania genologiczne* s. 26) czas ten nazywa „czasem mistycznym”.

³⁶ Daniélou, jw. s. 143.

³⁷ Tamże s. 63.

³⁸ Por. Skwarczyńska. *Rozważania genologiczne* s. 28.

teczą... Tymi to i zbliżonymi elementami przyrody, chętnie w wymiarze kosmicznym („niebios zwierciadła”), obrazowana będzie dziewica Syjonu.

Wschodzi na Syjon „jak ranek z morskiej kąpeli”. Nie darmo krytycy węższyli w tym akwaticznym obrazie koneksje z Afrodytą (Wenus) wynurzającą się z morskiej piany³⁹. Skojarzenie z renesansowym obrazem Botticellego również jest uzasadnione. Ta epifania „Niebianki” jakby na sposób rokokowy utkanej z świetlnych efektów ciał niebieskich sugeruje bardziej domenę religii niż wiary i każe nam myśleć o objawieniu kosmicznym, pierwotnym, niejako właściwym wszystkim religiom — także pogańskim. Aluzje kulturowe do antyku i renesansu okazują się rzeczywiście nieprzypadkowe.

Sakralizacja wybranych elementów świata, właściwa wszystkim religiom, ostre oddzielanie sacrum od profanum, za którym tkwi — być może — nieuświadomione odmawianie wszechmocy Bogu, profilować będzie także tkankę obrazową liryki rzymsko-drezdeńskiej, tak przecież jednoznacznie określonej tematycznie. W tym przecież okresie (1830) powstanie *Aryman i Oromaz*, parafraza z *Zenda-Westy* w pointowej kompozycji, ujawniająca zmaganie mocy ciemności z mocami światła. Ów dualizm ujawnia „wypaczenie religii kosmicznych”, właśnie charakterystyczne — jak zauważa Daniélou — dla „[...] irańskiego mazdeizmu Zoroastra, który przeciwstawia pierwiastek światła Ahura Mazdę pierwiastkowi ciemności Arymanowi”⁴⁰.

I choć zwycięża Oromaz — „przedwieczne słońce”, a Aryman osiadł znów w punkcie wyjściowym tj. „w samym przepaści niezgłębionej środka” — nie przypadkowo wersy inicjalne w przestawionym porządku powrócą w zakończeniu — to przecież misterium to „oddechami” kosmicznych „wiek wieków” powtarzać się będzie bez końca. Znowu koniec stanie się początkiem itd. Jest to bowiem Bóg mityczny z „onego czasu”⁴¹, a nie Bóg biblijny — twórca historii i poprzez historię się objawiający. Faworyzacja elementów kosmicznych użytych do budowy przestrzeni mitycznej w rozumieniu Cassirera⁴², owo „szczeblowanie w górę” i „runięcie na dół głową” w orbicie „środka” znakomicie niweluje czas historii, wprowadzając porządek czasu mitycznego. Kolistość czasu, jego rytmiczne nawroty sprawiają wrażenie niezmienności. Brak owego chrześcijańskiego nakierowania na czasy finalne, eschatologiczne.

Sakralizacja usztywnia, przynosi w regiony religii, likwidując porządek drogi. A kiedy człowiek szuka w religii samousprawiedliwienia i uświęcenia, właśnie tego, co mu może dać religia, wówczas — jak zauważa Karl Barth — „[...] niezależnie od chwili, w której powoduje interwencję Boskości, nie znajduje się na drodze, która

³⁹ Zob. J. Kleiner. *Mickiewicz*. T. 1: *Dzieje Gustawa*. Wyd. 2. Lublin 1948 s. 210; Borowy, jw. s. 6.

⁴⁰ Daniélou, jw. s. 32.

⁴¹ Por. Eliade, jw. s. 86 nn.

⁴² Por. M. Maciejewski. *Mickiewiczowskie „czucia wieczności” (Czas i przestrzeń w liryce łożańskiej)*. W: tenże. *Poetyka — gatunek — obraz. W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław 1977 s. 76.

doprowadzi go do spotkania z prawdziwym Bogiem. Przeciwnie, droga ta może go jedynie oddalić od Boga i skierować przeciwko Niemu. Wszelkie bowiem objawienie odmawia właśnie człowiekowi prawa rozwiązywania samemu problemu własnego życia, własnego samousprawiedliwienia”⁴³.

Metoda kosmicznej, aczasowej, sakralizującej kreacji z *Hymnu* powróci po jedenastu latach w konstrukcji dziecięcej, czystej bohaterki wiersza *Do M.Ł. w dniu przyjęcia komunii świętej*. Rokokowa zjawa utkana z „promieni nieśmiertelnej łaski”⁴⁴, których nosicielem jest „Anioł obrońca” została idealnie wydzielona z rzeczywistości „profanum”, w której egzystuje podmiot po stronie „grzeszników niezcułych”.

Przebóstwienie „dziecięcia” odbywa się nie mocą dynamicznie działającego aktu wcielenia, „w którym odwieczne Słowo Ojca stało się ciałem, [właśnie!] przekraczając granice «sacrum»”⁴⁵, ale ma odniesienie do statycznie pojętego wzorca sakramentalnego, który sakralizuje mechanicznie, na sposób religijny. Religijne też są reakcje podmiotu powodowanego nie Bogiem miłości, lecz strachem. W takim kontekście pokora musi jawić się jako ascetyczna cnota wyrastająca z dyspozycji dziecięcych a nie jako ostre widzenie prawdy o sobie. Stąd budzić musi zazdrość, gdyż nie może jej wykrzesać woluntarystycznie myślący „stary człowiek”:

Dziś cię za stołem swym Chrystus ugościł,
Dziś Anioł tobie niejeden zazdrościł;
Ty spuszczasz oczy, które Bóstwem gorą —
Jak ty mnie swoją przerażasz pokorą!

To maksymalne bycie chrześcijaninem, boć zrodzone z sakramentalnego przebóstwienia⁴⁶, zdradza jednak przeżywanie chrześcijaństwa w kategoriach religijnych, oczywiście w przyjętym rozumieniu religii. „Bycie w łasce” pojmowane jest nie jako droga, lecz jako pulsujący stan z pewną analogią do kolistych nawrotów objawienia kosmicznego.

Hymn łączy z *Do M.Ł.* ciągłość myślenia religijnego. Zasadniczo zmieniła się natomiast koncepcja podmiotu lirycznego, który zszedł z piedestału wieszczo-profetycznego i zaczyna ujawniać swoją niemoc:

Ja bym dni wszystkich rozkosz za nic ważył,
Gdybym noc jedną tak jak ty przemarzył.

W *Hymnie* podmiot nie ujawniał się pierwszoosobowo, choć podskórnie identyfikował się z głosem Izajasza i Ezechiela, uzurpując sobie wieszczę prawo do

⁴³ Cyt. za Thiis, jw. s. 14.

⁴⁴ Również Waclaw Borowy zauważa, że wiersz ten „[...] zaskakuje nas [...] jakąś salonowością. Bo gdy mamy podziwiać kogoś postępującego drogą świętości, to raczej nam rozprasza uwagę wiadomość o jego «wdziękach» i o jutrzence «stulającej» rozmodlone usta” (jw. s. 13).

⁴⁵ Von Allmen, jw. s. 1427.

