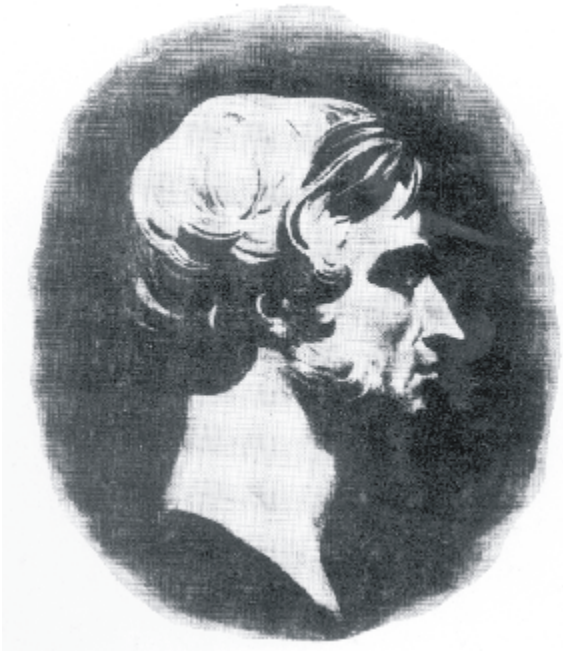
Voyciech Greak
Wojciech Grzeszczak

Idea śmierci i odrodzenia w III części „Dziadów” Adama Mickiewicza

Z

Edycja internetowa 2009 utworów i prac Voyciecha Greaka
Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy Zagórów

Zagórów 1998



W hołdzie

A D A M O W I M I C K I E W I C Z O W I

WIELKIEMU POECIE I CZŁOWIEKOWI

W JUBILEUSZ

200 ROCZNICY URODZIN

Pracę tę poświęca

autor

SPIS TREŚCI

WSTĘP 4

CZĘŚĆ PIERWSZA

ZARYS WYBRANYCH ZAGADNIEŃ Z LITERATURY PRZEDMIOTU .....
10

ROZDZIAŁ I NIEKTÓRE PROBLEMY BADAWCZE W ŚWIETLE WYBRANYCH PUBLIKACJI 10

ROZDZIAŁ II OPIS PODSTAWOWYCH POJĘĆ I PROBLEMATYKA METODOLOGICZNA 17

CZĘŚĆ DRUGA

SYMBOLE IDEI W DRAMACIE
.....41

ROZDZIAŁ III SYMBOLIKA AGRARNO - WEGETACYJNA 38

ROZDZIAŁ IV SYMBOLIKA CHRYSTUSOWA: PASYJNO-REZUREKCYJNA I APOKALIPTYCZNA 100

ROZDZIAŁ V ZJAWISKA NATURY JAKO SYMBOLE PRZEMIANY 126

ROZDZIAŁ VI SYMBOLIKA INICJACYJNA 143

CZĘŚĆ TRZECIA

WSPÓLNOTA JAKO WARUNEK ODRODZENIA 179

ROZDZIAŁ VII BOHATER A WSPÓLNOTA LUDZKA 180

ROZDZIAŁ VIII WSPÓLNOTA - KU APOKATASTAZIE 220

UWAGI I WNIOSKI KOŃCOWE 234

BIBLIOGRAFIA 253

WSTĘP

Jubileusz 200 Rocznicy Urodzin Adama Mickiewicza to szczególna i - biorąc pod uwagę okrągłość daty, która zdarza się raz na wiek - wyjątkowa okazja, by ponownie wczytać się w literacka spuźciznę poety. To również odpowiedni moment, aby zadać pytania o wartość tej twórczości oraz jej znaczenie i wagę tak dla pokoleń minionych jak i dla współczesnego odbiorcy. Myślę, że takie czytanie Mickiewicza dziś, u końca XX wieku, które pozwoliłoby w jego dziełach znajdować treści istotne, ważkie, „żywe", jest zadaniem, mogącym stanowić najlepszy pomnik wystawiony przez nasze czasy autorowi *Dziadów* i *Pana Tadeusza*. I w tych okolicznościach badacz literatury czuje potrzebę oraz obowiązek, by - jak to już wyraził kto inny - „dopisać choćby najskromniejszą do wiedzy o nim glosę".

Praca niniejsza daje odpowiedź tej potrzebie, przy czym chce zadośćuczynić jednocześnie zadaniom stawianym przez literaturo-znawstwo, jak i być „relacją" z lektury wybitnego dramatu romantycznego. A ta stanowiła niełatwe i wymagające wyzwanie, przynosząc jednak przeżycie kontaktu z dziełem, które ma nam wciąż wiele do powiedzenia, zaoferowania. Owa zarejestrowana tu „przygoda z tekstem" jest dotknięciem tętniącego w nim z niesłabnąca siłą życia - życia sensu.

Badanie III części *Dziadów* pod kątem obecności religijnej idei śmierci i odrodzenia jest, pragnę to wykazać, z wielu względów korzystne dla ukazania arcydzieła jako niezwykle aktualnego - również dla nas. Skoro, jak pisze niedawno Alina Witkowska, „coraz bardziej, zwłaszcza młodzi czytelnicy, tracą psychiczny kontakt z przesłaniem mesjanistyczno-męczeńsko-patriotycznym. Nudzi ich ono i irytuje" - skoro tak, to czas najwyższy wskazywać, że owo przesłanie, będąc wyrazem uniwersalnej idei, nie może być im obojętne. Stanowi bowiem ono specyficzny, symboliczny wyraz tego, co w swej istocie dotyczy każdego z nas, a odpowiednio zinterpretowane prezentuje się jako opis
n a s z y c h zmagań z odpowiedzią na zasadnicze: egzystencjalne i metafizyczne pytania.

Ażeby sprostać takiemu „stylowi odbioru" i interpretacji w swych działaniach badawczych dla celów literaturoznawstwa skorzystam z założeń i dorobku współczesnej fenomenologii religii, wskazując na szereg elementów omawianego

dzieła, które odnieść można do rozmaitych zjawisk religijnych takich jak: wierzenia, mity, rytuały z ich symbolikami. Wszystkie one - zgodnie z duchem fenomenologicznym - traktować będę na równych prawach, co pozwala na wykrycie „pewnych historycznie niezmiennych, powtarzających się w najróżniejszych religiach struktur hierofanii". Wskazanie na obecność w dramacie Mickiewicza naczelnej idei stanowiącej rodzaj *arche*, trwałej struktury dla wielu fenomenów religijnych to najpoważniejszy zabieg interpretacyjny niniejszej rozprawy. Takie podejście przesądziło jednocześnie o nie podejmowaniu na łamach naszej pracy często poruszanej tematyki heretyckości Mickiewicza, zwłaszcza gdy mowa jest o meandrach złożonego światopoglądu poety. Mickiewicz, jaki jawi się w moich dociekaniach, to przede wszystkim *homo religiosus* - człowiek głęboko religijny, którego dzieła, a zwłaszcza dramat *Dziady* , przepełnione są (dającymi odnieść się do różnych fenomenów religijnych) ideami i znakami kierującymi w stronę głębszego, sakralnego wymiaru bytu, symbolami zdolnymi „objawiać" to, co boskie i wzbudzać przeżycie *sacrum*.

Idea śmierci i odrodzenia jest właśnie specyficznym, wywodzącym się z religijnego i mitycznego poglądu na świat, sposobem odpowiedzi na najważniejsze ludzkie pytania. Jest ideą, która tak tłumaczy Byt w jego pełni i całości, że przynosi nadzieję, optymizm i radość poczucia sensu człowiekowi od tysiącleci, zwłaszcza gdy rozum tego spełnić już nie potrafi. Nic nie wskazuje, by siła tego mityczno-symbolicznego paradygmatu miała się obecnie zdezaktualizować. Wręcz przeciwnie, dzisiejsze próby i nadzieje na znalezienie przez myślicieli i naukowców (zwłaszcza reprezentujących kierunek New Age) uniwersalnej „teorii wszystkiego", „ukrytego porządku" charakteryzującego wszystkie warstwy bytu, jakże czynią podobnym człowieka współczesnego do człowieka romantyzmu, który w prastarych, archaicznych symbolach i ideach szukał potwierdzenia dla swych przeczuć o „wspólnej dla wszystkiego zasady życia". Kontakt z historycznymi i metafizycznymi treściami *Dziadów* nie musi „nudzić" ani „irytować", gdy zdamy sobie sprawę, że w istocie problemy bohaterów dramatu są naszymi problemami, a dzieło to - jak pisze Julian Kleiner - „Dla nas jest dziś zarówno dokumentem historycznym, jak wcieleniem pewnych nie przemijających nigdy pierwiastków duchowych".

By wszystko, o czym zostało tu powiedziane uwierzytelnić, zanalizuję właściwie

każdą ze scen arcydramatu a także *Ustęp* w tych miejscach, gdzie wskazane symbole i motywy szczególnie skierowują sens dzieła w stronę idei śmierci i odrodzenia. W kilku miejscach analiza porównawcza przerodzi się w oryginalną interpretację, która, jak mi się wydaje, postawi wymowę niektórych scen jak i całego dzieła w nowym świetle. Tak jest m.in., gdy przypisuję wynikające z kontekstu mych rozważań nowe znaczenia takim sformułowaniom jak: *„Z matki obcej”, „dawne bohatery”, „rana na czole”*. Zastosowana perspektywa interpretacyjna upoważniła mnie też do postawienia własnych hipotez m.in. w sprawach braku zapowiadanych dalszych aktów dramatu, obecności w nim motywów religii szamańskiej czy sugerowanej przez utwór wizji apokatastazy jako optymistycznego eschatologicznego rozwiązania dla wszystkich bohaterów jak i czytelników dramatu. Postaram się wykazać, że *Dziady* są nie tylko utworem literackim, ale i tekstem „mitopodobnym” powołanym przez autora do tego, by jak tradycyjny mit, ryt, obrzęd przejścia, misterium inicjacyjne oddziaływać na czytelnika-adepta.

Porządek rozdziałów w „badawczej” części pracy nie jest przypadkowy. Rozdziały od III do V opisują te elementy znaczące dramatu, które stosunkowo łatwo poddają się interpretacji jako symbole idei śmierci i odrodzenia, co zresztą znajduje swoje odbicie w często przywoływanej literaturze badań nad arcydziełem Mickiewicza. Sąsiedztwo rozdziałów traktujących o symbolice agrarno-wegetacyjnej i chrystusowej tłumaczy się zaproponowaną perspektywą, by odczytywać Widzenie Księdza Piotra jako tekst przepełniony obecnością i sensem obydwu uzupełniających się symbolik. Rozdziały VI - VIII podejmują problematykę nie tak dobrze zbadaną na gruncie naszego literaturoznawstwa (a pod pewnymi względami jeszcze dotąd nie tkniętą). Czytanie III części *Dziadów* w kategoriach obrzędów i idei religii szamańskiej oraz hipoteza o możliwości inspirowania się autora dramatu wierzeniami szamańskimi są zadaniem, w którym piszący tę pracę nie miał oparcia w wydanych dotąd publikacjach krytyczno-badawczych („szamańskość” II części *Dziadów* akcentowana w pewnych opracowaniach i inscenizacjach nie da się odnieść do proponowanych tu dociekań). Świadomość pionierskości przyświeca autorowi tych słów także w kwestii zarysowania inicjacyjno-apokatastatycznych perspektyw nieopisanego w dramacie przyszłego losu bohaterów, nieopisanego, lecz - co staram się udowodnić - sugerowanego przez znaki samego dramatu jak i kontekst innych

Mickiewiczowskich wypowiedzi. Natomiast wszystkie wymienione rozdziały łączy ze sobą odniesienie do obecnej w temacie pracy idei i - co niejednokrotnie podkreślam - ujawniająca się niesamoistność opisywanych symbolik, ich wzajemne dopełnienie w wyrażaniu pewnej „struktury" religijnej będącej zarazem nadrzędną ideą III części *Dziadów*.

Swe nastawienie badawcze i „filozofię" lektury czerpię ze współczeście coraz bardziej cenionej teorii interpretacji tekstów, o której pisać będę w rozdziale II. Bardzo często w moich rozważaniach odwołuje się do dokonań badawczych znawców romantyzmu i mickiewiczologów, w tym do prac wydanych w ostatnich latach, a więc wyrażających nowe podejście do dzieł genialnego artysty. Także jeśli chodzi o niezbędną dla moich dociekać dziedzinę badań nad mitem i symbolizmem religijnym posługuję się pozycjami naukowymi, które w wielu wypadkach dopiero niedawno doczekały się polskiego wydania; tak jest choćby w przypadku kilku rozpraw wybitnego religioznawcy Mircea Eliadego.

W tym miejscu pragnę usprawiedliwić bogatą, niekiedy kilkustronicową cytację wprowadzoną do tej pracy, gdyż ma ona moim zdaniem swe uzasadnienie. Chodzi bowiem o to, by w przypadku wielu przytoczonych tekstów, wykazujących wybitne wartości naukowe i niezrównany styl wywodu, nie ująć nic ze światła, jakie rzucają one na drodze naszych dociekań, sądów, interpretacji. Zbytnia zdawkowość i zamiana na mowę zależną tych świetnych wypowiedzi z pewnością nie posłużyłyby dobrze rozwiązywaniu stawianych pytań, problemów, hipotez. Ponadto częste korzystanie z literatury przedmiotu i odwoływanie się do autorytetów z różnych dziedzin stanowić ma środek utrzymania należytych rygorów naukowych bez popadania w styl nazbyt eseistyczny. Z drugiej strony jest w niniejszej pracy wiele miejsc, gdzie do głosu dochodzi własne myślenie i osobisty styl piszącego i to w sposób tak daleko idący, że ośmielę się powiedzieć, iż ukuty został własny i oryginalny klucz interpretacyjny niektórych partii utworu, który może też wiele uchylić w sprawie „globalnego sensu" arcydzieła Mickiewicza.

Staram się, by moja dysertacja dotycząca konkretnie III części *Dziadów* była przeprowadzona tak, żeby wskazać obecność wyróżnionych idei, motywów, symboli także w innych dziełach poety; zastosowana technika intertekstualnych porównań i paralel niejednokrotnie pozwala na pełniejsze zrozumienie, zinterpretowanie znaków i

sensów arcydramatu. Najbardziej jest to widoczne w rozdziale III, gdzie, by głębiej dotrzeć do sensów, jakie niesie z sobą symbolika wegetacyjna w utworze, przywołuję pojęcia *„spójni niewidomej”* i *„wpływu duchowego Sybiru”* obecne w Wykładach XXIII I XXIV Kursu II *Literatury słowiańskiej*. Nieraz odwoływać się będę także do bliższych *Dziadom* pod względem czasowym *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*.

Mam nadzieję, że praca ta spełni wymogi i kryteria rozprawy naukowej, a jednocześnie utrzymana zostanie w tonie lektury czytanej „romantycznie” - w znaczeniu nie wzniecania oparów „patosu i nadmiernej egzaltacji”, ale podjęcia romantycznej p o d r ó ż y po krainie tajemnic tekstu, będącej niczym innym jak podróżą w g ł ą b s i e b i e.

Część pierwsza

ZARYS WYBRANYCH ZAGADNIEŃ Z LITERATURY PRZEDMIOTU

ROZDZIAŁ I

NIEKTÓRE PROBLEMY BADAWCZE W ŚWIETLE WYBRANYCH PUBLIKACJI

Dokonanie, choćby pobieżne, przeglądu badań dotyczących *stricte* poruszanego w tej pracy problemu nie jest rzeczą łatwą, a to z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, wokół III części *Dziadów* - jednego z głównych tekstów naszej kultury narodowej - narosło przez dziesięciolecia bardzo wiele literatury naukowej. By się z nią zapoznać, należy sięgnąć do rozpraw monograficznych o samej sztuce, odpowiednich rozdziałów książek traktujących szerzej o twórczości Mickiewicza czy też tych, które za swój temat mają literaturę epoki ujętą „całościowo" zarówno w postaci monografii-podręcznika jak i zbioru rozpraw podejmujących tylko określone kręgi tematyczne. Do tego dochodzi pokaźny i stale powiększający się zbiór prac i studiów rozproszonych w rozmaitych czasopismach, periodykach. To naprawdę dużo, ale nie stanowi jedynego problemu. Trudność prawdziwą sprawia fakt, że w całym bogactwie literatury badawczej na temat arcydramatu Mickiewicza wciąż mało jest pozycji, które konsekwentnie omawiałyby dzieło inaczej niż jako przekaz ideologiczny, wyraz mesjanizmu narodowego traktowanego jako rodzaj publicystyki społeczno-politycznej czy patriotycznej przybranej w szaty mowy poetyckiej, gdzie zarówno dramat bohatera (zwłaszcza Konrada), świadectwo prześladowań młodzieży i wreszcie obecność „świata nadprzyrodzonego", „cudowności" byłby na usługach sensu ideologicznego.[1] Mało jest - poza kilkoma artykułami - tekstów naukowych, które badałyby wielki dramat pod kątem obecności w nim nie tyle wspomnianej ideologii, ale idei jako warstwy sensu i głębszej, i nadrzędnej - warstwy wyrażanej symbolicznie i nie dającej się redukować do bycia funkcją ideologii, ale zdolnej jej treść według swej miary kształtować, łącznie z wpływem na formę utworu. Brak,

poza nielicznymi wyjątkami, prób takiego podejścia do *Dziadów* drezdeńskich, które przez symbole docierałoby do głębokiej warstwy archetypowej dramatu, zgodnie z hermeneutycznym, antropologicznym czy fenomenologicznym nastawieniem. Do wyjątkowych w tym zakresie, a więc niejako pionierskich działań, zaliczyć należy prace kilku autorów. W dalszej kolejności przedstawię je w dużym skrócie.

Maria Janion w wydanej w 1975 r. *Gorączce romantycznej* eksponuje „Symboliczność romantyzmu (która) stanowiła przejaw i dowód jego całościowego widzenia rzeczywistości”[2]. Opierało się to na przekonaniu, że „zarówno natura, jak i historia są twórczyniami symbolicznych tekstów do odczytania”, zaś dotarcie do nich może odbyć się tylko „drogą hermetycznego zabiegu: odsłonięcia tego, co ukryte”.
W podobny sposób postępuje badaczka, ukazując „uniwersalną” wymowę tekstów romantycznych i, co dla nas bardzo ważne, zatrzymuje się dłużej nad obecnymi w *Dziadach* motywami zakopanego ziarna oraz wulkanu stwierdzając, iż kojarzy je ze sobą idea „wielkiej przemiany”[3].