⁴⁶ Por. Borowy, jw. s.13.

zapowiadania wielkiej przemiany i na sposób poetycki tę przemianę uobecniając. Chodzi bowiem nie tylko o nowe stworzenie świata i zapoczątkowanie w Jezusie Chrystusie nowego stworzenia wzorcowego czasów eschatologicznych, ale także — może nawet bardziej — o ruszenie z posad bryły świata, o odarcie jej z „opieśniatej kory”. Trafnie zauważa Skwarczyńska, że wieszcz. którego wyraża tkanka profetyczna *Hymnu*, „[...] jest nie tylko tym, który posiadał większą niż ogół wiedzę i moc poetyckiego słowa. Jest tym, który czegoś dla ogółu dokonał przez swoją moc wewnętrzną, tym, który sytuację społeczną posunął o krok dalej, przekształciwszy pragnienie zmiany w pewność zmiany”⁴⁷. Ta pewność wspiera się przede wszystkim na biblijnym „stań się”, na słowie Jahwe, które powołało do istnienia wszechświat⁴⁸, gdyż słowo Boże jest zawsze tożsame z rzeczywistością. Aforystyczna koda zamykająca *Hymn* posiada tylko ten jeden czasownik (*Verbum*) w formie nakazu i spełnienia. Pozostałe słowa (tylko rzeczowniki!) są jego spełnioną tożsamością:

Grom, błyskawica!
 Stań się, stało;
 Matką dziewica,
 Bóg ciało!

O tym, na czym ta wielka przemiana w wymiarze społecznym ma polegać, mówi *Oda do młodości*⁴⁹. Świata w sensie pełnego istnienia jeszcze nie ma. Są tylko Ezechielowskie „szkieletów ludy”⁵⁰, lub „wody trupie” korespondujące z biblijnymi wodami śmierci, z potopem. I znów powróci uprzedmiotowione (w cudzysłowie) „stań się” niby magiczne zaklęcie, wywołujące świat z niebytu, aby stało się tak jak było na początku:

A jako w krajach zamętu i nocy
 Skłóconych żywiołów waśnią,
 Jednym *stań się* z bożej mocy
 Świat rzeczy stanął na zrębie:
 Szumią wichry, cieką głębie,
 A gwiazdy błękit rozjaśnią —

Oda do młodości ujawni jaskrawo to, co było implicite zawarte już w *Hymnie*, że nowy zbawiony świat narodzi się za sprawą woluntarystycznej postawy człowieka:

Młodość go pocznie na swoim łonie,
 A przyjaźń w wieczne skojarzy spojnie.

⁴⁷ Skwarczyńska. „*Hymn na dzień Zwiastowania N. P. Maryi*” s. 217. Tu i w następnych cytatach — także poetyckich — jeżeli nie zaznaczono inaczej, podkreślenia i kursywa pochodzić będą od autora cytatu.

⁴⁸ Por. Kubacki, jw. s. 131.

⁴⁹ Por. Skwarczyńska. „*Hymn na dzień Zwiastowania N. P. Maryi*” s. 217-219.

⁵⁰ *Ez 37,1-14*.

Hymn widział tę szansę w profecji poety, *Oda* w solidarności młodych. I w jednym, i w drugim wypadku liczą się siły na zamiary. Działanie Boże, choć tak wyeksponowana została jego biblijna potencja, sprowadza się do rangi idealnego wzorca, który może zrealizować wieszczca moc poety lub „republika młodych”⁵¹. O tej woluntarystycznej postawie mówić jeszcze będzie jeden z aforyzmów *Zdań i uwag*:

Niebo samo nie spadnie, trzeba je osiągnąć;
I Pan Bóg sam nie zstąpi, potrzeba go ściągnąć.
(*Królestwo Boże gwałt cierpi*).

Tak indywidualizm romantyczny stawia tamę objawieniu się Bożej wszechmocy. Tama ta jednak wkrótce zacznie się kruszyć i poeta-podmiot będzie rezygnował ze swoich stwórczych uzurpacji. Ostatnia strofa *Arcy-Mistrza* (1830) jest jakby rozmową z samym sobą, wypowiedzią „smutnego, gdyż sam jest pełen winy”.

Arcy-Mistrzem nie będzie już nadczłowiek wyniesiony ponad tłum, lecz faktyczny Stwórca wszechrzeczy: duchów, ludzi i żywiołów. Objawienie kosmiczne, które w *Hymnie* i *Odzie* służyło jako wzorzec zachowań stwórczych poety i „młodego pokolenia”, teraz uwolnione od tych powinności, będzie dodatkowo „oczyszczane” (w konkluzji każdej strofy⁵²) smutną refleksją podmiotu, że

[...] świat przez tyle wieków, z dzieł tak wiele,
Nie pojął jednej myśli twórcy.

Owym „niepojętym” Arcy-Mistrzem jest najpierw Bóg-stwórca, który potem objawi się jako Słowo wcielone. Wiersz jest bowiem jakby syntezą całej historii zbawienia, narracją paralelną do historii biblijnej. Wątek liryczny rozwija się jakby dwoma nurtami. Najpierw historią globu, a następnie historią człowieka, dla którego Bóg przeznaczył powołanie bycia „synem bożym” — dokładne przeciwieństwo romantycznego indywidualisty. Niezrozumianą przez człowieka nieodkupionego historię globu obrazuje poeta w kategoriach archetypicznych żywiołów: powietrza, wody, ziemi i ognia, które Bóg „naciągnął jak struny”, by człowiek mógł w nich dosłyszeć obecność Arcy-Mistrza:

Mistrz, co malował na niebios błękitach
I malowidła odbił na tle fali,
Kolosów wzory rzezał na gór szczytach
I w głębi ziemi odlał je z metali:⁵³

⁵¹ Formuła A. Witkowskiej (*Rówieśnicy Mickiewicza, życiorys jednego pokolenia*. Warszawa 1961 s. 70).

⁵² O kunszcie kompozycyjnym *Arcy-Mistrza* i *Rozmowy wieczornej* pisze precyzyjnie w *Drogach rozwojowych liryki Mickiewicza* Cz. Zgorzelski (w tomie: *O sztuce poetyckiej Mickiewicza. Próby zbliżeń i uogólnień*. Warszawa 1976 s. 39-40).

⁵³ Podkr. moje — M. M.

Ta też i strofa pierwsza stanowią najpełniejsze zobrazowanie objawienia kosmicznego, uobecnienie Boga religii. A ponieważ epifania ta nie została — jak to miało miejsce wcześniej — sfunkcjonalizowana w duchu woluntarystycznego profetyzmu romantyka, dlatego zaistniała niejako naturalna możliwość otwarcia się na „Boga wiary”. Wykryształowało się nowe oparcie, „[...] punkt wyjścia dla objawienia biblijnego. Objawienie biblijne — konstatuje Daniélou — odnosi się zasadniczo do działania Boga, Bóg objawienia biblijnego nie jest znany bezpośrednio, w swojej istocie, znany jest jedynie poprzez swoje interwencje. Tylko, że te interwencje nie są już prawidłowością pór roku czy też ruchu gwiazd, jak w przymierzku kosmicznym, ale każda z nich stanowi szczególne, jedyne wystąpienie Boga w historii ludzi; zaś ich całokształt tworzy historię świętą, czyli historię zbawienia”⁵⁴.

Bóg najpełniej objawił „bożą potęgę” i miłość do człowieka we wcieleniu Chrystusa i w jego misterium paschalnym. Jezus wypowiedział miłość Ojca „głosem, czynem, cudem”. Znamienna jest w *Arcy-Mistrzu* ta pokorna rezygnacja z uroszczeń romantycznego poety na rzecz nowego „mistrza wymowy”.