Ta sama autorka wespół z Marią Żmigrodzką napisały książkę *Romantyzm i historia* (wyd. 1978). Dążenia romantyków polskich ukazane są w niej jako „marzenie o Wielkiej Przemianie”, co jest wyrazem ich myślenia w kategoriach mitu z akcentem na „tajemnicę odrodzenia”. W rozdziale *Mit i historia* badaczki wskazują na to, że zabieg „uświęcenia dziejów” był przejętym z tradycyjnie religijnego waloryzowania czasu sposobem na „opór wobec historii” poprzez nadanie jej sensu „cyklów upadku i odrodzenia”.[4]

W tej samej książce oraz w kolejnej autorstwa Marii Janion pt. *Czas formy otwartej* (wyd. 1984) poruszona jest sprawa popularności w romantyzmie religijnej symboliki ceremoniałów inicjacyjnych; przejęta przez spiski patriotyczne ma swe odbicie w wielkiej literaturze, zwłaszcza w III części *Dziadów*, gdzie staje się formułą odrodzeńczej przemiany bohatera. Ważnym stwierdzeniem jest, iż „przeobrażenie” to jako „m e t a m o r f o z a” stanowi „jeden z podstawowych tematów romantyzmu europejskiego” a w „polskim nabiera szczególnego znaczenia. Przeobrażenie staje się w ogóle podstawową figurą symboliczną romantyzmu polskiego, a i całej literatury polskiej”[5] (podkr. W.G.). Te jakże ważne dla naszej pracy stwierdzenia stanowić będą dla nas drogowskazy poczynań interpretacyjnych w sensie ogólnym. Tezy postawione przez autorki odnoszą się do romantyzmu jako

całości, ich prawomocność jeśli chodzi o *Dziady* została jedynie zasygnalizowana nielicznymi przykładami. Moim zadaniem będzie odnieść się do nich (między innymi) w toku wnikliwej analizy samego dramatu.

Podobny styl myślenia prezentuje monografia pióra Aliny Witkowskiej *Mickiewicz. Słowo i czyn* (wyd. 1986), gdzie autorka pisze m.in., iż w *Dziadach* drezdeńskich realizuje się „wspaniale optymistyczny mechanizm mitu religijnego”[6].

Przejdę teraz do reprezentanta innej „szkoły” badawczej, choć niezupełnie, gdyż autor także tropi w twórczości Mickiewicza obecność obrazów i znaków, które stanowią „dorobek całej kultury”, lecz są przynależne, jako pewien określony zestaw, do hermetyki i kabały. Zdzisław Kępiński - bo o nim tu mowa - jest autorem książki *Mickiewicz hermetyczny* (wyd. 1980), której pięć rozdziałów poświęca temu, by pokazać, jak symbolika alchemiczna obrazująca głównie mistyczny proces śmierci i odrodzenia materii wprowadzona jest w obręb III części *Dziadów*. Bowiem „pojęcia te wywarły wielki wpływ na romantyzm (...) Mickiewicz znał nie tylko przejawy, ale i zasady tego kierunku (chodzi
o teozofię hermetyczną podjętą przez masonerię, de Maistre’a i Saint-Martina - przyp. W. G.) (...) jeszcze przez swoim zwrotem ku zaintereso-waniom problematyką teozoficzną, albowiem już w III części *Dziadów*, wykazywał głęboką znajomość elementów doktryny Paracelsusa...”[7]. Kępiński stale podkreśla kulturową uniwersalność znaków, jakimi posłużył się autor. Bowiem drogę, którą naznaczył poeta Konradowi i Polsce „odbywali” wcześniej:

„Bogowie starożytnej Mezopotamii i Egiptu, ci z nich, którzy chcieli być wskrzesicielami - zbawicielami natury, zamierającej i odradzającej się cyklicznie. To schemat, który - w języku już nie teologicznym, tylko kosmologicznym - powtarzać będzie w czasach nowszych alchemiczna mistyka natury, a za nią masoneria i wszystkie pokrewne jej organizacje wyznające teorię palingenezy. Szeroko była ona znana w dobie romantyzmu”[8].

Jeszcze inny rodzaj analizy stosuje względem twórczości wielkiego poety jak i niego samego jako osoby Jean-Charles Gille-Maisani. W książce *Adam Mickiewicz, człowiek* wskazuje na istnienie w utworach autora *Dziadów* uniwersalnej symboliki obrazującej zachodzące u niego wewnątrzpsychiczne procesy. Idąc za poglądami Carla Gustawa Junga Maisani pisze:

„Obrazy te formalnie są jednakowe u wszystkich ludzi («archetypowe»), lecz każdy człowiek nadaje im piętno swojej osobowości i doświadczeń życiowych. Zobaczymy, że *Dziadów* cz. III stanowi jedno z najdoskonalszych i najpełniejszych przedstawień procesu indywiduacji: zamknięcie Gustawa w więziennej celi, walka z szatanem, pomoc przyniesiona przez modlitwę Ewy i Księdza Piotra, nowe imiona (Konrad, 44)”[9].

Byłyby to znaki dokonujących się w osobie twórcy „narodzin pełnego człowieka (Jaźni)”. Obrazy tworzone przez poetę zgodne są z uniwersalnie oznaczającymi wewnętrzną przemianę (inicjację) motywami „nocnej przeprawy” i „powtórnych narodzin”. Uczony mówi o „istnieniu zadziwiającej spójności między obrazami indywiduacji zawartymi w dziełach wyobraźni poety i etapami dojrzewania jego osobowości”[10]. Stwierdza też, że „motyw śmierci i powtórnych narodzin jest i pozostanie głównym motywem zarówno w psychice jak i w twórczości «poety przeobrażeń»” (podkr.W. G.)[11].

W dalszej części krótko przedstawię nowsze publikacje, które zachowują podobny styl spojrzenia na twórczość Mickiewicza. Michał Masłowski jest autorem artykułu *Kto jest bohaterem „Dziadów”?* (wyd. 1991), gdzie kładzie szczególny nacisk na tezę, iż:

„jedność *Dziadów* opierałaby się na obrazie dwustopniowej inicjacji heroicznej głównej postaci mającej dostąpić aż etapu «bożoczłowie-czeństwa»”; zarazem podkreśla: „inicjacja zawarta w *Dziadach* dotyczy wzięcia zbiorowej odpowiedzialności za historię. (...) Główną akcją *Dziadów* jest więc inicjacja profetyczna zwrócona do czytelnika widza. (...) Bohaterem tego rytuału jesteśmy «my», publiczność; szerzej: my - społeczeństwo i naród; jeszcze szerzej my - ludzkość w marszu do eschatologicznej jedności. (...) Wspólnota ludzi dobrej woli realizujących-wcielających metafizyczne idee w tkankę historii i ziemskich społeczeństw.

Rytuał - podstawowa akcja utworu - prowadziłby nas do takiego właśnie zaangażowania, do odczucia zbiorowej więzi i zdobycia autonomii duchowej, pozwalającej na realizację tych eschatologicznych celów...”[12].

Jakby na przedłużeniu tych wywodów sytuuje się książka Agnieszki Ziołowicz *Misteria polskie. Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i*

młodopolskim (wyd. 1996). Badaczka zapowiada, iż jej zamiarem jest „syntetyczne ujęcie zjawiska misteryjności” w wybranych dramatach. W rozdziale traktującym o III części *Dziadów* przeczytać możemy, że „Obraz całości wszechświata i wtajemniczenia bohatera w sens całości (a więc inicjacja - dop. W. G.) to komponenty rzeczywistości przedstawionej III części *Dziadów*, które tkwią u podstaw jej misteryjności”[13]. Jednocześnie inicjacja „może być także udziałem czytelnika” (podkr. W.G.). Specyficzną dla misterium sprawą, jako rytuału skierowującego ku „całości wszechświata”, jest wpływ objawienia na uczestnika, zarówno bohatera jak i odbiorcę: „Inicjacja rozprasza wątpliwości (...) Akt wtajemniczenia w faktyczny sens historii jest zarazem momentem samopoznania i konsolidacji jego osoby”[14].

Również Włodzimierz Szturc widzi w omawianym dziele misterium wtajemniczenia. W swym artykule *Dziadów Adama Mickiewicza część trzecia - misterium wskrzeszenia nadziei* (wyd. 1986) dowodzi, że podstawowym symbolem dramatu „wyznaczającym plan treści i plan interpretacji jest (...) symbol ziarna”. Romantycy - jak się dowiadujemy - widzieli w nim wyraz „wpisanej w byt konieczności odrodzenia (...) Myśl taka pojawiła się po raz pierwszy w pismach Schellinga
z 1804 r”[15]. Badacz wysuwa hipotezę, iż wymienieni przez niego bohaterowie dramatu stanowią dwie grupy: wtajemniczających (jako odpowiednicy Kory z mitu eleuzyńskiego) i wtajemniczanych (odpowiednicy Demeter)[16]. Ciekawy wywód Szturca, zwłaszcza jeśli chodzi o zestawienie *Dziadów* z misteriami eleuzyńskimi, jest niepełny o tyle, że powierza niejako sens dramatu, że tak powiem „nośności” tylko jednego symbolu a mianowicie ziarna, pomijając inne niezwykłe ważne w tym zakresie.

Skoro już jesteśmy przy problematyce wyznaczania sensu dzieła poprzez czytanie go w kategoriach jednoczącego symbolu czy rytuału (była mowa o misterium wtajemniczenia) przywołam w tymi miejscu kolejny artykuł. *Jedność strukturalna „Dziadów” części III* pióra Geralda E. Darringa (wyd. 1972, w tłum. 1991), to odnalezienie naczelnej zasady jednoczącej „fragmentaryczną” sztukę w rytuale. Jest nim katolicki obrzęd spowiedzi jako „sakrament przebaczenia” a zarazem „ryt powtórnych narodzin”. I znów zarówno bohaterowie, jak i części dzieła, podzieleni są na dwie grupy pozostające we wzajemnym kontraście, w znaczącej opozycji. Są to ci,

którzy, podlegają zbawczemu działaniu spowiedzi, co wiedzie ich ku „przebaczeniu i odrodzeniu” oraz ci, którzy odrzucając spowiedź (*non - confession*) podlegają „skazaniu i śmierci”[17].

Na tym kończę przegląd literatury przedmiotu. Zdaje sobie sprawę, że nie wyczerpuje ona zasobu źródeł wiedzy naukowej mającej związek z moim tematem. Do prezentacji wybrałem prace stosunkowo nowe i, jak mi się wydaje, wpisujące się wspólnie w krąg tej opcji badań tekstów symbolicznych, która reprezentuje coraz bardziej zaznaczający się w literaturoznawstwie i wykazujący poznawczą płodność nurt humanistyki. W nim też chciałbym umieścić moje własne dociekania. Jego dość pobieżnemu przedstawieniu poświęcę następny rozdział.

Przypisy

[1] Sporo uwag ogólnych na temat stosunku dzieła literackiego do ideologii znaleźć możemy w książce H. Markiewicza *Wymiary dzieła literackiego*. Kraków 1984. W rozdziale *Dzieło literackie a ideologia* autor pisze: „Przeważnie jednak ideologia jest jakby rozpuszczona w poszczególnych wytworach znakowych (...) ten stan rzeczy można najtrafniej przedstawić przy pomocy metafory: teksty owe są jak gdyby roztworami o różnym stopniu nasycenia ideologicznego. Zmienia się on dla literatury jako całości w różnych jej epokach, zmienny jest w różnych jej gatunkach i oczywiście w poszczególnych dziełach”. Tamże, s. 191-192.

Patrz także R. Wellek, A. Warren, *Literatura i świat idei,* (w:) Tychże, *Teoria literatury*. Warszawa 1976, s. 141-160.

[2] M. Janion, *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 11.

[3] Zob. tamże, s. 268.

[4] Zob. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978, s. 5-36.

[5] Zob. M. Janion, *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*. Warszawa 1984, s. 183-184, 203-206.

[6] A. Witkowska, Mickiewicz. *Słowo i czyn*. Warszawa 1986, s. 139.

[7] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa 1980, s. 12.

[8] Tamże, s. 251.

[9] Jean-Charles Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz, człowiek*. Warszawa 1987, s. 92.

[10] Zob. tamże, s. 92.

[11] Tamże, s. 109.

[12] M. Masłowski, *Kto jest bohaterem „Dziadów”*. „Ruch Literacki” 1991, z. 3, s. 141-152.

[13] A. Ziołowicz, *Misteria polskie. Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*. Kraków 1996, s. 46.

[14] Tamże, s. 151.

[15] W. Szturc, *„Dziadów” Adama Mickiewicza część trzecia - misterium wskrzeszenia nadziei*. „Przegląd Humanistyczny” 1986, nr l', s. 83-84.

[16] Zob. tamże, s. 86-89.

[17] Zob. G.E. Darring, *Jedność strukturalna „Dziadów” części III,* (w:) *Dramat i teatr religijny w Polsce,* red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 207-215.

ROZDZIAŁ II

OPIS PODSTAWOWYCH POJĘĆ I PROBLEMATYKA METODOLOGICZNA

Badanie obecności wybranej tu idei w dziele literackim jest zadaniem, które nie może obejść się bez wstępnych i kierunkujących działanie ustaleń terminologicznych i metodologicznych. Mamy bowiem do czynienia z tak postawionym problemem, że konieczne jest sięgnięcie do odpowiednich środków i narzędzi, które pomogą sprostać zadaniu opisu utworu dramatycznego w wymaganym zakresie. Postaram się przybliżyć znaczenie zastosowanego w tej pracy pojęcia
i d e i, które wyłaniać się będzie w miarę omawiania wybranych koncepcji teoretycznych.

Pomijam przegląd znaczeń terminu, które przynależą do dziedziny filozofii; ich omówienie nie należy tu do mojego obowiązku. Natomiast zobligowany jestem do przyjrzenia się temu pojęciu od strony współczesnego religioznawstwa, a konkretnie założeń badawczych autora *Historii wierzeń i idei religijnych* Mircea Eliadego.

Otóż wybitny rumuński fenomenolog religii wyrażał „przekonanie o istnieniu podstawowych, ponadczasowych struktur religijnych
(a r c h e t y p ó w), manifestujących się w postaci hierofanii, symboliki, mitów i rytuałów, poprzez które człowiek kontaktuje się z *sacrum*”[1]. Ważne jest dla nas, badających dzieło sztuki literackiej, że te manifestacje Eliade dostrzegał również w wytworach artystów, których nazywał „nie podejrzewanymi nosicielami mitologii”[2]. Dlatego, pisze:

„Bywają sytuacje, kiedy tylko religioznawca może odsłonić ukryte znaczenie jakiegoś dawnego lub współczesnego dzieła artystycznego”.[3] Trochę dalej dodaje: „jest rzeczą powszechnie znaną, że wielu literaturoznawców, zwłaszcza w Stanach

Zjednoczonych, bez wahania w swojej hermeneutyce wykorzystuje odkrycia religioznawstwa. Wystarczy tu wspomnieć o częstych zastosowaniach teorii mitu i rytuału oraz schematu inicjacyjnego do interpretacji współczesnej powieści i poezji”[4].

Powyższe cytaty zachęcają nas tym bardziej, by powrócić do sprawy i d e i. Metoda fenomenologiczna autora *Szamanizmu* zakłada określoną ontologię „w postaci istnienia transhistorycznych struktur religijnych i archetypów”[5]. Należy dodać, że:

„O ile dla Junga archetypy są produktami podświadomości kolektywnej, o tyle Eliade chce używać tego terminu w sensie zbliżonym do i d e i (podkr. W. G.) Platona i św. Augustyna na określenie stałego elementu różnych mitów i opowiadań. Człowiek zachowuje w swej podświadomości rodzaj wzorcowych modeli (paradygmatów), objawianych przez mit i reaktualizowanych potem poprzez czynności rytualne jako naśladowanie zachowań archetypicznych”[6].

„Idea”, „archetyp”, „wzorcowy model” to pojęcia, które stosowane są w eliadyzmie zamiennie, sam uczony zaś wyeksponował pierwszy termin w tytule swego monumentalnego dzieła *Historia wierzeń i idei religijnych*. W mojej pracy korzystam z rozpraw wybitnego religioznawcy przy czym stosuję się do proponowanego przez niego znaczenia i d e i.

Nie sposób nie wspomnieć przy okazji o pojęciu *sacrum*, które jest podstawowe dla fenomenologii religii. „*Sacrum* absolutne to istotnie rzeczywistość nie do pojęcia. *Sacrum* przyjmujące na siebie granice, przejawiające się w symbolach i mitach, to *sacrum*, które w owych granicach można opisać, traktując symbole i mity jako wyraz fenomenalny”[7]. Badając związki pomiędzy różnymi mitami, rytuałami, symbolami fenomenolog religii „ujawnia sieci asocjacji i znaczeń”, które wykazują przynależność do „określonej archetypicznej struktury”.[8] Następuje „odkrycie s t r u k t u r y, j a k ą r z e c z y-
w i s t o ś c i n a d a j e *sacrum* (podkr. W. G.). Poznanie tej struktury jest zarazem granicą możliwości poznania samego *sacrum*.[9] Toteż chcąc zinterpretować znaczenie s y m b o l u należy to robić w kontekście „szerszej współtworzącej go struktury”.” Struktura ta byłaby sakralną strukturą pierwotną - a r c h e t y p e m” [10] (podkr. W.G.).

Eliade podkreśla, że chodzi w tym wszystkim o nadanie rzeczywistości tak

kształtu jak i sensu, właśnie poprzez ujawnienie „transcendentnego wzoru”:

«...ontyczne ustanowienie świata jest zarazem jakościowym jego zróżnicowaniem, nadaniem mu wzoru orientacji, przekształceniem w kosmos. W przestrzeni - poprzez ustanowienie środka, *a x i s m u n d i*,
w czasie - poprzez ustanowienie archetypu, wzoru czynności ludzkich. (...) Istnienie pojawia się dopiero wtedy, gdy coś jest w jakiś sposób. Sakralność - zdaniem Eliadego - odsłania najgłębsze modalności bytu. Odkrycie zróżnicowania zaś jest zarazem odkryciem zasady jednoczącej, a więc ładu.

Archetypowy charakter *sacrum* oznacza także, że uniwersum aksjotyczne, określające porządek świata, jest niezmienne, trwałe i wieczne. Stąd postulat powrotu do czasu pełni, odkrywania znaczeń - albowiem świat sensu istnieje w sposób bezupływowy (...)

Idea odnowy świata jako odtworzenia sensownego prawzoru jest zawarta w koncepcji archetypu i teorii świętego Rogera Caillois (...) Ten scenariusz - u Caillois dotyczący, jak się zdaje, jedynie porządku społecznego - Eliade rozszerza na obszar wszelkiego sensownego uporządkowania rzeczywistości. Sakralne źródła kosmicznego ładu ulegają zapomnieniu i to właśnie staje się przyczyną coraz powszechniej odczuwalnego kryzysu kultury. Trzeba więc (i jest to postulat stosujący się zwłaszcza do badaczy tekstów symbolicznych - dop. W. G.) wydobyć z niepamięci wzory świat ten ustanawiające - archetypy (idee, - dop. W. G.)».[11]

Kontakt z *sacrum* zatem to dotarcie poprzez symbole do nadających ład i sens **wzorców - idei - archetypów**, co jest zdaniem Eliadego niezmiernie ważnym zadaniem dla współczesnego człowieka i sposobem „przeciwstawiania się miażdżącym duchową wolność ideologiom materii”.[12] Kryzys współczesnego człowieka poddanego dramatowi historycznego procesu może być zażegnany dzięki - jak wskazuje uczony - „możliwości trwania przez zanurzenie się w powszechności symboliki sakralnej odsłaniającej istotę rzeczy i zjawisk, prowadzącej do duchowej wolności”.[13]

W ten sposób, wychodząc od prób wyjaśnienia znaczenia terminu „idea” pojawiającego się w tej pracy, krótko zapoznaliśmy się z założeniami fenomenologicznego kierunku badania symboli i mitów, by dotrzeć do postulatów, które charakteryzują nie tylko eliadyzm, są również domeną hermeneutyki.