Wcześniej poeta wykorzystywał stylistykę biblijną i wzorcowe akty objawień, by na sposób mityczny⁵⁵ kreować poetę-proroka, teraz romantyczne myślenie o mocy i kompetencjach artysty posłuży do konstruowania boskiego *Arcy-Mistrza*. Ale w tych kategoriach nie da się do końca kreować Bóg wcielony, Ktoś, kto objawił się nie w wywyższeniu, lecz w kenozie:

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

A co ze wspomnianym przeznaczeniem człowieka? Dla niego także istnieje wzór kenozy. Ale właśnie tylko wzór wyrażony w retorycznym programie i tylko w odniesieniu do artysty, który nie schodzi jeszcze do głębin swojej egzystencji, lecz pozostaje na poziomie zachowań społecznych:

A ty się skarżysz, że ktoś w braci tłumie
Twych myśli i mów, i dzieł nie rozumie?
Spojrzyj na mistrza i cierp, boży synu,
Nieznany albo wzgardzony od gminu.

Program nazbyt moralistyczny, wykoncypowany retoryczną logiką. Z krzyżem wprawdzie ale bez zmartwychwstania. Doświadczenie życia może go zachwiać. I tak się też dzieje w powstałym w tymże 1830 roku wierszu *Do Matki Polki*:

Syn twój wyzwany do boju bez chwały
I do męczeństwa... bez zmartwychwpowstania.

⁵⁴ Daniélou, jw. s. 64.

⁵⁵ Mít pojmuje się tu za Rolandem Barthesem jako „wtórny system semiologiczny” „żerujący” na znaczeniach systemów, na których jest nadbudowany (por. *Mít dzisiaj*. W: tenże. *Mít i znak. Eseje*. Przeł. W. Błońska. Wybór i wstęp J. Błoński. Warszawa 1970 s. 31).

Maksymalistycznie na sposób romantyczny i... ludzki wartościowana wolność polityczna — nie na darmo romantycy odkryli „ducha narodu” — stanowić będzie przeszkodę do egzystencjalnego wejścia w misterium paschalne⁵⁶. Znowu pojęte ono zostanie zewnętrznie, wzorcowo, a przy tym wyinterpretowane w duchu mesjanizmu narodowego.

Analogia między męką Odkupiciela a martyrologią narodową, w którą niby w posępną pedagogię wplecione zostaje polskie dziecko, metoda tak sprawna w wymowie poetyckiej, stanowi po stronie doświadczenia chrześcijańskiego owo Eliadowskie pomieszanie planów. Drastyczne zabiegi pedagogiczne mają wypracować dyspozycję do wchodzenia w misterium pasyjne, które jest osiągalne tylko jako dar, najczęściej na drodze doświadczenia mistycznego. Zresztą człowiek, który wyjdzie z tłoczni mistycznej mesjanizmu narodowego stanowi dokładne przeciwieństwo „nowego stworzenia” w rozumieniu chrześcijańskim. Chodziło bowiem również o pocie o osiągnięciu bolesnej ironii:

Tam się nauczy pod ziemię kryć z gniewem
I być jak otchłań w myśli niedościgły,
Mowę truć z cicha, jak zgniłym wyziewem,
Postać mieć skromną jako wąż wystygły.

Tragicznym spadkobiercą tej martyrologicznej edukacji będzie „chłopiec polski” z *Elegii o...* Krzysztofa Baczyńskiego⁵⁷, choć piewca i uczestnik powstania warszawskiego każe przekroczyć swojemu bohaterowi ciemną barierę pozornego chrześcijaństwa, by iść w kierunku miłości nawet do nieprzyjaciół, by zacząć „walczyć miłością”⁵⁸:

Zanim padleś, jeszcze ziemię przeżegnałeś ręką.
Czy to była kula, synku, czy to serce pękło?

3

Rzecz znamienna, że dotychczas skomentowane wiersze: *Hymn, Arcy-Mistrz, Do Matki Polki* z wyjątkiem *Do M.Ł.* rezygnują z pierwszoosobowej ekspresji podmiotu, natomiast chętnie operują programowym „ty” lirycznym, jakby chodziło o program życia dla kogoś a nie dla siebie. Wiadomo „jak”, ale któż potrafi... Tym

⁵⁶ Dotyczy to przede wszystkim liryków patriotycznych takich jak *Nocleg* czy *Reduta Ordo*, gdzie „świadomość kerygmaticzna” wyraźnie sfunkcjonalizowana została „patriotycznie” i „narodowo”. Wydarzenia z historii Polski zaczynają zastępować wzorcowe dla historii zbawienia dzieje Izraela, a wybaczenie łączy się paradoksalnie np. tak jak w *Noclegu* z pogardą, a nie z miłością.

⁵⁷ Przejmując i odkrywco pisze na ten temat I. Opacki (*Elegia optymistyczna. O poezji Krzysztofa Baczyńskiego*. „Roczniki Humanistyczne” 15:1967 z. 1 s. 145-177).

⁵⁸ O dar takiej walki prosi podmiot w *Modlitwie do Bogarodzicy*: „nagnij pochurną broń naszą,/ gdy zaczniemy walczyć miłością” (K. K. Baczyński. *Utwory zebrane*. Oprac. A. Kmita-Piorunowa i K. Wyka. Wyd. 2. T. 2. Kraków 1970 s. 107; również z tego wyd. cytaty następny s. 106).

bardziej to zadziwia, ponieważ — jak wiadomo — pierwszoosobowa perspektywa podmiotu lirycznego należała do podstawowego arsenału romantycznych środków wyrazu. Chciałoby się tu mówić o „uczciwości” liryka, który wyraża tylko stany przeżyte, inne natomiast pojawić się mogą w perspektywie pragnienia, czy mówiąc językiem teologii biblijnej — obietnicy.

Ale przecież nie ma pełniejszego chrześcijaństwa bez wprowadzenia misterium paschalnego w kontekst egzystencjalny. O tym pouczają „świadkowie”⁵⁹ i współczesna hermeneutyka biblijna typu Paula Ricoeura. Ricoeur jako filozof wraz z Kierkegaardem „marzy o kaznodziei, który wypowiadałby samo tylko słowo wyzwolenia, a nigdy nie rzucał słowa zakazu i potępienia, o kaznodziei, który głosiłby krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa jako początek twórczego życia i wyciągnąłby na użytek naszej epoki wszystkie konsekwencje Pawłowej antynomii między Ewangelią a Prawem. Według tej antynomii sam grzech okazałby się w mniejszym stopniu przekroczeniem zakazu niż przeciwieństwem życia w lasce. Grzech oznaczałby wtedy życie pod panowaniem Prawa, to znaczy taki sposób bycia, w którym egzystencja ludzka zamknięta jest w przeklętym kręgu prawa, wykroczenia, poczucia winy i buntu”⁶⁰. Tak przepowiadany Kerygmat, który jest Słowem, Chrystusem, wyprowadzałby z głębin egzystencjalnej śmierci człowieka życie wieczne. Boć „suwerenność Chrystusa — jak zauważa Chenu — nie jest ograniczona do świata zwanego «nadprzyrodzonym». Chrystus jest Słowem, które stało się ciałem; to samo Słowo stwarza i zbawia. Wcielenie doprowadza do końca akt stwórczy, w którym człowiek przez Chrystusa realizuje w sobie obraz Boga przez to, że w biegu historii współdziała w stwarzaniu”⁶¹.