Pogląd o istnieniu uniwersalnych wzorców-archetypów obja-wiających się poprzez symbole również w dziedzinie sztuki i, co nas tu głównie interesuje, w literaturze, zdobył swoich zwolenników w obrębie krytyki literackiej. Pojawiły się teorie i szkoły badań nad literaturą, które dążą do wykrycia różnie rozumianych powszechnych idei zawartych w tekstach. Zanim powiem o nich, chciałbym nadmienić, że wielki wpływ na ich powstanie oprócz etnologii i religiozanwstwa miał rozwój dziedziny psychoanalizy a zwłaszcza badania Carla G. Junga. Jego teoria archetypów i nieświadomości zbiorowej to drugi zespół inspiracji dla badaczy literatury, o których chcę tu mówić.

Nieświadomość zbiorowa, zwana też bezosobową i powszechną, jest zdaniem Junga wspólna wszystkim ludziom; choć wyraża się przez świadomość osobową, należy do całej ludzkości. Archetypy są czynnikami tworzącymi zbiorową nieświadomość. W ramach samego jungizmu bywają różnie określane: jako uniwersalne dyspozycje umysłu do tworzenia ciągle tych samych i podobnych mitycznych idei; skarbiec zbiorowych idei; typowe formy zachowania, które po uświadomieniu ich sobie przedstawiają się jako idee i obrazy, itd.[14] Antonio Moreno stwierdza, że:

„wartość odkrycia Junga polega głównie na ujawnieniu w człowieku współczesnym archaicznych elementów i prymitywnych idei. Wydaje się, że nieświadomość wykazuje naturalną tendencję do nieustannego wytwarzania ciągle tych samych pierwotnych idei i obrazów, czyli archetypów”.[15]

Teoria nieświadomości zbiorowej rzutuje na koncepcję sztuki. Sam Jung mówi o „twórczości wizjonerskiej”, która wyraża przeżycia ze sfery nieświadomości zbiorowej. Artysta wizjonerski traktowany jest jako wieszcz.[16] Spełnia on przez swe dzieło ogromną rolę w społeczeństwie, a jego „sztuka stanowi proces samoregulacji duchowej w życiu narodów i epok”.[17] Natrafiamy tu znów na motyw obecny u Eliadego, że kontakt z archetypami (sztuka ma temu służyć) spełnia ogromną rolę w terapii społeczeństw i jednostek (w niniejszej pracy będziemy mówić o takiej roli III części *Dziadów*):

„Ten, kto mówi praobrazami - pisze Jung - mówi jakby tysiącem głosów, przejmuje i porywa, a zarazem to, co opisuje, przenosi z dziedziny jednorazowości i przemijalności w sferę wiecznego bytu, los osobisty podnosi do rangi losu ludzkości,

a przez to wyzwala w nas wszystkie owe pomocne siły, które zawsze pozwalały ludzkości uratować się przed każdym niebezpieczeństwem i przetrwać nawet najdłuższe noce.

Taka jest tajemnica oddziaływania sztuki. Proces twórczy polega na nieświadomym ożywieniu archetypu, na rozwinięciu i wykształceniu go w pełne dzieło. Nadanie kształtu praobrazowi oznacza w pewnym sensie «przełożenie» go na język współczesności, dzięki czemu niejako każdy może uzyskać dostęp do najgłębszych źródeł życia, które w przeciwnym razie pozostałyby przed nim zakryte. Na tym polega społeczne znaczenie sztuki: nieustannie wychowuje ona ducha epoki, albowiem wprowadza do niej te postaci, których jej najbardziej brakuje".[18]

Pomysły Junga na polu krytyki literackiej kontynuuje orientacja, którą określa się jako „archetypiczną" czy „mitograficzną", Northorp Frye, czołowy amerykański przedstawiciel tego nurtu, szeroko operuje archetypami (zastrzegając, że hipoteza nieświadomości zbiorowej nie jest niezbędna). One to są wzorcami znaczeniowymi, które w ograniczonej liczbie występują w mitach, rytuałach i podaniach ludowych, stanowią też istotę poezji, podstawę wyobraźni poetyckiej. Cała różnorodność literatury da się zinterpretować jako komplikacja i przekształcenie niewielkiej liczby archetypów. Poszukiwanie ich jest „antropologią literacką", badacz winien być „antropologiem literatury".[19]

Frye nakreśla cztery fazy w życiu natury w korelacji z określonymi mitami oraz archetypami obrazów i gatunków.

1. Świt, wiosna, narodziny - to mity o narodzinach bohatera, ożywianiu i zmartwychwstaniu; o stworzeniu, pokonaniu mocy ciemności, zimy i śmierci. Archetyp poezji dytyrambicznej i rapsodycznej, romansu.
2. Zenit, lato małżeństwo i triumf - to mity apoteozy, świętych zaślubin, dostania się do raju. Archetyp komedii, sielanki, idylli, romansu.
3. Zachód słońca, jesień śmierć. Mity o upadku, o umierającym Bogu, o gwałtem zadanej śmierci, ofierze, izolacji bohatera. Archetyp tragedii i elegii.
4. Faza ciemności, zimy, rozkładu beznadziejności. Mit triumfu ciemnych potęg, potopu i powrotu chaosu, śmierci bohatera i bogów. Archetyp satyry.[20]

Inny amerykański teoretyk literatury Leslie Aron Fiedler prezentuje założenia

teoretyczne, które także wywodzą się z koncepcji Junga. Pisze on, iż: „Jedną z głównych funkcji poety jest określenie i stworzenie osobowości w sensie głębszym, niż może to kiedykolwiek osiągnąć ktoś, kto nie jest artystą (...) bystry krytyk musi poruszać się miedzy życiem a utworem”.[21] Na utwór literacki składają się dwa czynniki A r c h e t y p i S y g n a t u r a. Pierwszy z nich to:

„każdy odwieczny wzorzec reakcji na ludzka kondycję w jej najbardziej niezmiennych aspektach, jak śmierć, miłość, rodzina, stosunek do Nieznanego, itp., bez względu na to, czy owe wzorce zaliczamy do Jungowskiego świata Nieświadomości Zbiorowej, czy do Platońskiego świata Idei (...) należą do Społeczności w jej najgłębszych i podświadomościowych poziomach recepcji świata”.[22]

Sygnatura natomiast to „środki wyrazu”. Archetyp wyraża się poprzez sygnaturę czyli „funkcjonujące w przestrzeni znaków kultury” symbole i metafory.[23] Fiedler poucza, iż:

„krytyk poszukujący Archetypów musi zająć się antropologią i psychologią głębi (...) to pozwoli na znajdowanie powiązań pomiędzy osobą poety a utworem, między tym, co przeżyte, a tym co utworzone, między Sygnaturą a Archetypem”.[24]

W następnej kolejności rozejrzę się po terenie rodzimych badań literaturoznawczych, by poszukać tu podobnych tendencji. Erazm Kuźma w artykule *Kategoria mitu w badaniach literackich* (wyd. 1986) pośród wielu stosowanych znaczeń słowa „mit” wyróżnia także pojmowanie go jako „genezy”. Wiąże się to:

„z psychologią głębi i Jungowską koncepcją archetypu; wersja Frye’owska wprowadza daleko idące zmiany przy podobieństwie metody. I on przecież głosi, że cała literatura jest komplikacją kilku podstawowych formuł pojawiających się w kulturze prymitywnej, i on zamierza wywieść literaturę z jednego centrum. Odżywa przy tym stara, romantyczna tęsknota do jedności i początku, do pramitu (...) W polskich pracach występuje raczej Jungowska niż Frye’owska koncepcja mitu. Tak więc Jan Prokop objaśnia twórczość Micińskiego archetypem Wielkiej Matki, a Jerzy Cieślikowski w Nad Niemnem Elizy Orzeszkowej (...) ujawnia «strukturę pozaczasowych symboli będących własnością ogólnoludzką, a znajdujących się w nieświadomości kolektywnej»”.[25]

Ze swej strony dodam, że podobną opcję zauważa się w rozprawie Leszka Zwierzyńskiego *Raj ziemski. Mickiewicz i Bosch* (wyd. 1992). Autor interpretuje *Pana Tadeusza* jako poetycką wizję archetypu Środka Świata, miejsca łączności między Ziemią a Niebem czyli Raju:

„*Pan Tadeusz* - pisze - jest swoistą realizacją wizji raju na ziemi. Bliskie takiemu odczytaniu są niektóre sformułowania w pracach np. Przybosia, Miłosza, Przybylskiego czy Zgorzelskiego (...) cała struktura artystyczna (poematu) zmierza ku zobrazowaniu ziemi jako raju (...) Widoczne jest to w odmalowaniu najdrobniejszych nawet przedmiotów, a także w strukturze przestrzeni Soplicowa, w wizji natury na jej trzech poziomach istnienia, w rytuale ześrodkowującym całość soplicowskiego życia, wreszcie w obrazach epifaniach Zosi, gdzie sakralność przejawia się w najczystszy sposób. Trzy najważniejsze struktury, na których został oparty cały poemat. Główna wyznacza dzieje Soplicowa - archetypu świata jako dobrego Bytu”.[26]

Zwraca uwagę wnikliwa analiza obrazu Zosi karmiącej ptactwo. „Epifania Zosi” to objawienie „źródła życia i obfitości”, „boskiej życiodajności” zakorzenionej w płodności kobiecej natury. „Zosia okazuje się duszą świata, czyli Ewą kosmiczną (...) Obraz Zosi jako centrum i osi kosmosu powraca jeszcze w księdze XII, gdzie rządzi ona wszystkim *„jak anioł nocnych gwiazd obrotem”*.[27]

Walory takiego sposobu odczytania tekstu badacz przedstawia następująco:

„próba odnalezienia źródła życia w *Panu Tadeuszu* (i wynikająca z niej interpretacja wizerunku Zosi) uświadamia niezwykłą pojemność jego obrazów. Oddając nadzwyczaj wyraziście realność świata soplicowskiego, zawierają one również «ziarno transcendencji». W miarę kontemplowania obrazów poematu (szczególnie przy wielokrotnej lekturze) «rozrasta się» ono, tworząc stopniowo transcendentalną «warstwę» rzeczywistości. Nie niszczy to realności bytów, sprawia tylko, że istnieją równocześnie w dwóch wymiarach: materialnym i duchowym. Uwzględnienie owej «warstwy» (będącej obiektywnym składnikiem eposu) umożliwia odkrywanie nowych sensów, niedostępnych przy realistycznym odczytaniu tekstu”.[28]

Ciekawie przedstawiają się rozprawy, w których nasi badacze analizując całe kompleksy utworów danej epoki ukazują wspólne im mityczne struktury i idee, przy czym misterium ofiary, śmierci i odrodzenia-zmartwychwstania wysuwa się na czoło

jako element dla omawianych dzieł szczególnie mitotwórczy. Maria Cieśla w książce *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego* (wyd. 1979) konkluduje na sam koniec „iż czołowe idee romantyzmu związane są ściśle z mitem"; można „wręcz nazwać myśl epoki romantyzmu - mityczną".[29]

Zofia Trojanowiczowa, autorka *Sybiru romantyków* (wyd. 1993), wskazuje jak w XIX-wiecznej świadomości Polaków funkcjonował „mit Sybiru", który czynił z miejsca zsyłek kraj męczeństwa, co „potwierdzał zapowiedź przyszłego zmartwychwstania narodu".[30]

Popularny dramat legionowy z lat dwudziestych naszego wieku stał się dla Dobrochny Ratajczak zbiorem tekstów, w którym badaczka odnajduje obecność mitycznych struktur, motywów, tematów. W rozdziale *Polska Wielkanoc*, należącym do studium *Święte legiony* ... (wyd. 1990), czytamy:

„Oto niewola staje się wolnością, zniszczenie - źródłem odrodzenia, grób - kolebką życia, śmierć - zmartwychwstaniem (...) Prawdziwe choć ukryte znaczenie polskiej wojny 1914 - 1918 i 1920 rysuje się dzięki jej odniesieniu do sfery sacrum. Wojna jest bowiem «losem Bożym», czynnikiem koniecznym dla wyzwolenia-zmartwychwstania (...)".[31]

Misterium śmierci i zmartwychwstania - ów „mit podstawy", „mit mitów" zgodnie z tym, co wykazał w swej rozprawie *Idea nieśmiertelnej wspólnoty* ... D.C. Maleszyński - jest „g ł ó w n ą z a s a d ą strukturalno-obrazową staropolskiej topiki politycznej." Rozprawa ta (wyd. 1991) ukazuje nam również, jak składające się wyróżnioną ideę mityczne motywy organizują fabułę i tworzą „sensy przesłania" naszego narodowego hymnu, pieśni *Jeszcze Polska nie umarła*.[32]

W zarysowanym dotąd obszarze kierunków badań literackich (i inspirujących je zasadniczo teorii Junga czy Eliadego) uzyskaliśmy równocześnie przegląd rozumienia pojęcia i d e i - a r c h e t y p u, które właśnie w przewijającym się tu, oczywiście nie zawsze identycznym, sensie pragnę stosować w mojej pracy. Wszystkie przykłady upewniają mnie ponadto, że wkraczam na mój grunt badawczy z narzędziami już dość dobrze wypróbowanymi przez literaturoznawców w kraju i za granicą.

Przedstawiony obraz byłby mocno niepełny, gdybym nie wspomniał o hermeneutyce. Termin **hermeneutyka** pochodzi od greckiego *hermeneutike*, co

oznacza sztukę wyjaśniania i interpretowania. Początkowo pod terminem tym rozumiano umiejętność właściwego interpretowania Biblii, później tak nazywano wyjaśnianie jakichkolwiek tekstów czy języka, obecnie to kategoria interdyscyplinarna - mówi się o niej w rozmaitych naukach humanistycznych.[33]

Uważam, że założenia filozoficzne hermeneutyki sformułowane przez francuskiego myśliciela protestanckiego Paula Ricoeura mogą być wielce inspirujące dla literaturoznawcy borykającego się z tekstem przesyconym symboliką, a tak jest w przypadku *Dziadów*, tym bardziej że dramatowi Mickiewicza krytyka przyznaje „status" misterium (pod czym niniejszą pracą się podpisuję), co oznacza, że odbiorca winien przyjąć wobec Tajemnicy tekstu specjalny rodzaj wewnętrznego zaangażowania. Ricoeur nie daje nam gotowych narzędzi do analizy i interpretacji tekstu, jednak wskazuje kierunek, cel i sens, jaki powinien przyświecać odbiorcy - hermeneucie. Katarzyna Rosner objaśnia nam:

„Chociaż bowiem pojęcie interpretacji tekstu pisanego stanowi obecnie kluczową kategorię jego refleksji, to przecież nie znajdujemy w pracach Ricoeura teorii interpretacji rozumianej jako pewien repertuar technik czy metod.[34] Filozof z całym naciskiem chce nam uzmysłowić, że „ostatecznym celem interpretacji jest rozumienie siebie w obliczu symbolu czy tekstu: «rozumienie świata znaków jest środkiem do rozumienia siebie»".[35]

W innym miejscu wyraża się następująco: «Ideą przewodnią tej fenomenologii hermeneutycznej jest przeświadczenie, że samorefleksja stanowi cel, interpretacja zaś środek do tego celu. Inaczej mówiąc nie istnieje bezpośrednia droga samozapoznania, lecz jedynie okrężna droga przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury».[36] Samorozumienie jest więc „zapośredniczone przez cudzy tekst".[37]

Czym jest w ten sposób osiągnięte samozapoznanie? Na tak poważne pytanie otrzymujemy jeszcze poważniejszą odpowiedź:

„samozapoznanie prowadzi nas od znaczenia do egzystencji, od refleksji do rozumianego po Heideggerowsku «bycia - w - świecie», a więc do uchwycenia pierwotnego i fundamentalnego dla człowieka sposobu bycia, który poprzedza wszelką refleksję".[38]

Podążając tropem wypowiedzi francuskiego myśliciela rozrzuconych w jego książkach dowiadujemy się, że - podobnie jak Eliade - postulowaną pełnię

człowieczeństwa widzi on w przywróceniu stanu odczuwania sakralnego wymiaru bytu:

„Wytwory kultury, nawet pozornie świeckie są hierofaniami, znakami sacrum (...) Hermeneutyka symboli (zawartych w tych wytworach - W. G.) poszukująca bycia jest nowoczesną odmianą wiary, «wyrazem nędzy nowoczesności i lekarstwem na tę nędzę». «Jestem przeświadczony - wyznaje Ricoeur - że byt może znów do mnie przemówić, oczywiście już nie pod przedkrytyczną postacią wiary bezpośredniej, ale jako coś powtórnie bezpośredniego, do czego odnosi mnie hermeneutyka. Ta powtórna naiwność ma być krytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii» - i jak dalej dopowiada, chodzi o «uzupełnienie naszej stechnicyzowanej egzystencji myśleniem o symbolach»".[39]

Wypróbowaną metodą interpretacyjną jest zdaniem filozofa fenomenologia religii uprawiana między innymi przez M. Eliadego. Zgodny z nią opis oznacza otwarcie wobec „bycia" - *sacrum* i zasłuchanie „w bycie", w *sacrum* prześwitujące w mowie symbolicznej, w wytworach kultury.[40] „Prześwit" jest dla Ricoeura chrześcijańskim Objawieniem, tym co się objawia nie tylko w mowie Starego Testamentu, lecz także na swój sposób:

«w słowie proroka lub myśliciela, poety współczesnego lub klasycznego czy archaicznego, te wielorakie przejawy bytu w Słowie przygotowują mnie do przyjęcia jedynego Słowa Chrystusa (...)».[41]

Chodzi więc nie tylko o symboliczne teksty religijne, ale również metaforyczno-symboliczny język poezji. «Obraz poetycki- mówi Ricoeur cytując Bachelarda - przenosi nas do źródła mówiącego bytu».[42] Metafory poetyckie zdaniem autora *Egzystencji i hermeneutyki* są trwale związane z symbolami, są im podporządkowane:

„jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytwarzało bezpośredni symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny".[43] „Symbol jest powiązany z kosmosem (...) zakorzenia się w trwałych układach życia, uczucia i wszechświata (...) Świętość natury objawia się przez to, że wyraża się symbolicznie".[44]

- to wątki znane już z dzieł Eliadego. Kolejny cytat, w którym zauważa się wpływ rumuńskiego etnologa, dobrze podsumowuje poruszone przez nas sprawy:

„Każdy symbol jest w końcu jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi

człowieka z sacrum - czytamy w *Egzystencji i hermeneutyce* - (...) Zatem w końcu jako wskazówka ludzkiego położenia w łonie bytu, w którym człowiek porusza się i istnieje, symbol przemawia do nas. (...) Włączenie człowieka do całości, transcendentalnej całości, immanentnej całości wegetacji, zaniku i odrodzenia, jest w istocie dążeniem wszystkich symboli (...) Symbol naprawdę otwiera i odsłania dziedziny doświadczenia".[45]

Jest tak, dopowiada Ks. Stanisław Kowalczyk, że:

„Doświadczenie hermeneutyczne obejmuje różne typy doświadczenia ludzkiego: aksjologiczne, emocjonalne, historyczne, społeczne, językowe itp. (...) Podstawą hermeneutyki jest «mówię», ale taka aktywność człowieka wpleciona jest w całość ludzkiego bytu: myślę, dążę, chcę, istnieję".[46]

Włączenie człowieka w „całość" jest możliwe dzięki trzem wymiarom symbolu - kosmicznemu, onjerycznemu i poetyckiemu:

„Symbolami stają się wiec przede wszystkim słońce, księżyc, wody, czyli rzeczywistość kosmiczna (...) w marzeniu sennym można uchwycić przejście od funkcji «kosmicznej» do funkcji «psychicznej» (...) odbierać przejawy sacrum z «kosmosu» i dostrzegać jego przejawy w «duszy» to jedno i to samo".[47]

Te funkcje symbolu należy powiązać na hermeneutycznym szlaku „stawania się sobą samym", gdyż:

„Są to bieguny tej samej ekspresyjności, Kosmos i Psyche; wyrażając świat wyrażam siebie; rozszyfrowując świętość świata zgłębiam własną świętość. Otóż ta podwójna «ekspresyjność», kosmiczna oraz psychiczna, znajduje uzupełnienie w trzeciej odmianie symboli, w wyobraźni poetyckiej".[48]

Przedstawiwszy szereg postulatów Paula Ricoeura, z których wiele jest z gruntu metafizycznych, chciałbym nadmienić o wyłuskanych z jego wypowiedzi wskazówkach metodologicznych, gdyż mam zamiar zastosować się do nich w mojej pracy. Radzi on, by badając znaczenie jakiegoś symbolu wejść w „świat symboli", w „kolisko mitów", bo:

„rozumieć to rozwijać wielorakie i nieprzebrane intencje każdego symbolu, odnajdywać intencjonalne analogie między mitami i rytami, przemierzać te wszystkie poziomy doświadczenia i przedstawienia, które symbol jednoczy.