Mickiewicz na pewno świadom był tych konieczności w okresie pracy nad *Zdaniami i uwagami z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*. Świadom był, że sama „figura nie zbawi”, że Słowo musi się wcielić:

Krzyż wbity na Golgocie tego nie wybawi,
Kto sam na sercu swoim krzyża nie wystawi.
(*Figura nie zbawi*).

Świadom był faktu, że także martwa jest tzw. „wiera teoretyczna”:

⁵⁹ Takimi świadkami byli najpierw apostołowie, którzy mocą Ducha Świętego zmartwychwstali egzystencjalnie do życia wiecznego, bo na drzewie krzyża zostało razem z Chrystusem zniszczone „ciało grzechu”. W wodach chrzcielnych, które wypłynęły z boku Ukrzyżowanego, został zatopiony stary człowiek, by nowy mógł otrzymać życie z Ducha Zmartwychwstałego. Ten „nowy człowiek”, tożsamy z Chrystusem, jest teraz rozdawcą życia wiecznego, objawia się jako Kościół, który musi głosić „dobrą nowinę”. Por. F. Kōnig, „Kościół” to znaczy: *On dał początek! W: Chrystus i świat* s. 260; Jankowski, jw. s. 535-536.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*. Przeł. H. Bortnowska. W: M. Philbert, *Paul Ricoeur czy wolność na miarę nadziei. (Szkic o twórczości i wybór tekstów)*. Teksty wybrał S. Cichowicz. Przekł. B. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz. Warszawa 1976 s. 235-236.

⁶¹ Chenu, jw. s. 71.

Wierzysz, że się Bóg zrodził w betlejemskim żłobie,
Lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie.
(*Boże narodzenie*).

Bowiem „przedmiotem wiary — jak zauważy Chenu — nie jest ani jakiś system myśli, ani tłumaczenie świata lub historii, ani wreszcie analiza ekonomiczna społeczeństwa. Wiara jest to przyjęcie słowa Boga, którym Chrystus, Bóg-człowiek, zwraca się do człowieka”⁶².

I wreszcie poznał poeta klucz do egzystencjalnego odczytywania Biblii, do traktowania jej jako własnej biografii, jako czegoś — jak pisze o przypowieściach biblijnych Yves Congar — „w rodzaju luster, w których [...] trzeba] rozpoznać prawdę własnej postawy”⁶³. Bowiem tylko wówczas napowrót nawiązane zostanie przymierze z Bogiem, włączony zostanie strumień życia zdolny ożywić „starego człowieka” (Marcin Luter pięknie porównuje tekst biblijny, z którego emanuje słowo wcielone „do betlejemskich pieluszek”⁶⁴):

Słowo stało się ciałem, ażeby na nowo
Ciało twoje, człowieku, powróciło w słowo.
(*Słowo i ciało*).

Ale to egzystencjalne odczytywanie Biblii, owo sprawdzanie kondycji podmiotu probierzem Słowa Bożego, następowało niezdecydowanie w tym znaczeniu, że po rewolucyjnej w sensie poetyckim i w zakresie doświadczenia egzystencjalno-chrześcijańskiego *Rozmowie wieczornej* powstaną *Mędracy* oraz *Rozum i wiara*, gdzie to doświadczenie zostanie jakby spłycone, częściowo zapoznane alegoryzacją misterium paschalnego „dla innych” (*Mędracy*) czy retoryczną dywagacją na temat wyższości wiary nad rozumem (*Rozum i wiara*)⁶⁵.

W *Zdaniach i uwagach* znajduje się ważny dla świadomości chrześcijańskiej poety aforyzm. Jest nim *Gość*:

Wolasz Boga; on często schodzi po kryjomu
I puka do drzwi twoich, aleś rzadko w domu.

Ta sparafrazowana poetycko myśl z *Apokalipsy św. Jana* (3,20) jest niesamowicie ważna. W swoim podtekście zawiera ona sugestię, że inicjatywa nawiedzenia człowieka należy do Boga. Wprawdzie — jak pisze Gustave Thils — „człowiek powinien otworzyć przed Chrystusem drzwi [...]. Jeżeli jednak drzwi otwierają się — i tu teolog katolicki oddaje głos Barthowi, teologowi protestanckiemu — jest to *quoad actum i quoad potentiam* dzieło Chrystusa, który jest na zewnątrz. Jest też

⁶² Tamże s. 58.

⁶³ *Chrystus i zbawienie świata*. Tłum. A. Turowiczowa. Kraków 1968 s. 91.

⁶⁴ Hamman, jw. s. 80.

⁶⁵ Por. Borowy, jw. s. 16-17.

bezwzględną prawdą, iż Chrystus zmartwychwstały przenika przez zamknięte drzwi (J 20,19 i nast.)”⁶⁶.

„Gośćmi” byli trzej Aniołowie pod dębami w Mamre, „Gościem” był Anioł Gabriel w Nazarecie. Dlatego też właśnie jako „pierwszy”, jako „gość nieproszony”, objawi się wcielony Bóg tłumom w *Mędrkach*. Bóg przychodzi nawet jak złodziej (Mt 24,43), gdy mędrcy usnęli:

W nieczulej, ale niespokojnej dumie
Usnęli mędrcy, — wtem odigos ich budzi,
Że Bóg widomie objawił się w tłumie
I o wieczności przemawia do ludzi:

Druga sugestia, którą przynosi Gość, to „obecność w domu”, bycie w swojej konkretnej rzeczywistości psychospołecznej, gdyż ona potrzebuje zbawienia. „Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17,21), ciało człowieka ma być świątynią Boga i mieszkaniem Ducha Świętego (1Kor 3,16). Jest niemożliwa żadna duchowa przemiana człowieka, o ile nie będzie wyjścia z jego konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Wszak i to napisze Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach*:

Do nieba patrzysz w górę, a nie spojrzysz w siebie;
Nie znajdzie Boga, kto go szuka tylko w niebie.
(*Gdzie niebo?*).

Gość, który nawiedza w *Rozmowie wieczornej* podmiotowy „domek ducha”, jest właśnie mieszkańcem „obojga żywiołów”: nieba i ziemi: „Z tobą ja gadam, co królujesz w niebie, / A razem gościsz w domku mego ducha”⁶⁷. To nowe, nieustanne wcielanie się Boga w konkretną egzystencję, jest niewątpliwym novum w liryce Mickiewicza i w liryce romantycznej równocześnie. Jest ono motywowane bolesną prawdą własnego życia, życia nieudanego. Doświadczenie to przekonuje, bo o tym nie chce się mówić. Istnieją wewnętrzne i zewnętrzne normy szczerości⁶⁸. Nikt nie chce odkrywać „zgrzyoty i skruchy” zagrzebanej w ciemnościach północy. Możliwe to jest tylko ze względu na owego spóźnionego Gościa, dalekiego i bliskiego:

Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie
I czuwa tylko zgrzyota i skrucha,
Z tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie:
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha:
Najdalej władasz i służysz w pobliżu,
Król na niebiosach, w sercu mym na krzyżu.

Autentycznej intymności spotkania nie sprzyja tylko pudło rezonansów retorycznych, owych barokowo-mistycznych antynomii: nieba i domku ducha, Króla na

⁶⁶ Jw: s. 21.

⁶⁷ Podkr. moje — M. M.