Ten typ rozumienia jest bardzo dobrze zilustrowany w dziele Eliadego, które

stara się każdy symbol umieścić w pewnej całości tego samego co on rodzaju, lecz bardziej niż on rozległej, tworzącej ponadto system w płaszczyźnie, do której on należy (...) Trzeba nawiązać stosunek żywy a równocześnie krytyczny z prawdziwą wartością każdego symbolu...".[49]

Katarzyna Rosner stwierdza, że w tej hermeneutyce:

„interpretacja stanowi dialektyczną jedność wyjaśnienia i rozumienia (...) Ricoeur charakteryzuje rozumienie i wyjaśnienie jego dwie fazy jednego procesu interpretacyjnego, stanowiącego ruch od rozumienia wstępnego i naiwnego do wyjaśnienia, a następnie od wyjaśnienia do nowej kontrolowanej przez nie fazy rozumienia. (...) Procedury wyjaśniające tekst, to w ujęciu Ricoeura, przede wszystkim analiza wewnętrzna tekstu w duchu strukturalnym, analiza tekstu w analogii do systemu językowego (...) jednakże czysto formalny, relacyjny charakter kategorii strukturalnych sprawia, że analiza strukturalna nie jest jeszcze interpretacją".[50]

Ostateczna interpretacja to ów fakt rozumienia, o którym wcześniej było sporo powiedziane, najkrócej mówiąc „hermeneutyka słuchania".[51] Wymienione obydwie niezbędne procedury w pięknym metaforycznym ujęciu tak charakteryzuje P. Ricoeur:

„Eksplikować to wyjaśniać strukturę, czyli wewnętrzne zależności, które tworzą statykę tekstu; interpretować to znaczy pójść drogą myśli otwartej przez tekst, wyruszyć do źródła tekstu".[52]

Wszystko o czym mówiliśmy w tym rozdziale, stanowiło próbę usytuowania się w określonym „modelu interpretacji", jednym z wielu, co zawsze jest rodzajem samookreślenia, decyzją natury, nie da się ukryć, światopoglądowej. Żaden wybór co do metody nie jest poza-światopoglądowy; przekonują nas o tym Teresa Walas i Erazm Kuźma w swych rozprawach na temat interpretacji literackiej.[53] Pierwszy autor wyróżnia i opisuje następujące modele interpretacji:

- S a k r a l n y, w którym:

  „wszystkie części składowe obsadzone są przez wartości niekwestionowane. Mówi Bóg (Najwyższy Autorytet), słowo-tekst ma postać natchnioną i zawiera w sobie Objawienie; interpretacja jest odsłanianiem Prawdy, a interpretator znajduje się pod okiem i opieką Autorytetu oraz w polu oddziaływania jego siły".[54]

– F o r m a l n y. W modelu tym zachowana zostaje opozycja tego, co

powierzchniowe, i tego, co głębokie, odłącza się ona wszakże od pojęcia sensu, w którego miejsce pojawia się kategoria struktury formalnej.[55]

– S e n s u a l n y. Stanowi wyraźną opozycję do modelu s y m b o l i -c z n e g o: „utwór nie jest po to by go interpretować, lecz by mile sobie po nim błądzić odkrywając sensy cząstkowe, których nic nie każe składać w jedno (...) znika sens jako coś, co utwór zawiera".[56]

  Kontakt z tekstem służy doświadczaniu przyjemności, rozkoszowaniu się nim. Jednak „pragnienie bez-znaczeniowości (...) na obszarze kultury można uznać za równoważnik «pędu ku śmierci»".[57]

– D y s e m i n a c y j n y. W wersji „łagodnej" opiera się na intertekstualizmie; uznaje jedynie „nieskończoność mylnych odczytań" (nie mylić z wieloznacznością w modelu symbolicznym); ma miejsce „swoiście pojęta wolność od sensu". W wersji radykalnej związany jest z filozofią postmodernistyczną i dekonstrukcjonizmem.[58] Charakteryzuje go:

  „agresja w stosunku do wartości tradycyjnych (...) znika sens, zamieniony w swobodną grę znaczących, znika utwór pojmowany jako całość, słychać jedynie chrzęst samoreprodukujących się tekstów (...) czytanie dekonstrukcyjne jest b y c i e m n i g d z i e, rozkosznym zawieszeniem bytowości, wyraźnie przeciwstawionym hermeneutycznemu u s t a n a - w i a n i u b y t u w akcie interpretacji".[59]

Te destruktywne tendencje mają szeroko idące konsekwencje:

„Agresywność w stosunku do powszechnie przyjmowanego systemu wartości ma swoje źródło nie tylko w chęci sprostowania nowoczesnej myśli naukowej. Pasja niszczenia i duch negacji, jakie władają tą krytyką, jej łatwo dostrzegalny, choć też niekiedy mylący nihilizm, który kojarzy się z popędem ku śmierci, mają - jak się wydaje - swój odpowiednik i swoje uzasadnienie emocjonalne w pragnieniu bycia nigdzie, wymknięciu się kategoriom, kulturze, człowieczeństwu". Ta „utopia nieoznaczności" jest skrajnym przeciwieństwem „utopii metafizycznej, której ośrodkiem były prawda i sens".[60]

- **S y m b o l i c z n y**. Można, lecz nie musi się go uznawać za zeświecczoną postać modelu s a k r a l n e g o. Korelatem pojęcia interpretacji będzie w tym modelu pojęcie s e n s u czy też,

h i p o t e z a c a ł o ś c i s e n s u. Sam akt interpretacji przedstawiany bywa metaforycznie za pomocą takich pojęć, jak „wysiłek”, „zmaganie się”, „docieranie do sensu”, „wydzieranie tajemnicy”. Mówi się o strategiach wczucia, pracy, walki i śledztwa.[61]

„Autor tekstu obdarzony jest autorytetem, a jego słowo budzi zaufanie, sztuce zaś przypisuje się rolę profetyczną lub traktuje się ją jako odmienny rodzaj poznania. W ten sposób pojmują interpretację wszelkie szkoły idealistyczne - od romantyzmu po hermeneutykę”.[62]

- A l e g o r y c z n y. Mamy w nim również do czynienia z „dwoistą modalnością wypowiedzi”, z tym, co dane bezpośrednio, i z tym, co ukryte. Znalezienie jednak powiązań między tymi dwiema możliwościami nie nastręcza większych trudności, rządzą bowiem nimi stałe reguły. Można mówić o szyfrze i deszyfracji, posługiwaniu się przez interpretatora „kluczem do rozumienia tekstu.[63]
- **H e r m e n e u t y c z n y** (wyeksponowany przez autora niniejszej pracy na sam koniec). Uznać go można za modyfikację
  s y m b o l i c z n e g o modelu interpretacji. Poniższe stwierdzenia będą dopełnieniem tego, co już w tym rozdziale powiedzieliśmy o hermeneutyce. W modelu tym zachowane jest pojęcie sensu, które:

„pozwala się opisać jedynie jako zdarzenie, zajście między wyzwaniem stawianym przez tekst i odzewem czytelnika - interpretatora”. Mówi się też o «ocaleniu sensu» o powołaniu do istnienia równocześnie sensu i podmiotu. „Pokonując oddalenie między sobą a tekstem, interpretator ma wcielić jego sens do rozumienia siebie: «rozumienie wyrażeń wieloznacznych lub symbolicznych jest momentem rozumienia s i e b i e, podejście s e m a n-
t y c z n e zwiąże się w ten sposób z podejściem r e f l e k s y j n y m»”[64] - pisze Ricoeur. Podmiot interpretując znaki, interpretuje siebie.

„W modelu hermenteutycznym może być usunięte zagrożenie antywartościami, jakie niosą ze sobą kategorie myślenia wywiedzione z «posiadania» a także «posługiwania się» (sensem), jak również największe niebezpieczeństwo: wyczerpania sensu, czyli śmierci utworu, rozumianej jako przekształcenie go w obiekt czysto muzealny. Akt interpretacji to przywracanie życia i mowy tekstowi («to nie tylko akt pojmowania dokonany dla rozumienia, ale także walka o życie symbolu, walka, by symbol przemówił, by pozwolić mu mówić» - Ricoeur), podmiotowi zaś - bytowości

szczególnego typu. Model więc hermeneutyczny wypełniony jest przez wartości egzystencjalno - ontologiczne”.[65]

Decyzja autora niniejszej pracy o wyborze **symboliczno- hermeneutycznego** modelu interpretacji, który posłuży odczytaniu III części *Dziadów*, wynika nie tylko z osobistych preferencji, ale również stąd, że ten typ odbioru i rozumienia dzieła wydaje się wyjątkowo przystający do literatury charakteryzowanej następująco:

„Dla duszy romantycznej wyobrażać to zarazem tworzyć i znać, to uczestniczyć z miłością w życiu wszechświata (...) Dzieło sztuki przestaje być tylko wiernym zwierciadłem określonego świata (...) Realistyczna kopia danych zmysłowych jest zdradą r z e c z y w i s t o ś c i duchowej: ta tkwi w metaforycznych odpowiedniościach wszechświata” (J. Starobiński).[66]

Podstawą romantycznego paradygmatu stała się:

„Wizja świata jednego, widzialnego i niewidzialnego, w którym przez to, co widzialne, prześwieca to, co niewidzialne, a między jednym a drugim przebiega impuls wiecznego porozumienia...” (M. Janion).[67]

„Wszyscy wielcy poeci romantyczni są mitotwórcami, symbolistami, a ich twórczość należy rozumieć jako prośbę stworzenia całościowej mitycznej interpretacji świata, do którego poeta posiada klucz” (R. Wellek).[68]

„Poezja - z racji swych wyobrażeniotwórczych funkcji nawiązujących do przedracjonalnych doświadczeń człowieka - była szczególnie predestyno-wana do odegrania głównej roli w zamierzonym przez romantyków dziele. Ona właśnie, za pośrednictwem uczucia, marzenia, olśnienia, docierała do utajonych, niewidzialnych, duchowych warstw rzeczywistości i objawiając je - nadawała realny kształt przyszłemu scaleniu świata” (M. Zielińska).[69]

„Prawie wszyscy z romantycznych poetów czytali Swedenborga i Boehmego, sięgali do Plotyna i zaczynali swe studia nad pismem bytu od roślin, idąc za *Signatura rerum* (...)zaczynano patrzeć na świat jak na rodzaj tekstu i myśleć o nim sposobem filologicznym, co miało dalekie konsekwencje (...) Jako czytelnik księgi świata człowiek staje się - powiedzą niemieccy romantycy - Mesjaszem natury, co chyba należy rozumieć tak, że «zbawia» ją od istnienia nic nie znaczącego. Sytuacja komunikacyjna nabiera w ten sposób wagi przeznaczenia - także i dlatego, że dopiero

«roztajemniczając» znaki człowiek stawał się do końca sobą” (M. Piwińska).[70]

Georges Gusdorf, podobnie jak cytowani wyżej badacze, podkreśla znaczenie wyobraźni dla romantyków jako „mocy, która zakorzenia osobę ludzką w bycie i przywraca jej pewność ontyczną”.[71]

„Poezja romantyczna - pisze tenże autor - ogłasza natchnionego poetę wyrazicielem bytu (...) Poezja otwiera przez ludźmi uwolnionymi od codzienności i jej przymusów - tym groźniejszych, że wskutek przyzwyczajenia przestano je rozpoznawać - nieskończoną otchłań bytu, ontyczne okno i drogę ratunku dla ludzi nowych czasów (...) Człowiek romantyzmu nie umarł. Nawiedza obrzeża naszej kultury, nieustanny wyrzut sumienia wobec przytłaczających ograniczeń cywilizacji przemysłowej i technicznej oraz kultury masowej. Wszelki sprzeciw świadomości w imię przeżyć wewnętrznych, a przeciw uroszczeniom świata, w imię wyobraźni, a przeciw rozumowi zmechanizowanemu - pochodzi ze źródła wiecznego romantyzmu. (...)

Myśl Bacona o człowieku wrzuconym w naturę zakłada istnienie martwej natury, którą człowiek dzięki technice wykorzystuje dla swego pożytku. Podjęli to potem Kartezjusz i Karl Marx. Jednak człowiek nie jest obcy w przyrodzie, on do niej należy. Wcielony w nią, winien rozpoznać w niej ciało swego ciała i odczytać zarys swego przeznaczenia. Wieczna lekcja, którą nam daje romantyzm, dotyczy statusu ludzkiego bytu. Nie można go pojąć poza antropo-kosmologią, kierowaną przeczuciem wspólnoty wszechświata”.[72]

Nietrudno dopatrzeć się wątków łączących „wieczny romantyzm” ze współczesnym symboliczno-hermeneutycznym pojmowaniem inter-pretacji, dzieła sztuki, człowieka i świata. Uważam za wielce wskazane, bo zabezpieczające przez redukcjonizmem, czytanie arcydzieła romantycznej literatury przykładając doń pojęcia pokrewnego paradygmatu: podobne - podobnym. Jak na to odpowie wielki dramat? Czym przemówi do tak nastawionego współczesnego odbiorcy? Odpowiedzi na te pytania szukać będziemy na kolejnych stronicach niniejszej pracy.

Przypisy

[1] A.B., *Słowo od wydawcy*, (w:) Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*. Warszawa 1988, t. 1, s. VIII.

[2] M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*. Kraków 1992, s. 7.

[3] Tamże, s. 8.

[4] Tamże, s. 9.

Dodam tutaj, że podobne wypowiedzi daje się coraz częściej słyszeć wśród polskich literaturoznawców. Szczególnie interesować nas mogą one, jeśli odnoszą się do Mickiewiczowskich *Dziadów*.

Czesław Miłosz tak pisze o postulowanym tutaj sposobie interpretacji pism poety: „Dla Gombrowicza skazą, jaką nosi Mickiewicz, jest jego «filozofia zabobonnego dziecka». Dla Niemojewskiego natomiast jest on „synem tysiącleci", to znaczy lata można spędzić dokopując się do ukrytych warstw jego myśli, tak bogate i symbolicznie wieloznaczne są tam złoża i chrześcijańskie, i przedchrześcijańskie. Niemojewski ma jakby przeczucie badań Junga i jego szkoły. Ubolewa nad brakiem religioznawczego wykształcenia u polonistów i przewiduje, że kompetentne studia nad Mickiewiczem będą przeprowadzone nieprędko". Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 119.

Postulat religioznawczo-antropologicznego interpretowania *Dziadów* wyraził ostatnio dobitnieLeszek Kolankiewicz. Oto fragment rozmowy na ten temat zamieszczonej w „Teatrze": „Janusz Majcherek: ... chciałem zapytać Cię, Leszku, o rzecz taką: w Twojej książce *Samba z bogami* przeprowadzasz w pewnym momencie fascynującą, choć niebezpieczną paralelę między utworem pt. *Dziady* a brazylijskim kultem opętania?

Leszek Kolankiewicz: (...) Ta książka jest próbą zobaczenia *Dziadów* inaczej, zobaczenia inaczej własnej tradycji. Sposób był taki: za pomocą egzotycznej podróży doszedłem do „matki" naszego teatru, czyli *Dziadów*. Udało mi się zobaczyć *via* Murzyni brazylijscy i ich obrzędy tę naszą teatralną tradycję. Ten proces, który się we mnie dokonał, chciałem pokazać w książce, ale niczego tu nie postuluję w sprawie inscenizacji.

Elżbieta Morawiec: Już w latach 30-tych Stanisław Pigoń widział *Dziady* przez obrzędy na Białorusi.

Leszek Kolankiewicz: Idę w ślady Pigonia (...) Pigoń poszedł bardzo daleko, ale patrzył jak historyk literatury. Od tego czasu narosła wiedza teoretyczna i świadomość antropologiczna, można więc patrzeć inaczej i śmielej". *Heretycy w teatrze. Rozmowa II*, „Teatr" 1997 nr 2, s. 10.

Zob. L. Kolankiewicz, *Samba z Bogami*, Warszawa 1995, s. 50-59.

[5] A.B., *j.w.*, s. XIII.

[6] Tamże, s. XVIII.

[7] I. Topp, *Symbol w fenomenologii religii Eliadego*. „Prace Kulturoznawcze" 1987, nr 893, s. 89.

[8] Zob. A.B., *j.w.*, s. XVII.

[9] I. Topp, *j.w.*, s. 89.

[10] Tamże, s. 90.

[11] Tamże, s. 90-91.

[12] A. Datko, *Pełzaj ku ziemi, ku twej matce ...*, „Przegląd Powszechny" 1989, nr 10, s. 132.

[13] Tamże, s. 132.

[14] A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*. Warszawa 1973, s. 10-11.

[15] Tamże, s. 15.

[16] Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*. Warszawa 1983, s. 168.

[17] C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa 1993, s. 399-400.

[18] Tamże, s. 398.

[19] Zob. E. Mieletinski, *Poetyka mitu*. Warszawa 1981, s. 136-147; Z. Mitosek, *j.w.*, s. 168-169; N. Frye, *Archetypy i literatura* (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, opr. H. Markiewicz, t. II, Kraków 1976, s. 281-299.

[20] Por. E. Mieletinski, *j.w.* s. 137-138.; N. Frye, j.w., s. 293-294.

[21] L.A. Fiedler, *Archetyp i sygnatura*, (w:) *Współczesna teoria...*, s. 307.

[22] Tamże, s. 308.

[23] Zob. D.C. Maleszyński, *Jedyna Księga. Z dziejów toposu w literaturze dawnej*. „Pamiętnik Literacki" 1982, z. ľ, s. 7.

[24] L.A. Fiedler, j.w., s. 319.

[25] E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*. „Pamiętnik Literacki" 1986, z. 4, s. 67.

[26] L. Zwierzyński, *Raj ziemski. Mickiewicz i Bosch*, (w:) *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, pod. red. T. Kłaka, Katowice 1992, s. 43.

[27] Zob. tamże, s. 55-61.

[28] Tamże, s. 61.

[29] M. Cieśla, *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego*. Wrocław 1979, s. 113.

[30] Z. Trojanowiczowa, *Sybir romantyków*. Poznań 1993, s. 82-148.

[31] D. Ratajczak, *Święte legiony. Rzecz o mechanizmach sakralizacji w dramacie*

popularnym lat dwudziestych, (w:) *Popularny dramat i teatr religijny w Polsce,* red. I. Sławińska, M.B. Stykowa. Lublin 1990, s. 207-240.

[32] D.C. Maleszyński, *Idea nieśmiertelnej wspólnoty w pieśni „Jeszcze Polska nie umarła”,* (w:) *Fakty i interpretacje. Szkice z historii literatury i kultury polskiej.* Warszawa 1991, s. 106-130.

[33] S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu.* Wrocław 1983, s. 229-230.

[34] K. Rosner, *Paul Ricoeur - filozoficzne źródła jego hermeneutyki,* (w:) P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism.* Warszawa 1989, s. 5.

[35] Tamże, s. 33.

[36] Cyt. za: tamże, s. 10.

[37] Tamże, s. 54.

[38] Tamże, s. 32.

[39] Cyt. za: P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Paula Ricoeura.* Warszawa-Poznań 1984, s. 82.

[40] Por. tamże, s. 82.

[41] Cyt. za: tamże, s. 81.

[42] Cyt. za: tamże, s. 80.

[43] P. Ricoeur, *Metafora i symbol,* (w:) tegoż, *j.w.,* s. 149.

[44] Tamże, s. 145-146.

[45] Cyt. za: S. Kowalczyk, *j.w.,* s. 261-262.

[46] Tamże, s. 262.

[47] P. Ricoeur, *Symbolika zła.* Warszawa 1986, s. 15.

[48] Tamże, s. 16.

[49] Tamże, s. 334.

Do tej wypowiedzi dodajmy, że jak zauważa G. Durand „zespół wszystkich symboli dotyczących jednego tematu rozjaśnia jeden symbol przez drugi, przydając im dodatkowej „mocy” symbolicznej”. G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna,* cyt. za: D.C. Maleszyński, *Idea nieśmiertelnej wspólnoty* ... s. 107

[50] K. Rosner, *j.w.,* s. 44.

[51] Zob. S. Kowalczyk, *j.w.,* s. 256.

[52] Cyt. za: E. Kuźma, *Spór o wartość i zasadność interpretacji literackiej.* „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 3., s. 4.

[53] Zob. tamże, s. 3-18.; T. Walas, *Interpretacja jako wartość.* „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 3, s. 19-37; E. Kuźma, *Spór o wartość* ... s. 15-17.

[54] T. Walas, *j.w.,* s. 23.

[55] Por. tamże, s. 27-28.

[56] Tamże, s. 32.

[57] Tamże, s. 32.

[58] Zob. tamże, s. 34.

[59] Tamże, s. 35-36.

[60] Tamże, s. 37.

[61] Zob. tamże, s. 23-24.

[62] Tamże, s. 24.

[63] Zob. tamże, s. 27.

[64] Tamże, s. 28-29.

[65] Tamże, s. 29.

[66] Cyt. za: M. Zielińska, *Mickiewicz i naśladowcy*. Warszawa 1984, s. 24-25.

[67] Cyt. za: tamże, s. 26.

[68] Cyt. za: tamże, s. 27.

[69] Tamże, s. 148.

[70] M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*. Warszawa 1992, s. 118, 120.

[71] G. Gusdorf, *Wyobraźnia, magia* (Z tomu: *Człowiek romantyzmu*). „Ogród" 1990, z.1, s. 126.

[72] Tamże, s. 132, 156.

Część druga

SYMBOLE IDEI W DRAMACIE

ROZDZIAŁ III

SYMBOLIKA AGRARNO - WEGETACYJNA

Już w scenie I napotykamy dwa rodzaje symboliki wyznaczającej podstawowe sensy III części *Dziadów*. Narodowe misterium mesjanistyczne jest tu wyrażone dwoma uzupełniającymi się wersjami: pod postacią analogii z pasją Chrystusa oraz w szacie symboliki agrarno-wegetacyjnej. Ramą fabularną dla tych ujęć jest dialog prowadzony potajemnie przez *„kilku więźniów młodych”*[1] w czas Nocy Wigilijnej w celi bazyliańskiego klasztoru zamienionego na więzienie. Symbolika pasyjno-rezurekcyjna uzyska kulminację w scenie V, stanowiąc motyw główny obrazowania wizji Księdza Piotra; przyjdzie mi zająć się nią dokładnie w rozdziale II. Teraz omówię kolejną z wymienionych - ta bowiem, reprezentowana przez naczelny obraz ziarna, osiąga swą pełnię w scenie „więziennej” już na wstępie arcydramatu.

Ziarno

1.

Jego pojawienie się w dramacie zapowiada prozatorska Przedmowa otwierająca utwór, gdzie autor mówi o tępieniu *„w zarodzie samym”*. *„Dzieci i młodzież”* polska poddani *„mękom”* prześladowań ze strony caratu przedstawieni są metaforycznie w kategoriach biologicznych. Słowo *„z a r ó d”* lokuje się znaczeniowo blisko takich wyrazów jak „zarodek”, „nasienie”, „ziarno”, „embrion” przy czym metafora kieruje jego sens w stronę porządku wartości, idei, w wyniku czego uzyskuje ono znaczenie nośnika wartości, jaką jest „nadzieja”. Widoczne są tu pierwsze zarysy i kontury obrazowania młodego pokolenia w kategoriach ofiary-ziarna, nośnika treści istotnych dla

ż y c i a - co jest funkcją każdego nasienia - wszakże w tym wypadku chodzi o treści istotne dla ż y c i a n a r o d u. W tym pierwszym zarysie metafora nie zyskuje jeszcze głębi symbolu powiadamiającego o tajemnicy odrodzenia, nastąpi to, jak

powiedzieliśmy, w scenie I. Zaczyna jednak swe działanie ruch wyobraźni poetyckiej zjawiskami naturalnymi malującej to, co leży w sferze duchowej, obrazami ze świata przyrody, bytu materialnego uobecniającej świat idealny - dziedzinę wartości: Przedmowa wymienia *„nadzieję”* a dalej *„braterską zgodę i miłość młodych więźniów”*, scena I przyniesie wieść o kolejnych „treściach” skupionych w ziarnie-młodzieży, i te najsilniej powiąże z misterium śmierci i odrodzenia.

Wyrażenia *„ziarno zboża”* użył jako pierwszy Józef (sc. I, w. 294), którego słowa są reakcją na opowiadania Jana i Jana Sobolewskiego.

W swej relacji o tym, jak przebiegało żegnanie się ludu wileńskiego ze żmudzkimi studentami wywożonymi na Sybir, Jan Sobolewski stosuje aluzje a nawet analogie odnoszące cierpienie jednego z *„Małych chłopców”*, Wasilewskiego, do Męki Pańskiej. *„Dziatwa”*, z której *„najmłodszy, dziesięć lat, nieboże”*, nosi na sobie ślady srogich prześladowań odmalowane przez opowiadających świadków nader realistycznie przy jednoczesnym odnoszeniu ich do pasji Jezusa. Na koniec sprawozdania Sobolewskiego w modlitewnym wezwaniu pojawia się konstatacja, że mamy do czynienia z *„ofiarą dziecinną”* o niewinności dorównującej Chrystusowej. Relacje o deportacjach przygnębiły zebranych w celi Konrada więźniów. Modlitwy Sobolewskiego i Ks. Lwowicza będące znakiem ufności w sens *„ofiar dziecinnych”* giną w przygniatającej większość atmosferze beznadziei, którą łatwo wyczytać ze słów Adolfa i Jankowskiego (w. 302-303 i 307-310). W takiej to atmosferze, bezpośrednio po wysłuchaniu *„niedobrych nowin”* z miasta, Józef ekspresyjnie wyraża anormalność postępowania cara wobec Polaków, które przejawia się właśnie w *„tępieniu”* tych najmłodszych, przy czym wywód swój ujmuje nie dyskursywnie lecz parabolicznie”:

Czytałem ja o wojnach (...)
(...)
Ale car mędrszy, srożej, głębiej Polskę krwawi,
On nawet ***ziarna zboża*** *zabiera i dławi;*
Szatan mu metodę zniszczenie tłumaczy

(sc. I, w. 289-295) (podkr. W.G)

Kontekst wypowiedzi jasno wskazuje, że **„ziarna zboża”** to paraboliczne określenie dla *„wziętych na męki dzieci i młodzieży”;* zarazem to właściwy początek

obrazowania wegetacyjnego odnoszonego w dramacie do *„całej Polski młodej”* a w konsekwencji do narodu polskiego.

Przypowieściowo-metaforyczne ujęcie sytuacji młodych patriotów podtrzymuje i rozwija kolejny rozmówca, którym jest Żegota. Najpierw podkreśla swe kompetencje, by móc wyrokować w taki sposób o sprawie, swoją znajomość dziedziny agrarnej:

Józef nam coś o ziarnkach mówił, - na te mowy
G o s p o d a r z winien z miejsca swego odpowiedzieć.

(w. 322 - 323) (podkr. W.G.)

„Gospodarz”, rolnik, to ktoś nieustannie stykający się z naturalnym procesem wegetacji: obumieraniem i rozwojem roślin, z „tajemnicą narodzin, śmierci i odrodzenia, jaką możemy zaobserwować w rytmie przyrody”[2]. Żegota jest rolnikiem i kimś jeszcze... W tym miejscu należy wyjaśnić, że pod nazwiskiem bohatera kryje się osoba Ignacego Domejki. Sławny ów filomata nie został objęty wyrokiem procesu, o którym mowa w dramacie. Po jego zakończeniu rzeczywiście gospodarował w Lidzkiem. To nie wszystko, mamy do czynienia z postacią późniejszego wybitnego uczonego: geologa, mineraloga, górnika o światowej sławie i niebywałych zasługach dla rozwoju gospodarczego i kulturalnego Chile. Uczestnik powstania listopadowego, zmuszony emigrować z kraju mógł realizować swe powołanie jedynie daleko od ojczyzny, aż na drugiej półkuli. Do końca życia jednak utrzymywał więź z krajem[3].

Rolnik i geolog to w wypadku człowieka romantyzmu połączenie, które niesie z sobą głębokie konsekwencje światopoglądowe, gdyż oznacza w dwójnasób znawcę tajemnic „tellurycznych głębin”. Mircea Eliade poucza nas o tym, że rolnicy, górnicy i kowale od pradawnych czasów obcowali z *sacrum* pojmując Ziemię, codzienny żywioł ich pracy i bytu, „jako uniwersalną Genetrix”[4].

„Jeśli ziemię utożsamia się z Matką, to wszystko, co zawiera w swych wnętrznościach, jest równoznaczne z embrionami, istotami żywymi w trakcie «dojrzewania», to znaczy wzrostu i rozwoju (...) Są to bardzo stare koncepcje. Kopalnie, podobnie jak ujścia rzek, utożsamiano z macicą Ziemi-Matki (...) istnieje tajemna symetria między metalurgią i położnictwem”[5].

Podobna symetria występuje pomiędzy operacjami metalurgicznymi i zajęciami rolniczymi, które wspólnie „implikują płodność Ziemi - Matki”, w ten sam horyzont duchowy wpisuje się alchemia[6].

Ku temu paradygmatowi kieruje się też romantyczne pojmowanie natury,

odczuwanie jej wewnętrznych praw i tajemnic. Maria Janion pisze o tym następująco:

„*Henryk von Ofterdingen* (1802) Novalisa i *Runenberg* (1804) Tiecka. Słynny romantyzm kopalni, podziemia, głębi, wnętrza znalazł swój temat. W Falun była nie tylko kopalnia - był również grób, konserwujący ciało i to w sposób niejako naturalny, samą «siłą minerałów», «potęgą życia mineralnego», które romantycy - za alchemikami - tak uwielbiali. W ciemnej głębi ziemi ukrywało się więc życie, co potwierdzało trwałe przekonania romantyczne zarówno o Życiu, jak o Ziemi (...) Ci romantycy umieli, mówiąc słowami Mickiewicza, *«zważać w kuźni natury klejnotów robotę»* (...) Już Werter wie o tym, że twórcza praca wre właśnie pod ziemią - tam jest prawdziwe skupisko życia: «I widziałem, jaką pracą i tworzeniem przenikają się wzajem w głębiach ziemi wszystkie niezbadane siły». Stwórcze moce chtoniczne - dopowiedzielibyśmy w języku współczesnego mitoznawstwa i religioznawstwa. Zstępuje ku nim Novalisowski «mistyczny górnik» z *Henryka von Ofterdingen.* Zstępując w głąb ziemi, zstępuje w głąb duszy, w «ciemną głąb» powołania ludzkiego”[7].

Ów „człowiek wewnętrzny”, do którego schodzi się w podziemia duszy, zdanie m autorki „może być pojmowany zarówno po freudowsku - jako «człowiek podświadomy», jak i po jungowsku - jako «człowiek archetypiczny»[8].

Przytoczone cytaty i wcześniejsze ustalenia biograficzne wskazały nam na perspektywę, zgodnie z którą należałoby przyjrzeć się uważniej postaci Żegoty, temu co ma do oznajmienia, szczególnej roli, jaką odgrywa jego wystąpienie w budowaniu podstawowych znaczeń III części *Dziadów*. Nie wybitny poeta Konrad oznajmi misteryjną *„prawdę”* przyjaciołom *„współwięźniom”* ale rolnik Żegota; nie lot ku gwiazdom improwizującego dumnego wieszcza jest przestrzenią, z której przynesione jest pierwsze w dramacie objawienie, przychodzi ono z położonego wśród pól wiejskiego gospodarstwa:

KS. LWOWICZ

I skądże się tu wziąłeś, Żegoto kochany?
Kiedy?

ŻEGOTA

Dziś mię porwali z domu, ze stodoły.

KS. LWOWICZ

I ty byłeś gospodarz?

ŻEGOTA

Jaki! Zawołany.
Żebyś ty widział moje merynosy, woły?
Ja, co pierwej nie znałem, co owies, co słoma,
Mam sławę najlepszego na Litwie ekonoma.

(sc. I, w. 29 - 36)

Rolnik i (przyszły górnik) - wiemy już dlaczego to jemu Mickiewicz mógł przyznać rolę *mystagoga*, choć nie profety i proroka (tę bowiem zarezerwował dla Ks. Piotra w *Widzeniu)* - z wypowiedzi Żegoty (w. 45-51) wynika, że nie ma on pojęcia o *„przyszłych wypadków i następnych lat”* biegu. Jego misteryjna wiara wyposaża go jednak w odróżniający od pozostałych *„spółwięźniów”* optymizm i nadzieję na pozytywny obrót spraw. Optymizm mitu agrarnego, który ukonstytuował już osobowość *„ekonoma”*, nie dopuszcza doń uczuć i postaw pesymistycznych, jakie ogarnęły towarzyszy więziennej niedoli. Zadaniem Żegoty jest próba przeprowadzenia w celi - użyję trafnego sformułowania Włodzimierza Szturca - „misterium wskrzeszenia nadziei”. Nie formułuje on apoka-liptycznej wizji przyszłości jak Ks. Piotr, ale rozwijając rozpoczętą przez Józefa parabolę, wyposażą ją w symboliczną głębie, która ewokować ma jedyną w swoim rodzaju misteryjną pewność o zwycięstwie dobra i życia nad mocami zła i śmierci - pewność, która przynosi nadzieję, optymizm i wewnętrzny spokój nawet, gdy górę biorą złe wypadki i wieści. Jako *mystagog* w swoiście „eleuzyńskim” obrzędzie występuje Żegota, gdy mówi do przyjaciół:

Lubo car wszystkie ziarna naszego ogrodu
Chce zabrać i zakopać w ziemię w swoim cesarstwie,
Będzie drożyzna, ale nie bójcie się głodu;
Pan Antoni już pisał o tym gospodarstwie
/.../
Znacie bajkę Goreckiego?
A raczej p r a w d ę?

(w. 324 - 328) (podkr. W.G.)

W kulturach religijnych misteryjny obrzęd wtajemniczenia nie może obyć się bez tekstu-mitu, który opowiada historię świętą i zarazem objawia sakralną tajemnicę[9]. Nasz młodzieniec ma do dyspozycji tego rodzaju tekst, posłużył się

„bajką Goreckiego”, którą anonsuję jako wyrazicielkę *„p r a w d y”*. Żegota jako nie-prorok nie wypowiada własnego natchnionego (podyktowanego przez Boga) tekstu, ale sięga do istniejącego już w tradycji (literackiej) i niczym *mistagog* ma doprowadzić wtajemniczonych do pojęcia jego *„prawdy”* jako warunku wewnętrznej przemiany. Żegota-rolnik (i dodajmy górnik) „jest” *mystagogiem* agrarnego misterium ziarna (mocy życia tkwiących w łonie ziemi) tłumaczącego według własnego i uniwersalnego wzoru cały byt łącznie z losami ludzi i narodów. Przedstawienie zrezygnowanej braci filomackiej niosącej pozytywne sensy wykładni- *„prawdy”*, to cel recytacji przez filomatę - *„gospodarza”* bajki Goreckiego. Oto jej treść:

ŻEGOTA

Gdy Bóg wygnał grzesznika z rajskiego ogrodu,
Nie chciał przecie, ażeby człowiek umarł z głodu;
I rozkazał aniołom zboże przysposobić
I rozsypać ziarnami po drodze człowieka.
Przyszedł Adam, znalazł je, obejrzał z daleka
I odszedł; bo nie wiedział, co ze zbożem robić.
Aż w nocy przyszedł diabeł mądry i tak rzecze:
«Niedaremnie tu Pan Bóg rozsypał garść żyta,
Musi tu być w tych ziarnach jakaś moc ukryta;
Schowajmy je, nim człowiek ich wartość dociecze».
Zrobił rogiem rów w ziemi i nasypał żytem,
Naplwał i ziemią nakrył, i przybił kopytem; -
Dumny i rad, że boże zamiary przeniknął,
Całym gardłem rozśmiał się i ryknął, i zniknął.
Aż tu wiosną, na wielkie diabła zdziwienie,
Wyrasta trawa, kwiecie, kłosy i nasienie.
O wy! co tylko na świat idziecie z północą,
Chytrość rozumem, a złość nazwacie mocą;
Kto z was wiarę i wolność znajdzie i zagrzebie,
Myśli Boga oszukać - oszuka sam siebie.