⁶⁸ Trafnie zauważył Borowy, że „jest też *Rozmowa wieczorna* wierszem z serca do serca” (jw. s. 21).

niebiosach i ukrzyżowanego, Króla i poddanego. Wchodzą one jakby na mocy ciężenia tradycji literackiej i religijnej⁶⁹. Prawdziwa interwencja Boga nie sprzyja grandilokwencji:

Głośniejsi niżli w rozmowach Bóg przemawia w ciszy,
I kto w sercu ucichnie zaraz go usłyszy.

(Cichość).

Interwencja Boga jest nakierowana personalistycznie: przychodzi dla mnie a nie dla innych, choćby to nawet byli nierozumni mędracy, zwłaszcza gdy podmiot wyłączy się z ich grona. Schodzi się wtedy na poziom objawienia Boga kosmicznego czy Boga filozofów. Tak będzie w pięknej, choć jakże retorycznej strofie zamykającej liryk *Mędracy*:

Spełnili mędracy na Boga pogrzenie
Kielich swej pychy. — Natura w rozruchu
Drżała o Boga. — Lecz pokój był w niebie.
Bóg żyje, tylko umarł w mędrców duchu.

W *Rozmowie wieczornej* najbardziej przekonujące są strofy mówiące o prawdzie podmiotowej i strofa obrazująca przebóstwienie podmiotu, choć promienne kursowanie dobra i miłości, przypomina sakralizację dziewczynki z wiersza *Do M.Ł.*⁷⁰, nieprzypadkowe jest także sytuowanie siebie jako dziecięcia Bożego. Świetlna transformacja podmiotu aktywizuje tradycyjną leksykę poezji mistycznej:

I każda dobra myśl jak promień wraca
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca,
I nazad płynąc znowu mię ozłaca,
Śle blask, blask biorę i blask mam za gońca.
I każda dobra chęć Ciebie wzbogaca,
I znowu za nią płacisz mi bez końca.
Jak Ty na niebie, Twój sługa, Twe dziecię
Niech się tak cieszy, tak błyszczą na świecie.

⁶⁹ Borowy, zgadzając się na zauważone przez Konrada Górskiego wpływy epigramatów religijnych Anioła Ślązaka i na wytopione przez Wacława Kubackiego zależności od Jana Taulera i Filipa de Grevia, powie w konkluzji, że „jeśli by się miało szukać bliższego pokrewieństwa tego utworu — nie z wyrażań, ale z ducha, — to (mimo wersetów, które przywodzą na myśl Anioła Ślązaka [...] i mimo kontrastowego obrazowania, przypominającego mistyków hiszpańskich) trzeba powiedzieć, że bodaj najbliższe mu stronie znajdziemy w książce *O naśladowaniu Chrystusa*: dzieło pisarza religijnego, który ze wszystkich był najmniej polemiczny, a głębokie znawstwo natury ludzkiej łączył z religijnością tyleż żarliwą co prostą” (jw. s. 21).

⁷⁰ Rzecz znamienna, że sakralizacja jako podstawowe działanie każdej religii przynosi analogiczne „prebóstwienia”, jakby niezależne od treści doktrynalnych. Rokokowa „świętość” bohaterki *Do M. Ł.* bardzo zbliża się do druidycznej „epifanii” dziewczynki z wiersza Słowackiego *Do pasterczki siedzącej na druidów kamieniach w Pornic nad Oceanem*.

Na „prawdę” tej strofy pracuje zwrotka następną obrazująca udział podmiotu w zabójstwie Pana Chwały, którego na krzyż zaprowadziły jego postawy: „myśl podła”, „chęć zła”, „złość”. Postawy te korespondują z ewangelicznym opisem męki Pańskiej, z faktami gwałtów wywartych na niewinnym: z przebicciem włócznią, z napojeniem octem, z ukrzyżowaniem i złożeniem do grobu.

Człowiek prawdziwie przebóstwiony ma postawy Chrystusa. Tak jak Izajasza „sługa cierpiący” może — Kochając — brać na siebie grzechy i cierpienie świata. Nie objawia już buntu. Podmiot Mickiewiczowski w zakończeniu komentowanej strofy uczciwie dopiero na taką perspektywę wskazuje:

Jak Ty na krzyżu, Twój pan, Twoje dziecko
Niechaj tak cierpi i kocha na świecie.

Jest on w gruncie rzeczy człowiekiem głęboko cierpiącym, którego toczą „wątpliwości raka”. Wie jednak o tym i przyjmuje Lekarza, który „nim się nie brzydzi”. Nie gorszy się tak, jak człowiek jego grzechem:

Kiedym bliźniemu odsonił myśl chorą
I wątpliwości raka, co ją toczy,
Zły wnet ucieczką ratował się skórą,
Dobry zapłakał, lecz odwracał oczy,
Lekarzu wielki! Ty najlepiej widzisz
Chorobę moją, a mną się nie brzydzisz!

Niezwykle trafną intuicję w zakresie myślenia chrześcijańskiego o mechanizmach psychicznych człowieka nawracającego się ujawnia strofa następną. To Bóg objawienia biblijnego za przyzwoleniem człowieka dokonuje jego kenozy. On, postępując się nawet grzechem, sprowadza go na dno „piekielnej katuszy”, która jest rzeczywistością człowieka nie zbawionego. Prawdziwa i efektywna rozmowa z Bogiem jest możliwa dopiero z tej perspektywy⁷¹. Każdy inny dialog: filozoficzny, nawet teologiczny, byłby rozmową poza swoim domem, czystą alienacją; bycie w rzeczywistości społecznej „wobec bliźnich” stanowi skuteczne antidotum na tę alienację:

Gdym wobec bliźnich dobył z głębi duszy
Głos przeraźliwszy niżli jęk cierpienia,
Głos wiecznie grzmiący w piekielnej katuszy,
Cichy na ziemi — głos złego sumnienia:
Sędzio straszliwy! Tyś ogień rozdmuchał
Sumnieniu złemu — a Tyś mnie wysłuchał.

I tu można postawić pytanie o „głębokość” inicjacji podmiotu lirycznego *Rozmowy wieczornej* w chrześcijaństwo? Wezwany przez „Sędziego strasznego”

⁷¹ Warto zwrócić uwagę na izomorficzną odpowiedniość, jaka zachodzi między odkrywczą „prawdą” doświadczenia a rewelacyjnością stylistyczno-gatunkową *Rozmowy* podkreślaną przez Czesława Zgorzelskiego (*Drogi rozwojowe liryki Mickiewicza* s. 41).

pozwolił, by dokonywał się sąd nad jego życiem. Ale w konkluzji utworu pozostaje romantykiem, indywidualistą spowijającym się w dumę „jak mgły szatę”. Jest bratem Konrada z Wielkiej Improwizacji, zbyt dumny by pozwolił sądzić się przez ludzi, ciągle jeszcze predestynowany tylko do rozmowy z Bogiem⁷², zna jednak dobrze swoją sytuację egzystencjalną:

Gdy mię spokojnym zowią dzieci świata,
 Burzliwą duszę kryję przed ich okiem,
 I obojętna duma, jak mgły szata,
 Wewnętrzne pioruny pozłaca obłokiem;
 I tylko w nocy — cicho — na Twe łono
 Wylewam duszę we łzy roztopioną.

4

Gdyby upływający czas traktować jako „drogę”, która dana jest człowiekowi po to, by mógł powrócić do Ojca⁷³ i gdyby tym kamieniem probierczym chciało się sprawdzać świadomość podmiotową wierszy lirycznych Mickiewicza, to jeszcze raz należałoby wskazać na przeszkody wyrastające z kultury romantycznej, które utrudniają wyjście na tę drogę.

Poeci romantyczni z racji swojej wrażliwości, niezwykłości, często profetycznego statusu uzurpują sobie szczególne prawa, wyłączając się spod osądu społecznego⁷⁴. Program ten zawarł Mickiewicz już w *Żeglarzu* (17 IV 1821):

Có czuję, inni uczuć chcieliby daremnie!
 Sąd nasz, prócz Boga, nie dany nikomu.
 Chcąc mnie sądzić, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie.
 — Ja płynę dalej, wy idźcie do domu.

I choć w przywołanym cytacie pobrzękuje ewangeliczne: „Nie sądzcie, abyście...”, chronić ma ono tylko wybranych, zwłaszcza poetę. Romantyk naznaczony charakterem prorockim czuje się powołany do piętnowania i katechizowania innych —

⁷² „Konrad — trafnie konstatuje Marta Pivińska — rozważał wszystkie atrybuty boże i wszystkie odnalazł w sobie: nieśmiertelność, moc twórczą, mistrzowską doskonałość, władzę nad materią, znajomość porządku świata, natury, celu i przyczyny. Nie rozwiązana zostaje jedynie sprawa władzy nad ludzkimi duszami, ale i w tym Konrad równy jest Bogu” (*Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*. W: *Problemy polskiego romantyzmu*. Pod red. M. Żmigrodzkiej i Z. Lewinówny. Seria 1 Wrocław 1971 s. 280).

⁷³ Podobną świadomość, wspierając się Husserlem, ujawnia Julien Green: „Każde życie ludzkie jest drogą wiodącą do Boga.» Maksyma to, jeśli się nie mylę, Husserla. Błogosławieni ludzie, którzy wypowiadają podobne słowa, pomagają bowiem żyć i oddalają od nas rozpacz” (*Dziennik*. Wybór i przekł. J. Rogoziński, Warszawa 1972 s. 572).

⁷⁴ O wzorcach osobowych romantyzmu wszechstronnie traktuje Marta Pivińska w rozprawie *Człowiek i bohater* (w: *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria 2. Pod red. M. Żmigrodzkiej. Wrocław 1974 s. 47-100).

zwłaszcza osławionych mędrców⁷⁵. W *Romantyczności* negowali „wiarę i czucie” wierzeń ludowych, ci sami w okresie rzymsko-drezdeńskim zabijają Boga-człowieka. Podmiot nie poczuwa się do winy, wyłącza się z grona zabójców, sytuując się po stronie wrażliwych statystów oplakujących „gorzkimi żalami”⁷⁶ duchowe obnażanie z szat — aluzja do naukowej dociekliwości, biczowanie szyderstwami, przebicie serca rozumami, mistyczne złożenie do grobu:

I tajemnicze szaty z Boga zwlekli,
I szyderstwami ciało jego siekli,
I rozumami serce mi przebodli:
A Bóg ich kocha i za nich się modli!
Aż gdy do grobu дума go złożyła,
Wyszedł z ich duszy, ciemnej jak mogiła.

Mędracy nie są w utworze „zwykłymi”, nieświadomymi mordercami Boga, dla których dopełnia się misterium odkupienia. Przydzielił im poeta misję Judasza:

Szli łowić Boga, — a zdrada na przedzie
Prostą ich drogą, ale zgubną wiedzie.

Mędracy podobnie jak Judasz „spełnili [...] na Boga pogrzebie / Kielich swej pychy”. „Niespokojna дума” jest ich stanem permanentnym, nawet z nią zasypiają. Ale przecież w *Rozmowie wieczornej* prowadzonej z Bogiem w pierwszej osobie [!] ⁷⁷ i podmiot spowija „obojętna дума jak mgły szata”. Rzecz oczywista, że chodzi o

⁷⁵ Zauważa Kubacki, że „wiersz *Mędracy* jest obosieczną bronią: również dobrze może być obrócony przeciw filozofom, jak katechetom” (*Legenda o rzymskim pielgrzymie* s. 194).

⁷⁶ Zgorzelski, który poddał „wiersz o mędrkach” całościowej analizie, ujawniając zwłaszcza dramatyczną organizację tekstu, zatrzymał się również przy tym najbardziej lirycznym fragmencie, by pokazać mechanizmy ewokujące najbardziej podmiotową perspektywę „narratora i widza zdarzenia” (*Wiersz o mędrkach*. W: Cz. Zgorzelski. *O sztuce poetyckiej Mickiewicza* s. 291-292).

⁷⁷ Hipoteza Kubackiego „redukująca” liryki rzymsko-drezdeńskie — (*Arcy-Mistrz, Rozmowa wieczorna, Mędracy, Rozum i wiara, Aryman i Oromaz*) do nie wykorzystanych wariantów roboczych *III cz. Dziadów*, wiąże się również z ich degradacją artystyczną: „Stwierdziliśmy, że są to utwory nieoryginalne, nieosobiste, nieliryczne i artystycznie słabsze niż prawdziwa liryka Mickiewicza” (*Legenda o rzymskim pielgrzymie* s. 189).

Występowanie w tych tekstach pierwszej osoby tłumaczy uczyony tym, że „to są ustępy wyznań, lecz nie Mickiewicza, tylko jego bohaterów: Konrada i księdza Piotra” (tamże s. 191). Dalej powie, że „jest to wyjaśnienie dodatkowe; wystarczająco bowiem tłumaczy tę pierwszą osobę konwencja psalmiczno-mo-dlitewna” (s. 192).

Oczywiście, hipoteza Kubackiego jest absolutnie nie do utrzymania. Przeciwstawiła się jej natychmiast Skwarczyńska w swoim *Sporze o Mickiewicza katolika*, a następnie uchylona została w żarliwej pracy studenckiej K. Papierkowskiej, A. Chruszczewskiej oraz I. Opackiego *Pokrewieństwo i artyzm (Uwagi o liryce rzymsko-drezdeńskiej)* („Polonista” 3:1960 nr 12 s. 47-96).

Zdaniem autorów „pokrewieństwo” ideowe z *III cz. Dziadów* nie wyklucza samodzielnego charakteru tekstów, odznaczających się kompozycyjną samoistością oraz funkcjonalnym wykorzystaniem elementów w ramach oczywistej struktury lirycznej.

dwa różne utwory i ostatecznie o dwa odmienne podmioty liryczne. Kiedy w *Rozmowie wieczornej* podmiot wypowiadał się pierwszoosobowo, pojawiła się ostra, romantyczna antynomia „pychy i pokory” zniewalająca do wejścia w prawdę o sobie, w nawrócenie. Gdy podmiot staje się narratorem, gdy obwieszcza „negatywne” spełnienie się misterium pasyjnego w dumnych mędrkach, wówczas sprowadza swoje nawrócenie do płaczu na Boga pogrzenie na podobieństwo „córek jerozolimskich” (Łk 23,27-31).

A zatem, choć w *Mędrkach* cudownie została oświetlona droga przez przejście paschalne „Maryi syna” — nie ma na niej wędrowców: istnieją tylko na planie sugestii lirycznych współczujący płaczkowie, jest drżąca o Boga „natura w ruchu” i wieczna śmierć mędrków-Judasza. Radosna koda, że „pokój był w niebie”, że „Bóg żyje...”, aktywizuje schemat chrześcijaństwa zredukowanego do przeświadczenia, że zbawienie jest możliwe dopiero po śmierci.