(sc. I, w. 330-349)

Jednak rola *mystagoga* wobec przyjaciół nie powiodła się Żegocie. Nie odebrali oni przesłania płynącego z bajki o ziarnach zboża. Nie dotarło ono do ich świadomości, nie poruszyło strun duchowych. Świadczą o tym reakcje młodzieńców: Jakub, zdaje się, odczytał w opowieści jedynie antycarski paszkwil, Frejend niewiele pojął, przesłania nie odkrył, skrytykował nadmierny hermetyzm tekstu, pochwalił „konkretne” *„piosenki”* filomackie:

JAKUB

Brawo Antoni! pewnie Warszawę nawiedzi
I za tę bajkę znowu z rok w kozie posiedzi.

FREJEND

Dobre to - lecz ja znowu do Feliksa wracam.
Wasze bajki - i co mi to za poezyje,
Gdzie muszę głowę trudzić, niźli sens namacam;
Nasz Feliks z piosenkami niech żyje i pije!

(w. 350 - 355)

Grupa patriotycznej młodzieży okazuje się wewnętrznie nieprzygotowana, niezdolna do pojęcia i przyjęcia misteryjnej prawdy o śmierci i odrodzeniu. Pytanie: dlaczego?

Otóż jest rzeczą znaną z badań etnologów i religioznawców, że gdziekolwiek mamy do czynienia z misterium, czyli rytami wtajemniczenia kandydatów w sakralne prawdy-tajemnice, potrzebne są zabiegi mające na celu wprowadzenie tychże adeptów w specjalny stan dyspozycji, wewnętrznej gotowości do przyjęcia treści kryjącej się za symbolami obrzędu. Całość owych zabiegów składa się na inicjację. Bardzo ważnym elementem, niezbędnym wręcz w drodze ku wyższej świadomości, jest przejście przez fazę oczyszczającą zapewniającą prostotę serca i wewnętrzny pokój. Tak było w klasycznych agrarnych misteriach eleuzyńskich:

„Obrzęd rozpoczynano zwykle od rytualnej kąpieli morskiej. Mistowie musieli się bowiem obmyć ze wszystkiego, co mogło kalać ich umysł, ciało i wyobraźnię. Następnie rozpoczynała się oświetlona pochodniami uroczysta procesja, zmierzająca do Eleusis (...) Wtajemniczenia kandydatów odbywały się w obszernym, zamkniętym pomieszczeniu. Przed wejściem do niego każdy, kto chciał poznać tajemnicę misteriów, musiał oczyścić się ponownie obmywając ręce świętą wodą”[10].

„Wspólny wszystkim misteriom jest rytuał przemawiający do uczucia (...)

Wszystko jest obliczone, aby zmusić do koncentracji wewnętrznej, którą uniemożliwia normalnie zgiełk życia ...”[11].

Natomiast dalekowschodnia psychologia jogi poucza, że by osiągnąć stan koncentracji należy kultywować „ogólną życzliwość, współczucie, zadowolenie, obojętność wobec szczęścia i nieszczęścia” i przez nie oczyszcza się świadomość (podkr. W.G.)[12]. W chrześcijaństwie do pełnego przeżycia misterium eucharystycznego niezbędna jest także faza oczyszczająca:

„Wewnętrzna pokuta chrześcijanina może wyrażać się w bardzo zróżnicowanych formach. Pismo święte i Ojcowie Kościoła kładą nacisk szczególnie na trzy formy: post, modlitwę i jałmużnę. Wyrażają one nawrócenie w odniesieniu do samego siebie, do Boga i do innych ludzi. Obok radykalnego oczyszczenia, jakiego dokonuje chrzest lub m ę c z e ń s t w o (podkr. W.G.), wymienia się jako środek otrzymania przebaczenia grzechów: wysiłki podejmowane w celu pojednania się z bliźnimi, łzy pokuty, troskę o zbawienie bliźnich, wstawiennictwo świętych i p r a k t y k o w a n i e
m i ł o ś c i (podkr. W.G.)”[13].

Przytoczyliśmy wywodzące się z różnych tradycji religijnych zasady, które stanowią warunek uzyskania wewnętrznej dyspozycji do przeżycia misterium. Daje się zauważyć podobieństwa: człowiek może dotrzeć do odradzającej go misteryjnej prawdy, gdy oczyścił się z grzechu i złych skłonności oraz przyjął postawę życzliwości, miłości wobec bliźnich, przebaczenia, przyjmowania cierpień, a co za tym idzie, uzyskał stan wewnętrznego pokoju i koncentracji.

Jesteśmy w punkcie, w którym możemy już odgadnąć, jakie były przyczyny niepowodzenia Żegoty, które doprowadziły do zbagate-lizowania jego próby o ś w i e c e n i a przyjaciół prawdą misterium agrarnego. Młody *„gospodarz”* mógł się spodziewać, że spotka kolegów j u ż wewnętrznie usposobionych i przygotowanych: przestrzeń więzienia wykazuje w dramacie wiele cech przestrzeni inicjacyjnej a więc oczyszczającej (będziemy o tym mówić), wiemy nawet, że inicjacja młodzieńców już się rozpoczęła - reprezentuje ją przemiana Gustawa w Konrada w Prologu (zanalizujemy ją w rozdziale VI), ponadto bohaterowie wykazują wiele najszlachetniejszych uczuć i pobudek, aż do ofiarności za siebie nawzajem i ojczyznę (Tomasz, Frejend). Jednak wychodzący do *„spółwięźniów”* z przesłaniem o ziarnie Frejend natrafia na osoby, które j u ż inicjowane są w inny rytuał, ich dusze są w

dyspozycji opartej o inne zasady niż wspomniane wyżej, skłaniają się ku misterium-n a o p a k, jakim jest k u l t s p i s k u.

To co myśli i czuje większość w tym towarzystwie, i co stoi w opozycji do stanu wymaganego od wtajemniczanych czyli *mystów*, wyrażają trzy odśpiewane pieśni. Jankowski już wcześniej wyrzekł, że drwi z wiary Ks. Lwowicza w opiekę boską nad prześladowanymi Polakami (sc. I, w. 307 - 312). Chwilę po recytacji Żegoty ostro atakuje postawę zaufania w pomoc Jezusa i Maryi. Wyraża to w pieśni-pseudo-modlitwie, modlitwie-bluźnierstwie, a więc modlitwie-n a o p a k:

(...)
Póki cała carska szyja,
Jezus Maryja,
Póki Nowosilcow pija,
Jezus Maryja,
Nie uwierzę, że nam sprzyja
Jezus Maryja.

(sc. I, w. 368 - 373)

Ta parodia modlitwy, negacja prowidencjalizmu ukazuje całą przepaść, jaka dzieli młodzieńców od misteryjnej postawy, której wystarczają znaki-symbole (np. ziarno) do tego, by uwierzyć w przewagę Dobra nad Złem. W pieśni z szybkiej interwencji Boga w historię czyni Jankowski warunek wiary; obnaża tym samym niezdolność do wyjścia poza racjonalną perspektywę faktów wprost przemawiających do rozumu i wykazuje „uwiąd" zdolności „czucia", zdolności pozwalającej wnioskować z analogii, słyszeć „mowę symboli" i z niej czerpać dość energii do wiary.

Z anty-wiary wyrasta anty-nadzieja, którą ujawnia w swej pieśni Feliks. Anty-nadzieja, a wraz z nią anty-radość pobrzmiewa w pseudo-humorystycznej albowiem zajadle sarkastycznej pieśni. Miała to być wesoła, śmieszna piosenka - Frejend chwali poczucie humoru Feliksa. Znaczące jest, jak określa tę zdolność przyjaciela:

Ej, Feliksie, żebyś ty nas trochę pocieszył!
Ty, jeśli zechcesz, w p i e k l e d i a b ł a byś
rozśmieszył.

(sc. I, w. 316 - 317) (podkr. W.G.)

Diabelski jest humor Feliksa, diabelska radość i nadzieja, co zasadza się na

ufności, że:

(...)
W minach kruszec kując młotem,
Pomyślę: ta mina szara
To żelazo, - z niego potem
Zrobi ktoś topór na cara.

Gdy będę na zaludnieniu
Pojmę córeczkę Tatara;
Może w moim pokoleniu
Zrodzi się Palen dla cara.

(sc. I, w. 424 - 431)

Przypomnijmy: *„Palen”* - hrabia Piotr Pahlen, minister rosyjski, organizator spisku, który doprowadził do zamordowania cara Pawła I (1801)[14]. Dalej Feliks śpiewa, że być może len i konopie wyhodowane przez niego na wygnaniu posłużą do wykonania *„szarfy dla cara”* - szarfą stanowiącą dekorację munduru carskiego udusili spiskowcy Pawła I[15]. Żałosny obraz polskiego wygnańca wyłania się z tej piosenki: to człowiek którego motorem działania, treścią życia, jedyną nadzieją ma być nienawiść i chęć odwetu. O innych konstruktywnych uczuciach o pozytywnej, budującej nadziei, o innym niż spiskowe rozwiązaniu nie ma tu mowy. Nadzieja dysząca zemstą - to już chyba nie nadzieje, ale obsesyjna wola zemsty tłumiąca poczucie beznadziejności.

Anty-wiara i anty-nadzieja - pojawia się też trzecia cnota zaprzeczona: anty-miłość czyli skrajna nienawiść, gotowość do bezpośredniego wykonania wyroku zemsty. Słychać przeraźliwe wołanie Konrada, któremu wtóruje bez opamiętania większość towarzystwa-Chór. Konrad śpiewa:

Pieśń ma była już w grobie, już chłodna, -
Krew poczuła - spod ziemi wygląda -
I jak upiór powstaje krwi głodna:
I krwi żąda, krwi żąda, krwi żąda.
Tak! zemsta, zemsta, zemsta na wroga
Z Bogiem i choćby mimo Boga!
(Chór powtarza)
(...) (w. 463 - 482)

Nie przytaczam całości, odsyłam do dramatu. Programem Konrada jest, krótko mówiąc, zarażanie rodaków jadem nienawiści, uczynienie z nich zbiorowości spiskowców wyznających jako jedyną etykę - etykę zemsty. *„Zemsta na wroga”* ma być sposobem na odzyskanie wolności. I w tym tkwi nierozwiązywalny paradoks tak Konrada jak i wszystkich spiskowców: szlachetny cel ma być osiągnięty drogą podstępnego mordu, ma uświęcić nieetyczne, niechrześcijańskie środki. Ów dylemat wczesnego romantyzmu, dylemat Konradów (i Kordiana) ujawni się też w Wielkiej Improwizacji, w której chęć uszczęśliwienia innych obraca się przeciw nim (tę sprawę rozwiniemy i w tym, i w VI rozdziale). Tak kochać naród, jego wolność, że wszczepić weń (bez jego zgody, bo przez kąsanie, a więc zniewalając) nienawiść - nienawidzić w imię miłości, to *„pogański”, „szatański”* i *„wampiryczny”* program. Jawi się on jako zaprzeczenie misteryjnego nastawienia, gdyż dokonuje drastycznego rozdarcia osobowości, co uniemożliwia przeżycie misteryjnej prawdy.

„W centrum narodowego arcydzieła - pisze Maria Janion - w III części *Dziadów* Mickiewicza tkwi - pod względem potęgi patriotycznej dzikości, nienawiści i mściwości nie dający się z niczym w literaturze polskiej porównać - wampiryczny śpiew Konrada ze słynnym refrenem:

Tak! zemsta, zemsta, zemsta na wroga,
Z Bogiem i choćby mimo Boga!

(...) Borowy ma rację, że nikt «gwałtowniej, nikt straszliwiej nie zareagował na opowiadanie Sobolewskiego». Odpowiedzią na opowieść o narodowym męczeństwie stało się s z a l e ń s t w o z e m s t y - «*choćby mimo Boga*».
G e s t p r z e k r o c z e n i a c h r z e ś c i j a ń s k i e g o p o-
r z ą d k u m o r a l n e g o powoływał f i g u r ę w a m p i r a
i w ł a ś c i w ą m u, a doprowadzoną do ostateczności - frenezję”[16].

Postawa wampiryczna jest zupełnie przeciwna postawie wtajemniczanego *mysty*, toteż, jak powiedzieliśmy, rytuał patrioty-spiskowca-wampira stanowi skrajne przeciwieństwo misterium wegetacyjnego. *„Szatański”* kult-n a o p a k gloryfikując jedną wartość (wolność ojczyzny), przekreśla po drodze, odrzuca cały zbiór pozytywnych wartości. Religia ojczyzny z jej etyką zemsty stanowi główną przeszkodę dla przyjęcia misteryjnej wiary w śmierć i odrodzenie jako zasady także dziejów narodowych.

„Ostatecznym wcieleniem patriotycznego samozatracenia staje się właśnie

«patriota-wariat», szaleniec tak «metaforyczny», jak «realny». /.../ Ojczyzna objawia się im jako bóstwo. Jej sakralizację w polskim porozbiorowym patriotyzmie ugruntował romantyzm. /.../ Ojczyzna może być wówczas odbierana jako «ciemna moc», jako bezwzględna, okrutna, demoniczna rywalka wszelkich innych obiektów uczuć, jako bóstwo groźne i wszechwładne /.../ Ten, kto oddawał się takiemu wyobrażeniu ojczyzny, mógł przekroczyć granice racjonalnie pojmowanej świętości, obowiązku i popaść we władzę demona, wymagającego ofiary absolutnej”[17].

Mickiewicz daleki był od potępienia wyznawców tej „religii”, „ludzi szalonych”, których poczet otwiera Rejtan. Ich to, w przeciwieństwie do „ludzi rozsądnych”, naród uznawał za wielkich i poeta przychylał się do tej opinii. Sam przecież stworzył literackich bohaterów „szalonych” - dwu największym nadając imię Konrad[18].

„Obok «patriotów-wariatów», Rejtanów, którzy zaczynali od szaleństwa «metaforycznego», a kończyli na rzeczywistym: obok Wallenrodów, którzy pod maską służących wrogowi pobożnych rycerzy skrywali podstępny, zdradziecki zamiar jego unicestwienia i zagłady, pojawiły się obce, samotne, krwiożercze wampiry-wilkołaki, pragnące sycić do woli swą rozszalałą, rozpaczliwą zemstę”[19].

W pierwszych dwóch scenach *Dziadów* drezdeńskich przedstawia poeta „szalonych” z miłości do ojczyzny i zaślepionych chęcią zemsty młodzieńców (taki jest zwłaszcza Konrad) pokazując, jak afektacja uniemożliwia im przyjęcie innej formuły patriotyzmu i człowieczeństwa: formuły ofiarniczo-mesjańskiej wyrażonej m.in. symboliką ziarna. Ich „szał” ceni jednak wyżej niż rozsądek obojętnych na sprawy narodowe, przynależnych do „*skorupy*” bywalców Salonu. Toteż „szaleńców” wybierze na tych, którzy zapoczątkują nową epokę. Nim to jednak nastąpi musi uzdolnić ich do przyjęcia idei-prawdy, której w scenie I nie są w stanie pojąć. Chcąc p o z o s t a w i ć i c h, jako bohaterów o wyjątkowej skali uczuć, a zarazem mieć ich j a k o
i n n y c h uzdolnionych do n o w e j r o l i musi poddać ich
p r z e m i a n i e. By przemiana stała się dogłębna potrzebna jest wewnętrzna transformacja, którą Mickiewicz w sposób tradycyjny ukazuje jako i n i c j a c j ę. Totalność transformacji wyrażona jest
w formule symbolicznej ś m i e r c i i o d r o d z e n i a. Sprawę przybliżymy dokładniej w rozdziale VI.

W scenach I i II dokonuje się więc diagnoza, wiwisekcja dusz tej części społeczeństwa polskiego, którą uznać należy za skrajnie patriotyczną. Reprezentują ją młodzi wileńscy studenci poddani śledztwu kierowanemu przez Nowosilcowa. Misterium wegetacyjne stanowi probierz: niezdolność do pojęcia sensu bajki o ziarnie zboża wskazuje na brak wewnętrznego usposobienia do przyjęcia narodowej Dobrej Nowiny. Dotychczasowa formuła patriotyzmu, która przyjęła rozmiar religii ojczyzny, czyni z młodych „szalonych" mścicieli-wampirów; jako sprzeczna z chrześcijańskim i misteryjnym systemem wartości musi zostać odrzucona. Jawi się ona jako istotna przeszkoda w osiągnięciu nadziei niesionej przez symbol ziarna i jako *„szatańskie"* zaprzeczenie wiary w zmartwychwstanie Polski. Poznajemy przeszkody, które stoją patriotom na drodze w przyjęciu mesjanistycznego, zgodnego z wartościami chrześcijańskimi horyzontu rozwiązania sprawy narodowej. Prawda o ziarnie staje się jednocześnie czymś zadanym zarówno dla młodych bohaterów jak i czytelników. Wynik diagnozy wskazuje na konieczność inicjacji; jej symboliczne etapy: oczyszczenie, męka, śmierć i odradzanie się nastąpią już w najbliższych kolejnych scenach. Mickiewiczowi zależy ogromnie na tej inicjacji patriotów bohaterów oraz czytelników, gdyż tylko ona pozwoli im na doświadczenie *„epoptei"* (oświecenia) co do tajemnicy misterium agrarnego, które (wespół z innymi symbolicznymi ujęciami) oferuje pozytywny finał „narodowej sprawy". Dlaczego właśnie ono, i w jaki sposób? Następujące w dalszej kolejności ustalenia przybliżą nam kulturowe znaczenie symboliki ziarna. Uzmysławią, jak wiele do zaoferowania zarówno *„kilku więźniom młodym"* oraz nieprzeliczonej rzeszy czytelników ma bajka opowiedziana przez Żegotę.

2.

Symbolika agrarno-wegetacyjna, w tym ziarno, sięga, jak wskazują badacze, swymi początkami do epoki neolitu. „To, co Gordon Childe nazwał «neolityczną rewolucją», dokonało się stopniowo między 9 a 7 tysiącleciem przed Chrystusem. (...) Rolnictwo *sensu stricto*, tj. uprawa zbóż, rozwinęło się w płudniowo-zachodniej Azji i środkowej Ameryce"[20]. Odkrycie rolnictwa miało przemożne znaczenie w dziejach cywilizacji i dokonało szeregu przemian cywilizacyjnych: materialnych, społecznych i kulturalnych, których nie sposób tu omówić. Wypada się jednak zatrzymać nad problemem istotnym dla tej pracy.