Na ziemi Bóg się wciela tylko po to, by umierać, a nie by zmartwychwstawać, by nieść konkretne zbawienie. A jest tak, ponieważ podmiot nie pozwala się do końca osądzić przez krzyż. Osąd może być tylko częściowy (*Rozmowa wieczorna*) albo dla innych (*Mędracy*).

Owo zatrzymywanie się w pół drogi powoduje antynomia pychy i pokory postawiona jako życiowy drogowskaz. Antynomia ta bowiem stanowi ośrodek aksjologiczny kształtujący romantyczną osobowość. Jest wzorcem w strukturze swej złożonym, ponętym więc dla romantyków nie znoszących jasno-białych schematów, nieweryfikowalnych społecznie i egzystencjalnie.

Rzecz znamienita, że kiedy podmiot przemawia w pierwszej osobie antynomię tę natychmiast aktywizuje (*Do M. Ł., Rozmowa wieczorna, Rozum i wiara*). Liryk *Rozum i wiara* kontynuujący niejako ontyczną dyskwalifikację mędrków („dumnych badaczy”) jest także w gruncie rzeczy dosyć konceptystycznym wierszem o pysze i pokorze, które piętnują człowieka w zależności od użycia jednej, czy drugiej władzy poznawczej. Rozum rodzący pychę, obrazowany w kategoriach ciemnej chmury, pewnego siebie oceanu, gradu — ma oczywiście wymowę negatywną, tak jak sens pozytywny ma wiara kojarzona z pokorą, metaforyzowana w kategoriach świetlnych, głównie w obrazach promieni słonecznych. Ale Mickiewicz doprowadza nawet do pogodzenia tych przeciwieństw. Pokora, owocując mistycznym przeobrażeniem, dopuszcza do udziału w chwale Bożej, która jest jakby pychą pozbawioną egoizmu, chlubą z daru Bożego:

Panie! mą pychę duch pokory wzniecił;
Choć górnie błyszczę na niebios błękitcie,
Panie! jam blaskiem nie swoim zaświecił,
Mój blask jest słabe twych ogniów odbicie!

Liryk, który tak programowo stawia problem wiary, wcale nie doprowadza do obwieszczenia „Boga wiary” jako najpełniejszego objawienia. Pojawi się wprawdzie Pan, niby nowe wcielenie Arcy-Mistrza, również kreowany metodą psalmiczną,

dochodzi jednak do niego podmiot nie na drodze doświadczenia egzystencjalnego ale poprzez suchą spekulację⁷⁸, poprzez zanegowanie materialistycznej idei konieczności i przypadku⁷⁹, którymi manipulują „dumni badacze”. Jest to więc bardziej „Bóg filozofów” poznany „od zewnątrz”⁸⁰, niż Bóg objawienia biblijnego, choć jego poetycki obraz z Biblii pochodzi, stanowi powielenie stereotypu psalmicznego:

Jest Pan; co objął oceanu fale
I ziemię wiecznie kazał mu zamącać;
Ale granice wykował na skale,
O którą wiecznie będzie się roztrącać.

Stylizacje i aluzje biblijne nie funkcjonują nawet tak jak w *Rozmowie wieczornej* i w *Mędrkach*, gdzie chodziło o spełnienie Słowa, o kształtowanie biografii według wydarzeń biblijnych. W *Rozumie i wierze* stylizacje, a zwłaszcza aluzje biblijne do potopu i przymierza sakralizują rzeczywistość podmiotu w duchu religijności naturalnej. Poeta kształtuje konceptystycznie trzy płany: 1. podmiotową akcję pychy i pokory, 2. obrazowanie jej w kategoriach zjawisk atmosferycznych i słońca i 3. interpretacja natury poprzez wydarzenie potopu i zawarcie przymierza. Oto egzemplifikacja:

Kiedy rozumne, gromowładne czoło
Zgiąłem przed Panem jak chmurę przed słońcem:
Pan je wzniośl w niebo jako tęczy koło
i umalował promieni tysiącem.

I będzie błyszczeć na świadectwo wierze,
Gdy luną kłęski z niebieskiego stropu;
I gdy mój naród złęknie się potopu,
Spojrzy na tęczę i wspomni przymierze.

⁷⁸ Prawie wszyscy badacze podkreślają znaczną konwencjonalność, a co się z tym wiąże mniejszą doskonałość artystyczną *Rozumu i wiary*.

Kubacki stwierdzi, że „w wierszu *Rozum i wiara* mamy dwa tematy, ściśle ze sobą związane: antyracjonalizm i pochwałę Opatrzności. Oba znane z osiemnastowiecznej dewocyjno-apologetycznej opozycji przeciw racjonalizmowi” (*Legenda* s. 180).

Poza I. Chrzanoskim (*Na szczytach polskiej liryki religijnej*. „Pamiętnik Literacki” 32:1935 s. 73-74) badacze nie mają wątpliwości co do „intelektualizmu” wiersza w metodzie obrazowania i w technice formułowania argumentów. Por.: M. Kridl. *Poezja w latach 1795-1863*. W: *Dzieje literatury pięknej w Polsce*. Cz. 2. Kraków 1936 s. 43; Kleiner, jw. s. 464; Borowy, jw. s. 8-10; D. Zamącińska. *Ze studiów nad kompozycją wierszy lirycznych Mickiewicza*. „Roczniki Humanistyczne” 8:1959 z. 1 s. 93-95; Papierkowska, Chruszczewska, Opacki, jw. s. 55-56; K. Kremser. *O lirykach religijnych Adama Mickiewicza*. „Novum” 1971 nr 7-8 s. 116, 118.

⁷⁹ Por. Borowy, jw. s. 7.

⁸⁰ Por. Daniélou, jw. s. 38-39.

Akcja z planu pierwszego ma paralelne odniesienia w akcji „atmosferycznej” planu drugiego i w zdarzeniach biblijnych planu trzeciego. Ważny jest zwłaszcza koncept akcji drugiej: chmura zniżona przed słońcem rzeczywiście wyzwała optyczne zjawisko tęczy i stąd już proste skojarzenie z tęczą biblijną jako znakiem przymierza.

Przebóstwienie podmiotu dokonało się nie w świecie jego rzeczywistości egzystencjalnej mocą interwencji Boga, lecz doszło do głosu jakby za sprawą magicznego rytuału: „zgięcie czoła” i poprzez „nieuczciwą” mitologizację⁸¹. Podmiot faktycznie „blaskiem nie swoim zaświecił”, gdyż uwierzytelił go sensami innych systemów semiotycznych: „przyrodniczego” i „biblijnego”.

Ta już nie sakralizacja a mitologizacja, przypominająca barokowy konceptyzm, bardzo obniża rangę *Rozumu i wiary* w sensie artystycznym (tradycjonalizm) i w zakresie doświadczenia chrześcijańskiego.

Ten intelektualny a nie podmiotowy manifest wiary⁸², przelicytowanej kosztem rozumu⁸³, nie mógł wykluczyć w przyszłości tekstów, które będą jak np. *Broń mnie przed sobą samym* „zachwianymi” apologiami pychy i rozumu. Ale nie będzie to regresja, lecz powrót z alienacyjnych postojów religijności naturalnej do prawdy, która wyzwala.

Wątek liryczny przywołanego fragmentu rozwija się jakby krokami pytań retorycznych, które stopniowo wytracają swoją apodyktyczność, by stać się pytaniami sensu stricto. Może należałoby tu mówić o ukrytym przegrywaniu walki, aby, jak biblijny Jakub, stać się „mocnym z Bogiem” i zyskać imię Izraela?⁸⁴ Bo tylko wtedy spełniłoby się żarliwe pragnienie incipitu: „Broń mnie przed sobą samym — maszże dość potęgi!”

Ale cały sztafaż retoryczny z objawienia Boga filozofów, wzmocnienie swej potęgi poprzez przejście z inicjalnego „ja” na „my” i wreszcie niechrześcijański woluntaryzm przekreślający zbawcze posłannictwo Chrystusa — uniemożliwiają objawienie się słabości oczekującej soteriologicznej interwencji. „Wygrywa” ludzkość, ale przegrywa chrześcijanin.

Walka budzi szacunek, gdyż jest w niej żarliwą retoryka i poetycka prawda. Ale po drugiej stronie Jabboku nie czeka zbawienie, lecz w *Nad wodą wielką i czystą*, w *Gdy tu mój trup*, w *Polaty się lzy* — złudne miraże utraconej arkadii, mistyczne sny w *Widzeniu* i w *Śniła się zima* oraz marzenie o tym, aby człowiek mógł sam z siebie wyzwolić miłość, która go przebóstwi — w *Snuć miłość*⁸⁵.

⁸¹ Zob. przypis nr 55.

⁸² Trafnie zauważa Marta Piwińska, że „romantycy logicznie i z dużą samoświadomością pisali o potrzebie wiary” (*Bóg utracony i Bóg odnaleziony* s. 290). Istnieje więc w kulturze romantycznej szansa dla poważnego wejścia w chrześcijaństwo.

⁸³ Krystyna Papierkowska, odwołując się do literatury przedmiotu, mówi, że „jest to metoda zwalczania rozumu za pomocą rozumowych argumentów” (jw. s. 56).

⁸⁴ Por. *Słownik teologii biblijnej*. Pod red. X Léon-Dufoura. Tłum. i oprac. K. Romaniuk. Poznań—Warszawa 1973 s. 327.

⁸⁵ Przedkładana praca stanowi fragment rozprawy ogarniającej całą lirykę religijną Mickiewicza.

MORE ON THE ROME AND DRESDEN LYRICS OF MICKIEWICZ

(AN ATTEMPT AT KERYSTIC INTERPRETATION)

Summary

The article joins the polemic between Stefania Skwarczyńska (*Spór o Mickiewicza katolika*) and Waclaw Kubacki (*Legenda o rzymskim pielgrzymie*) and attempts once more to determine the semantic structure of the so-called religious lyrics of Mickiewicz. Adopted as frame of reference is the post-conciliar theological thought, which returns to the sources and defines Christian identity. It will be attempted to interpret the Rome and Dresden lyrics within the context of the Christian experience and the aesthetic and philosophical trends of Romanticism. This frame of reference, in particular the essence of Christianity as reduced to the contents of the Kerygma, makes it possible to reformulate Skwarczyńska's „controversy about Mickiewicz the Catholic” as a „controversy about Mickiewicz the Christian”.

That is why a Kerystic interpretation seems necessary. The Kerygma proclaims salvation in Jesus Christ crucified, risen from the dead and freely giving of his Spirit, as the answer of God of love to the deepest, destructive problems of human existence, to the curse brought down on mankind by man's participation in the killing of the Lord of glory. The Kerygma will be the touchstone (composed of clearly distinguishable doctrinal elements) throwing light on all aspects of the human condition. What is aimed at is the „measurement” and identification of the subjective consciousness evoked („betrayed” chiefly by the imagery), in terms of the contents of the Kerygma. The Kerygma, with all its systemic connotations, is a kind of yardstick with which to measure the attitude and behaviour of a man included in the divine plan of salvation.

Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Marii (Hymn for the Day of Annunciation) (1820), while revealing a deep understanding of the Incarnation derived here from the Book of Genesis and the Messianic prophecies, ascribed salvation to the romantic prophesying of the poet, just as the salvation announced in *Oda do Młodości (Ode to Youth)* was to come about through a „republic of the young”. The early Marian poem reveals a religious thinking in terms of „the sacred and the profane”, abolished in Christianity by Christ's „scandalous” death on the cross and by the sanctification of the entire world in the Resurrection. The petrifying sacralization recurs in the poem *Do M. Ł. w dniu przyjęcia Komunii świętej (To M. Ł. on the Day of Taking Her Holy Communion)* (1831); the method does not differ much in its essence from the imagery of the powers of darkness and the powers of light in *Aryman i Oromaz (Ahriman and Ormazd)* (1830), a paraphrase from *Zend-Avesta*, where the struggle of the two is represented within the perspective of cyclic time (recurrences), not that of linear time, the time of the history of Salvation.

But already *Do M. Ł.* and *Arcy-Mistrz (The Master of Masters)* exhibit a more vivid presence of the lyrical subject: there is a hint at his need to be saved, a sign of the inadequacy of the cosmic revelation which, incidentally, shines at its brightest in the image of the four elements called into being by the Master of Masters. But the same poem foreshadows the biblical revelation, coming to man in the course of his own concrete history. It is brought by Jesus, the Incarnate Son of God, whose kenosis is to be man's programme. The obstacles that make it impossible for the biblical revelation to become crystallized and which prevent a fuller probing of personal salvation stem from romantic individualism (auto-soterism) and from the transference of biblical Messianism into the sphere of political and social behaviour and its change into national Messianism (*Do Matki Polki — To a Polish Mother*). For even a programmatic elevation of faith over reason (*Rozum i wiara — Reason and Faith*) leads to the revelation of the „God of philosophers”, known „from the outside”.

The most effective help towards gaining knowledge of „God of faith” came when the poet found the key to the existential reading of the Bible and started looking upon the Bible as his own biography. The most important „theoretical” expression of that are *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Aniola Słazaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena (Apothegms and Sayings from the Works of Jacob Boehme, Angelus Silesius and Saint-Martin)*.

„[...] In order that [...] flesh [...] return unto the Word”. The parabolic, quasi-existential imagery of Passion scenes in *Mędrcey* (*The Sages*), where God first reveals himself to man in the Judaeo-Christian manner, is not enough. In non-Christian but merely religious thinking, man has the initiative to search for God. In *Mędrcey* the subject keeps postulating salvation for others, not for himself. He himself is satisfied with lyrical lamentation „at God’s funeral”, resembling the Jerusalem women. He will not be judged by the Cross, which was „put up” by all, not just the hateful sages.

Complete kenosis and the lyrical subject’s fullest initiation in Christianity comes in *Rozmowa wieczorna* (*Evening Discourse*). An existentially sick man finds his „Great Doctor” to whom he will not be repulsive. Summoned by the „Terrible Judge”, he allows his whole life to be judged. But in the conclusion of the poem the subject still remains a romantic, an individual wrapping himself in pride like „a garment of cloud”. He is a brother to Konrad from the Great Improvisation, too proud to let people judge him, still predestinated to converse with God only; yet he is already well aware of his existential situation.

For when an argument with God “in the language of the philosophers” occurs again in the lyrical fragment *Broń mnie przed sobą samym* (*Guard Me Against Myself*) (1835-1836), it will not be a reversion but a return from the alienating backwaters of natural religion to the liberating truth. The Rome and Dresden lyrics show the unsteady and painful process of entering upon the road of Christian experience, a process hindered by romantic thinking with its primitive, cosmic revelation and romantic theodicy. The encounter with God of faith, who meets man in his concrete historical existence (biblical revelation), finds the fullest expression in *Rozmowa wieczorna*, which opens the perspective of kenosis that brings true conversion.