„Równie ważne były konsekwencje odkrycia rolnictwa dla religijnych dziejów ludzkości. Udomowienie roślin stanowiło przełom w życiowej sytuacji człowieka", który stanął dopiero teraz w pełni przed „cudowną tajemnicą wegetacji", nadając jej sakralne znaczenie. „Ową tajemnicą jest bowiem konieczność «śmierci» nasienia, by mogło się ono na nowo narodzić, i to w tym cudowniejszy sposób, że połączony z zadziwiającym rozmnożeniem. Odkrycie analogii pomiędzy ludzką egzystencją a życiem roślinnym znajdzie swój wyraz w obrazach i metaforach zaczerpniętych z dramatu przyrody. Ta obrazowość stała się pożywką dla poezji i filozoficznej refleksji na wiele tysięcy lat i nadal pozostaje prawdziwa dla człowieka nam współczesnego (podkr. W.G.).

Wszystkie te wartości religijne, będące konsekwencją wynalezienia rolnictwa, z biegiem czasu zostaną ujęte w religijne systemy. (...) Będziemy odtąd ciągle spotykać się z poglądami religijnymi, mitologiami i scenariuszami rytualnymi związanymi z «tajemnicą» wegetacji roślin. Twórczość religijna była stymulowana (...) przez «tajemnicę narodzin śmierci odrodzenia», jaką można zaobserwować w rytmie przyrody. (...) Mityczny temat umierających i odradzających się bogów należy do najważniejszych. W pewnych przypadkach owe archaiczne scenariusze przyczyniają się do powstania nowych kreacji religijnych (np. misteriów eleuzyńskich czy greko-orientalnych)[21].

Na koniec tego cytatu jeszcze jeden niezwykle istotny dla naszych rozważań fragment: „Odkąd wartość świata i ludzkiego istnienia określa się w kategoriach życia roślinnego, cykl kosmiczny pojmuje się jako nieskończone powtarzanie się tego samego rytmu: narodzin, śmierci, odrodzenia, (...) Różne postacie kosmologii, eschatologii i mesjanizmu, które zdominują na następne dwa tysiące lat Wschód i świat śródziemnomorski, sięgają swymi korzeniami koncepcji neolitycznych"(podkr. W.G.)[22].

W całym tym kompleksie wierzeń i idei oraz związanych z nim obrazowaniem na szczególne miejsce wysuwa się symbolika z i a r n a, zwłaszcza ziarna zboża. Bowiem w całym *spectrum* przejawów „cudu" wegetacyjnego cyklu: „Nasienie, pozornie najmniejsze i najmniej widoczne jest (...) cudem największym: jest celem i dopełnieniem wszelkiego życia roślin, a zarazem jego początkiem. Wszystkie części przyszłej rośliny są w nim, w formie zalążkowej, zawarte wraz ze wszystkimi substancjami odżywczymi, których potrzebuje ona dla dalszego rozwoju (...).

Symbolika nasienia nawiązuje jednak w zasadzie do jednego momentu rozwoju nasienia: jeżeli ma powstać z niego nowe życie, to szara skorupa musi pęknąć, obumrzeć i zniszczeć”(podkr W.G.)[23].

Powtórzmy raz jeszcze, że: „Pewną analogię między tym procesem a życiem i śmiercią człowieka dostrzegali już starożytni i widzieli w nim budzący radosną nadzieję symbol dalszego życia w nowej postaci w przyszłym świecie. Swe przeczucia wyrażali w obrzędach i zwyczajach, których przedmiotem były przede wszystkim ziarna zbóż (...).

Nauka chrześcijańska sięgnęła natomiast na przykład ziarna, aby wzmocnić wiarę w zmartwychwstanie (por. 1 Kor 15, 35 - 38, 42 - 44)”[24]. Zarówno w Nowym Testamencie jak i w późniejszej chrześcijańskiej sztuce i literaturze ziarno stanowi najistotniejszy element symboliki wegetacyjnej (zwł. symboliki zboża), która ma za zadanie wyrażać tajemnice Zmartwychwstania, Chrystusa, Słowa Bożego, królestwa Bożego[25].

Dziady są „dramatem chrześcijańskim”[26], toteż Mickiewicz wprowadzając doń jakże archaiczną w swym rodowodzie i bogatą w różnorodne nawarstwienia kulturowe symbolikę ziarna, traktuje ją zgodnie z duchem Nowego Testamentu jako niezbędne dopełnienie symboliki krzyża i zmartwychwstania. To figura służąca do ukazaniu tej samej „*prawdy*”, jaką wyraża paralelna do niej symbolika, której szczytowym momentem jest seria obrazów z Widzenia Ks. Piotra, obrazów, gdzie idea osiąga kształty i rysy Chrystusa cierpiącego i zmartwychwstającego. O tejże „prefiguratywności” ziarna zboża ze sceny więziennej w stosunku do Polski-Chrystusa narodów ze sceny V pisze A. Witkowska:

„... znak najistotniejszy, kluczowy dla logiki mitu. Takim znakiem symbolicznym jest dla Mickiewicza grób pojęty jako kolebka, śmierć jako ziarno życia, wnętrze ziemi jako przestrzeń tajemnicy wegetacyjnej.

Prastary mit agrarny rozciągnięty na historię, włączony w obręb czasu człowieka, uzyskiwał nowe podstawowe sensy: wyjaśniał i prognozował losy Polski. Pełnił funkcję paralelną do mitu biblijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa. Ofiary więzień, zabici i zamordowani, oddani ciemnościom ziemi stawali się mitycznym ziarnem, jak w bajce Goreckiego przytoczonej w *Dziadów* części III o przygodzie diabła, który chcąc zniszczyć zboże zakopał ziarno w ziemi. Biblijna symbolika zmartwychwstania i mit agrarny o ziarnie kryjącym tajemnicę życia wyjaśniały, upewniały, utwierdzały sens ofiary, cierpienia i męki. Nie tylko zapowiadały odrodzenie w przyszłości, ale już dziś odmykały surowe wrota śmierci. Człowiek wpisany w mit, człowiek-ziarno, naród-ziarno nie podlegały rozpadowi i przerwaniu ciągłości”[27].

Paralelny do symboliki Chrystusowej symbol okazuje się być sam w sobie niezwykle sugestywnym wyrazicielem pewnych aspektów idei mesjanistyczno-narodowej, tym bardziej sugestywnym, że przema-wiającym oczywistościami natury, które to od początku postrzegane były jako cudowne i tajemnicze. Wymienię trzy z nich:

- specyficzny do procesów wegetacyjnych cykliczny rytm czasowy,
- zjawisko przemiany jakościowej,
- zjawisko rozmnożenia, przemiany ilościowej.

M. Eliade wykazał, że mity zaliczane do grupy tzw. „mitów wielkiego powrotu” wykazują zdolność do specyficznego rodzaju porządkowania, modelowania czasu,

zdarzeń, a nawet historii. Nakładają one na chaotyczny obraz rzeczywistości matrycę-formę kolistego, powtarzalnego, cyklicznego toku zdarzeń, który jest tokiem „rytmów kosmicznych" w tym cyklu wegetacyjno-biologicznego[28]. Mickiewicz korzysta z tego sposobu ujarzmienia i usensownienia „chaosu historii", gdy nagromadzenie przejawów zła wydaje się tak wielkie, że skłaniałoby to do bardzo pesymistycznych wniosków o braku jakiejkolwiek zasady porządkującej dzieje. Poddanie historii zabiegowi mityzacji przez „unaturalnienie" pozwala zrozumieć sens istnienia zła, cierpienia i śmierci. W świetle wyższej instancji porządku natury obraz historii wyłania się jako uporządkowany, a nawet budzący optymizm. A. Witkowska pisze:

„... niezawisły od historii jest rytm, na którym opiera się czas mitów agrarnych. Mitów związanych z pracą natury, jej prawami wiecznymi, wyznaczanymi przez zaródź, wzrost i plony. Kolisty czas natury bezustannie ponawiającej cykl reprodukcji (...) okazuje się nie tylko niezależny od historii, on ją po prostu przekracza, gdyż jest bardziej elementarny i uniwersalny zarazem. Jest rytmem życia, wszelkiego życia"[29].

W scenie I możemy bezpośrednio obserwować, jak niepokojący młodzież zbiór faktów z najnowszych dziejów Polski prezentując zwycięstwo przemocy i zła, obrasta w znaczenia i sensy optymistyczne, które choć nie docierają jeszcze do młodzieńców, ale już przemawiają do czytelnika (czy też widza spektaklu teatralnego). W trakcie lektury:

„Okazuje się bowiem, że wszyscy uwięzieni są nie tylko zbiorowością poddaną izolacji i śledztwu, ale są ziarnem.(...) Poddana rytmowi natury młodzież-ziarno uzyskuje więc swoistą niezależność od historii i swoistą w stosunku do niej wyższość" [30].

Dodatkowe źródło optymizmu tkwi w tym, że odrodzenie, o którym powiada Żegota, to nie powrót do stanu przedgrobowego, ale narodziny bytu udoskonalonego. Logika mitu przychodzi tu następującym przesłaniem: historia powtarzając rytm natury, nie może nie podlec prawu, że skromne, obumierające nasienie to zadatek bujnego życia nowej rośliny - przyszłość, to wzrost ku słońcu, to obfity plon. Wartości skupione w ziarnie nie zalegają już w mroku ziemi.

„Młodzież - ziarno będzie wzrastała w świecie historycznym i będzie zmieniała jego kształt. W tym jej siła, groźność i sens jej ocalenia"[31] - pisze Witkowska.

Proces naturalny bowiem wykazuje tę właściwość, która od początku musiała być traktowana jako cudowna - przemianę nasienia w roślinę łącznie z jego pomnożeniem:

„W krajach Wschodu są znane dwa gatunki pszenicy, jeden z nich przypomina pszenicę europejską, daje jednak plon obfitszy niż odmiana europejska, silne rośliny wypuszczają z jednego korzenia dwadzieścia i więcej źdźbeł...”[32].

To zastanawiające zjawisko frapować musiało starożytnych. Jednak najdalej idące anaologie między nim a ludzkim losem pośmiertnym i statusem zmartwychwstałej jednostki snuje św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian:

„A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? (...) zasiewa się ciało zmysłowe - powstaje ciało duchowe” (1 Kor 15, 34-38, 42-44)[33].

Tak jak w mowie Pawłowej, tak w *Dziadach* z całą konsekwencją „myśl o zbawieniu spojona zostanie w jedność - dosłownie jak w procesie biologicznym - z koniecznością przemiany”[34].

Na czym ona miałaby polegać? Prześledźmy ów aspekt, którym przemawia symbolika ziarna w *Dziadach* i w nim okazuje się paralelna do symboliki z Widzenia Ks. Piotra. W bajce opowiedzianej przez Żegotę czytamy o zagrzebaniu ziarna, które jest jednocześnie zarodem wiary i wolności:

(...)
Kto z was wiarę i wolność znajdzie i zagrzebie, (...)
(sc. I, w. 348)

Wcześniej wykazaliśmy, że ziarno to patriotyczna młodzież polska, dla której wolność jest najwyższą wartością a serwilizm i zgoda na niewolę nie mają dostępu. Młodzi są obrońcami wolności i tymi, których szykanuje się za to - stanowią więc jakby wcielenie samej idei wolności. Młodzi więźniowie z *Dziadów* są spadkobiercami wolności i wiary, które - zdaniem Mickiewicza - były historycznie zakorzenione w egzystencji i dziejach narodu polskiego. Mickiewicz określa Polaków jako naród, co najdalej poszedł w realizacji tych zasad w życiu publicznym[35]. Dlatego tak kontrastował nas z innymi narodami europejskimi, które coraz bardziej je gwałciły, zwłaszcza wolność. W rezultacie dopuściły się one zamachu na ucieleśnienie wolności - na Polskę. Najdobitniej chyba to wysokie mniemanie autora *Dziadów* o naszym narodzie jako nosicielu wymienionych zasad wyraża się w słowach *Ksiąg*:

I umęczono naród polski, i złożono w grobie, a królowie krzyknęli: «Zabiliśmy

i pochowaliśmy Wolność.»”[36].

Alina Witkowska streszczając *Księgi* następująco ujmuje tę sprawę:

„Nienawiść królów do Polski płynąć miała ze źródeł podobnych jak zajadłość sług imperatora rzymskiego przeciw Chrystusowi. Albowiem Polska w świecie nowożytnym uosabiała ideę wiary i wolności. Nie znała Polska fałszywych bogów interesu, zysku, nie prowadziła zaborczych wojen, przeciwnie - umacniała braterstwo i sprawiedliwość[37].

Wolność Polski została zabita a wraz z nią wolność Europy i świata, który został pozbawiony przez tyranów zasad etycznych w polityce. Ale wolność, usunięta z polityki przez odebranie Polsce państwowości, jako idea wieczna nie może zniknąć na zawsze z globu.

W myśl logiki mitu cokolwiek ma się odrodzić i jednocześnie przemienić do doskonalszej postaci, musi przejść przez fazę grobu, która związana z męką, cierpieniem jest zaprzeczeniem tej przyszłej pełni i dlatego stanowi ofiarę. Pełny sens ofiary tkwi w tym, że odrodzenie mające objąć pewną całość - w tym przypadku życie polityczne (i nie tylko) społeczności międzynarodowej - dokona się przez mękę i grób części czy nawet cząstki. Zakres tej cząstki to pewna gradacyjnie ujęta zbiorowość. Gdyby wyobrazić ją sobie w postaci kręgów wrysowanych jeden w drugi; przechodzenie ku coraz mniejszym i wewnętrznym okręgom oznaczać może coraz mniejszą grupę ofiarników przy jednoczesnym wzroście ich moralno-duchowej doskonałości i inten-sywności ofiary.

Najbardziej zewnętrzny okrąg stanowiłaby - da się to wywniskować z szerokiej analizy wypowiedzi Mickiewicza - międzynarodowa rzesza ludu uciskana przez królów-tyranów, wewnątrz, bliżej środka, można by wrysować lud narodów słowiańskich, gnębionych przez najbardziej tyrański i ciemny system jakim jest carat, wreszcie przychodzi kolej na szczególnie poddany cierpieniu naród polski, który pozbawiony państwowości trwa w ciemności rozbiorów,[38] w końcu dochodzimy - i to jest perspektywa III części *Dziadów* - do kręgu ofiarnego *sensu stricto*, w którym znajdują się męczennicy-święci religii wolności - polscy patrioci kładący swe życie za wolność; w samym centrum jest miejsce, gdzie lokują się ci, których Mickiewicz nazywał *„dziećmi”, „zarodem wolności”, „ziarnem”* i równając *„niewinnością”* z Chrystusem nadał ich ofierze prawdziwie metafizyczną rangę.

(...)

Przyjm tę spod sądów cara ofiarę dziecinną,

Nie tak świętą i wielką, lecz równie niewinną.

(sc. I, w. 287 - 288)

Skuteczność, siła zbawcza owej ofiary wynika głównie z *„niewinności”*, szczególnie tych najmłodszych, a także z męczeństwa na wygnaniu w kraju dzikim i pustym, gdzieś w bezkresach Rosji i Syberii, w obrębie despotycznego królestwa, które jawi się jako królestwo najciemniejsze - prawdziwy grób wolności. W głębinie tego grobu - w syberyjskiej turmie - zasiewa się ofiarne *„ziarna”*. Dokonuje tego carat, jak diabeł z bajki Goreckiego, nie spodziewając się, że:

Kto (...) wiarę i wolność znajdzie i zagrzebie,

Myśli Boga oszukać - oszuka sam siebie.

(sc. I, w. 348-349/)

Można stwierdzić, że w Mickiewiczowskiej wizji mającego nastąpić rozszerzenia, rozkwitu idei wolności na świat stosunków politycznych Bóg posłużył się jako *„ziarnem”* tym właśnie nasieniem, które zawierało najpełniejszy „zapis genetyczny” idei wolności i wiary - ziarnem polskim. Glebą zaś, w której najsilniej mógł zajść proces męczeński i ofiarny (warunek odrodzenia) - była najbardziej grobowa ziemia rosyjska, Sybir. Te dwa warunki miały zapewnić na przyszłość najobfitsze plonowanie idei wolności i wiary. Nawet moce zła, szatańskie i despotyczne, włączone zostały w ów plan. Jest jeszcze jeden ważny moment. Oto ziarna polskich *„dzieci”* zawierają najlepszy, że tak się wyrażę, „kod”, „zapis genetyczny” tychże idei i dlatego wybrane są przez Opatrzność do roli, misji dziejowej, która ma wymiar mesjański. Nie znaczy jednak, że jest to „kod” już doskonały. Dlatego też mesjańskie dzieło przemiany powszechnej musi być poprzedzone przez dzieło s a m o p r z e m i a n y.

Wiele jest wypowiedzi Mickiewicza o wadach narodu polskiego. Polskie pojmowanie wolności, choć wyższe niż u innych narodów, nie było bez zarzutu. Faza grobu to także czas przemiany, oczyszczenia, wyszlachetnienia tego, co w naszym pojmowaniu wolności i wiary jest jeszcze niedoskonałe. Im srożej przebiega ta faza, tym przemiana pełniejsza.

Wróćmy do początku naszych rozważań. Poznajemy młodych więźniów w bazyliańskiej celi, jako nieświadomych swej misji, zanieczyszczonych brudnym,

pogańskim uczuciem zemsty a także buntu i pychy (Konrad). Przestrzeń więzienia stanowi dopiero początek (zapowiedź) zagrzebania w symboliczny grób, w oczyszczającą noc ciemności i śmierci, czyli powolnego wstępowania w głąb imperium carów. W dramacie widzimy młodzież jako wchodzącą na drogę oczyszczenia. Pokazane jest to na przykładzie Konrada. W Wielkiej Improwizacji ujawniło się w całej postaci jego niedoskonałe pojmowanie wiary i wolności: to wiara na usługach rozumu łamiąca się pod naporem faktów o cierpieniu niewinnych, nie pojmująca sensu ofiary i dlatego łatwo popadająca w bluźnierstwo:

Krzyknę, żeś Ty nie ojcem świata, ale...

(sc. II, w. 314)

Zaś idea wolności najbardziej skażona jest przez pojmowanie jej jako absolutnego celu z pominięciem moralnej oceny co do sposobów jego osiągnięcia. Droga tyranii prowadząca do zaprowadzenia wolności jest jej zaprzeczeniem - ale Konrad gotów nią pójść:

Daj mi rząd dusz!

(sc. II, w. 170)

I wreszcie pycha - ufność, że wolność jedynie ludzkimi siłami wybitnej jednostki może być osiągnięta:

Zanuciłbym pieśń szczęśliwą!

(sc. II, w. 169)

Mickiewicz trafnie przewidywał, że są to tendencje destrukcyjne; jak wiemy, dwudziestowieczne totalitaryzmy potwierdziły niesłuszność takich aspiracji. Ziarno wolności i wiary jest więc jeszcze zabrudzone, skażone wewnątrznie. Skażenia te są proweniencji idącej zarówno z ducha narodu jak i z obcych naleciałości - wszak Polska należy do Europy. Polskie ziarno jest tą częścią całości, w której muszą zostać poddane oczyszczającej próbie chore właściwości Starego Kontynentu. W grobowym położeniu muszą obumrzeć: brak wiary i przekonanie o samoistności człowieka (pycha), także skłonność do tyranii i przemocy w dążeniu nawet do szczytnych celów. Prometeizm powinien przemienić się w chrystianizm[39]. Wreszcie skonać winno tradycyjne polskie pojmowanie wolności - dosięgające anarchii i nazbyt elitarne, zarezerwowane dla wybranych - czyli szlachty za cenę zniewolenia pospólstwa. Konrad początkowo uosabia inną niż ofiarniczą „wersję aspiracji zbawczych /.../ szaleńczy, wspaniały, utopijny program. Zamiar porywająco

zuchwały i odrażająco pyszny /.../ to przymieszka idei, dewiacji ideologicznych i psychopatologii władzy XX w"[40].

Mickiewicz widzi potrzebę przemiany, oczyszczenia idei wolności z zabrudzeń despotycznych, które nie zwalczone powodują, że receptą na despotyzm bywa gorszy jakiś superdespotyzm.

Scena III stanowi metaforyczne dopełnienie obrazu perypetii ziarna w drodze do wydania plonu. Podziemne i grobowe sezonowanie nasion, ich obumarcie ma służyć oczyszczeniu jako wstępowi do odrodzenia. Konrad w najwyższym stopniu reprezentuje ideę wolności, ale pociąga to za sobą współmierny stopień jej wypaczenia. Toteż szczególnie silny musi być akt oczyszczający. Warunek upadku w jak najciemniejsze położenie, to gwarant skuteczności odnowy. To Konrad, jako najbardziej skrajny i wrażliwy, najwcześniej dosięgnie tego dna i najwcześniej wejdzie na drogę odrodzenia oraz samoświadomości misji (czego dokonanie się jest pożądane również ze względów dramatycznych, skoro akcja aktu I nie miała przekroczyć przestrzennych ram Królestwa i Litwy oraz ram czasowych: momentu deportacji więźniów w scenie IX; przekracza je jedynie *Ustęp*). Scena III, którą dokładniej zanalizujemy w rozdziale VI jest dramatycznym ujęciem i prefiguracją tego „sezonu" oczyszczenia ziarna, który więźniowie muszą przebyć w otchłani grobowej - czyli w głębi Cesarstwa Rosyjskiego; otchłanią tą ma być Sybir. W scenie III historia zsysłek, wygnańczego bytu i męczeństwa znajduje swe ujęcie paralelne w obrazie spadania duszy Konrada w *„przepaść bez dna i granic"* (w. 61). Zasygnalizuję tu sprawę, do której jeszcze szeroko wrócimy, iż jest to zarazem przestrzeń, gdzie sięgają modlitwy dobrych ludzi i pomoc aniołów - to przestrzeń chaosu ale i twórczej przemiany:

(...) Lećmy - w górę jak ptak lecę -
Mile oddycham wonią - promieniami świecę.

Kilka tu atrybutów istoty odrodzonej, zbawionej. Jeszcze inaczej wyraża ów niezbędny do odrodzenia-przemiany-uszlachetnienia etap porównanie wypowiedziane przez Ks. Piotra tuż po wydobyciu duszy Konrada z otchłani:

(...) myśl twoja w brudne obleczona słowa,
(...)
Znowu na tron powróci, strój królewski wdzieje
I większym niźli pierwej blaskiem zajaśnieje.

(sc. III, w. 189-194)

Główną *„myślą”* - ideą Konrada (jednego z *„ziaren”*) jest wolność. Ona to zabrudzona, musiała (wespół z całą duszą) przejść etap oczyszczenia, pokuty, wsiania w ciemność *„bez dna*”, prawdziwą otchłań grobową, która jest przestrzenią odradzającą. Musiała, by móc „zajaśnieć”.

3.

Prefigurowaną w scenie III przestrzenią grobową dla odbycia narodowego misterium obumarcia *„ziarna” „Polski młodej”* a zarazem jego przemiany i odrodzenia w udoskonalonej postaci jest daleka Północ tak przedstawiona w Widzeniu Ks. Piotra:

Co widzę? - długie, białe dróg krzyżowych biegi,
Drogi długie - nie dojrzeć - przez puszcze, przez śniegi
Wszystkie na północ! - tam, tam w kraj daleki,
Płyną! - ta droga prosto do żelaznej bramy,
Tamta jak strumień wpadła pod skałę, w te jamy,
A tamtej ujście w morzu. - Patrz! po drogach leci
Tłum wozów - jako chmury wiatrami pędzone,
Wszystkie tam w jedną stronę.
Ach, Panie! to nasze dzieci,
Tam na północ - Panie, Panie!
Takiż to los ich - wygnanie!

(sc. V, w. 7 - 18)

Zdzisław Kępiński wskazuje na zawarte w tym opisie odniesienia do obecnej w procesie alchemicznym fazy śmierci, rozkładu, rozpadu, działania sił zła i ciemności. Rosyjska *„północ”* - Syberia uzyskuje symboliczny wymiar krainy śmierci:

„... dezintegracją zaczyna się każde postępowanie alchemiczne (...)
Aż trzy rodzaje wód przywołał poeta do swego obrazu, a woda jest w alchemii, jak również w psychologii głębi (także i w symbolice religijnej - dop. W. G.) - synonimem pierwiastka rozpuszczającego, dezintegrującego, niszczącego byt poddany jej działaniu. Obraz zaczyna się więc od wizji procesu rozpadu materii, jej dezintegracji, czyli popadania dotychczasowej postaci w stan śmierci.

Proces ten (...) zostaje także zlokalizowany w przestrzeni na pewnym

specyficznym obszarze: «*Wszystkie drogi na północ!*» (...) Jako strona świata przeciwstawna południu, stronie najwyższego wznoszenia się słońca, północ jest miejscem ciemności i wszystkich sił ciemnych, w sensie złowrogim dla życia. Tekst podejmuje to znaczenie i uzupełnia je kilkoma szczegółami charakterystyki: *«ta droga prosto do żelaznej bramy, / Tamta (...) pod skałę, w te jamy, / A tamtej ujście w morzu»*.

Pominiemy znaczenie bliskie, odczytywane wielokrotnie i słusznie w skrótowym obrazie więzień („*żelazna brama*”) czy kopalń - min syberyjskich („*pod skałę*”). Jamy podskalne, a więc wnętrze ziemi, i morze - zbiornik drugiego żywiołu (wody), a przy tym brama żelazna, to po części miejsca kaźni skazańców - Polaków, w głębi carskiego imperium, ale w całości to pełny obraz demonów śmierci, otchłani podziemnej szatana i podwodnej Lewiatana wraz z symboliczną bramą piekieł.

Obszar określony we wstępie Widzenia jest więc typowym obszarem sacrum, nie jest rozpostarty w przestrzeni praktycznej, zwykłej, tylko kosmicznej, gdzie rozgrywają swoje walki siły zła i dobra. (...) Prawidłowość owego obrazowania w tym leży, że hierofania wyrosnąć ma z najgłębszego korzenia bytu - życie ze śmierci, wieczność ze zniszczenia, wolność z niewoli *«żelaznych bram»”*. Finalna wizja zwycięstwa wolności na ziemi rozpoczyna się od „dezintegracji podstawowej wyjściowej materii, od przedstawienia molekuł (ziaren - przyp. W.G.) rozpraszanych po bezimiennym obszarze, rozpuszczanych przez dezintegracyjne właściwości wód i wnętrza ziemi, siekanych przez siepaczy herodowych jak niewiniątka w Betlejem /dezintegracja to niezbędny etap przemiany; do sprawy tej wrócimy niejdnokrotnie w niniejszej pracy - przyp. W.G./[41].

Powyższymi cytatami weszliśmy w obszar niezwykle ważnego dla polskiego romantyzmu mitu Sybiru jako przestrzeni realizacji narodowego misterium. Kraina zsyłek wielu pokoleń Polaków represjonowanych przez państwo carów stała się dla nich „świętym miejscem”, „ziemią świętą” nie tylko w aspekcie sumy cierpień, jakie naród poniósł tam właśnie. To kraina sakralna *sensu stricto*, gdyż literatura romantyczna, a zwłaszcza III część *Dziadów*, przypisała jej niezwykle istotne funkcje w zakresie narodowego mesjanizmu. Syberii przypadła rola mitycznej krainy śmierci, piekieł, otchłani, bez której niemożliwe byłyby przemiana i zmartwychwstanie Polski a dalej jej mesjańska misja[42]. Możemy obserwować ów fenomen mityzacji już w arcydramacie; zaś wypowiedzi Mickiewicza zawarte w Wykładach XXIII i XXIV

Kursu drugiego (6, 10 maja 1842 r.) *Prelekcji paryskich*, to jakby dalszy ciąg rozwoju mitu oraz doskonały komentarz i perspektywa interpretacyjna pozwalające na pełniejsze rozwinięcie znaczeń, które staramy się wydobyć z symboliki ziarna (wegetacyjnej) w dziele. Związek wegetacji i inicjacji oraz ich wpływ na „mityczną wizję Sybiru" ukazują nam się dzięki *Literaturze słowiańskiej* wyraziściej.

Nasza analiza zachowań i postaw bohaterów w scenie I ukazała młodych patriotów, jako osoby niezdolne pojąć misteryjnego sensu bajki Goreckiego, albowiem zaślepione przez pragnienie zemsty na wrogu. Chore jest także ich pojmowanie wolności i wiary. Młodzieńcy stoją więc przed koniecznością przebudowy świadomości, przemiany wewnętrznej; co więcej, reprezentując *„całą Polskę młodą"*, naród polski, stanowią *exemplum* realizacji idei konieczności przemiany świadomości narodowej. Głębia tej przemiany a zarazem jej związek z tajemniczym sensem cierpienia, męki, ofiary i misji narodu sprawia, że poeta zakłada konieczność i n i c j a c j i. Skoro tak,
musi to nastąpić - zgodnie z tradycyjną symboliką obrzędów przejścia - w symbolicznych fazach ś m i e r c i i o d r o d z e n i a. Zacytujmy, co Mickiewicz powiedział swym słuchaczom w College de France na temat związków przemiany narodowej z pobytem zesłańców na Syberii:

Mówiliśmy już dawniej, że nadużycie życia politycznego, nadużycie słowa, zostało ukarane przez Opatrzność, która skazała Rzeczpospolitą na długie i okropne milczenia. Użyła ona również strasznego środka naprawy dla zahamowania wybujałego rozwoju umysłu. Wygnanie sybirskie jest tylko dalszym ciągiem tej samej metody, obranej przez Opatrzność dla poprawy polskiego szczepu Słowian.

Sybir to kraina milczenia i grozy, jest razem krainą bardzo rozwiniętego życia duchowego. Jedyna znana tam religia to szamanizm. (...). Wygnańcy i wszyscy skazańcy zesłani na Sybir są także niejako szamanami. Oderwani od społeczności, skazani żyć samotnie, zgłębiać aż do dna własnego ducha, muszą oni roztrząsnąć przeszłość, muszą - że tak się wyrażę - dokonać rachunku sumienia.

Owa niezwykła przygoda jenerała Kopcia jawi się powtórzona w życiu Polaków; niezadługo zbieg wydarzeń zmusi część narodu odbyć podobną pracę, rozważyć dzieje narodowe, dokonać rachunku sumienia narodowego, przejść ponownie myślą całe życie starodawnego ludu od dzieciństwa do wieku późnego. (...)

Życie samotne, życie z przyrodą, z sobą samym, wszystko, co składa się na żywot wygnańca, odnajdzie się w literaturze nam współczesnej. Wszystkie nieszczęścia spadające na Polaków zdają się mieć to przeznaczenie, by ich oderwać od świata skruszyć wszelkie dawne węzły, które ich przywiązywały do siły materialnej i umysłowej, do tego wszystkiego, co składa się na potęgę ziemską; mają na celu zmusić ich, aby wchodzili w samych siebie, w sobie samych szukali siły.

Ten wpływ duchowy Sybiru daje się odczuć także w życiu politycznym. Można powiedzieć, że Sybir zbliżył wszystkie stany narodu, że począł zacierać po raz pierwszy różnice społeczne. Widziano, jak pan możny, szlachcic i włościanin zarazem polowali lub pracowali, zmuszeni żyć pod jednym dachem. Duma, wywyższenie się ponad wszystkich, ten grzech polskiej szlachty, został szczególnie dotkliwie ukarany w osobach zesłańców. Szlachcic, będący podług Reja najdoskonalszym tworem na ziemi, traci na Sybirze nie tylko wszystkie przywileje ale nawet swoje nazwisko; staje się tylko „numerem". Kopeć, potomek znakomitego rodu, nie mógł już czasem nawet przypomnieć sobie na wygnaniu własnego nazwiska.

Nieszczęścia wygnania zbliżyły również naród polski z innymi narodami słowiańskimi. Nie byłoby inaczej sposobu zbliżenia Polaków do Rosjan. Naród niepodległy, wolny, dumny ze swoich swobód, cóż mógł mieć wspólnego z narodem nieszczęśliwym uciśnionym, nawykłym od wieków do posłuchu swojemu panu? Jednych i drugich powiodła Opatrzność do szukania Pana wyższego ponad pana ziemskiego, do zespolenia się w jednym pragnieniu opieki Opatrzności. Od tej doby wspólne uczucie łączy wygnańca rosyjskiego z wygnańcem polskim. Można powiedzieć, że na zesłaniu sybirskim wytwarzają się, w uścisku nieszczęścia, pierwsze węzły jedności rozleglejszej. Nieszczęście dotyka wspólnie całe plemię słowiańskie; lud czeski, który jedynie oparcie dla swej narodowości znajduje już tylko w religii, naród rosyjski, który stracił wszelką nadzieję zrzucenia jarzma, naród polski, uciśniony i wygnany - wszystkie muszą jednocześnie uciekać się do Boga. (...)

Ów Sybir tak oddalony i tak obcy, wchodzi teraz w obręb poezji polskiej. Sybir to piekło polityczne; spełnia on tę samą rolę jaką w poezji wieków średnich spełniało piekło, opisane tak dobrze przez Dantego"[43] (podkr. W.G.).

Mamy tu szereg wątków budujących Mickiewiczowski i roman-tyczny mit Sybiru: krainy piekielna, narzędzie nie tyle wiecznej kary, co pokuty i przemiany (takie ujęcie piekła omówimy bliżej w rozdziałach VI i VII).
Przemiana dotyczy wygnańców jako jednostek i jako *„części narodu”*, toteż zgodnie z logiką ofiary oddziaływuje na cały naród polski, *„polski szczep”* wreszcie na *„jedność rozleglejszą”*: na *„całe plemię słowiańskie”*. Podobna jest do szamańskiego wejrzenia *„aż do dna własnego ducha”*. W jej wyniku postępuje wyzbycie się wad narodowych, głównie przesądów stanowych na rzecz solidaryzmu, *„zniesienia różnic społecznych”*, pojednania *„wszystkich stanów narodu”*, *„zespolenia się”*; zostają ukorzone polska, szlachecka *„duma”* i *„wybujały rozwój umysłu”*. Są też podjęte pierwsze próby jednoczenia różnych (nawet wrogich dotąd) nacji słowiańskich nierozerwalne z nową wspólnotą wiary: *„jednoczesnym uciekaniem się do Boga”*.

Można powiedzieć, żę w głębi inferalno-grobowej przestrzeni Sybiru wypuszczają pierwsze pędy rajskiego ogrodu Nowego Świata jednoczącego wszystkie stany i narody połączone wspólną wiarą. Mit Sybiru-piekła o funkcjach czyśćcowych jest też mitem Sybiru - przy-wróconego raju. Nowe Królestwo zjednoczonej ludzkości tu się zakorzenia i stąd rozrastać się będzie na całą Europę i świat niczym w ewangelicznej przypowieści o Królestwie Bożym wyobrażonym przez rozrastające się drzewo. Sybir jest wiec skrajnie ambiwalentny piekielno-rajski, zło-dobry właśnie dlatego, że jest zmitologizowaną przestrzenią sakralną. Sakralną poprzez dokonujące się w niej misterium przemiany i ofiary: misterium męki, śmierci i odrodzenia, zbawczej dla ludzkości transformacji. W wyniku ofiary objawia się tu archetyp - nowy wzór życia zbiorowego, model społeczeństwa i wspólnoty. Archetyp ów - mający wszelkie znamiona mityczności - to obraz pojednania, które możliwe jest dzięki wspólnej wierze: *„wszystkie muszą jednocześnie uciekać się do Boga”* - i które zapoczątkowuje wolność powszechną społeczną i międzynarodową. Archetyp sybirski jest więc wzorcem mitycznej, rajskiej wspólnoty opartej na dwóch „filarach”: wiary i wolności, i jako taki powinien być realizowany w świecie, wcielany w życie społeczno-polityczne, aby te sfery bytowania ludzkości poddane zostały zasadom chrześcijańskim (stanowiącym dla poety właściwe domeny wiary i wolności).

Wzorzec-archetyp, w zasadzie ten sam co ewangeliczny: wspólnoty miłości i

wiary w jednego Boga, ukonstytuowany jest jednak na Sybirze przez czyn ofiarny nie Zbawiciela-jednostki ale Zbawiciela-zbiorowości. Z tego też względu jest dla wielkiego romantyka bardziej niż nowotestamentowy odpowiedni, by być wzorem, a zarazem warunkiem odrodzenia, przemiany stosunków życia zbiorowego ludzkości, zwłaszcza stosunków międzynarodowych. O tym właśnie Mickiewicz mówi w *Księgach:*

„A jako za zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak ze zmartwychwstaniem Narodu polskiego, ustaną w Chrześcijaństwie wojny”[44].

Jako *locus sacer* Sybir można skojarzyć z symbolem krzyża - miejscem i narzędziem męki Zbawiciela, a zarazem odkupienia - „znak hańby przybiera postać znaku zwycięstwa i staje się wyrazem *passio gloriosa”*[45]. Na obrazie epifanijnym znajdującym się w kościele Św. Krzyża we Wrocławiu widzimy krzyż swym dolnym ramieniem sięgający czeluści, w której znajdują się wąż, Lewiatan - szatan i śmierć. Powyżej w części środkowej widzimy rozpiętego Chrystusa. Zaś ramię górne dociera aż do bram niebieskiej Jerozolimy[46]. Krzyż - miejsce, na którym dokonuje się w mękach zbawcza ofiara, rozpięty między piekłem a niebem, jest narzędziem pokonania piekła przez niebo: na wrocławskim obrazie dolne ramię dzierży strzały godzące w śmierć i szatana, górne trzyma klucz otwierający bramy niebiańskiego miasta. Paradoksalna wymowa symbolu krzyża uzmysławia nam paradoksalny sens Sybiru romantyków, Mickiewiczowskiego Sybiru. *Locus sacer* - jako przestrzeń mityczna i symboliczna - łączy przeciwieństwa i objawia tajemnicze misterium męki i śmierci oraz ostatecznego zwycięstwa nad nimi.

„Co widzę? - długie, białe dróg krzyżowych biegi” (sc. V, w. 7).

Sybir jako przestrzeń krzyżowa, symboliczna i sakralna jest zarazem piekłem i niebem, a dokładniej piekłem przezwyciężanym przez niebo, piekłem poddanym niebu, służącym niebu w dziele zwycięstwa Wiary i Wolności. Jest to jedno z najważniejszych przesłań *Dziadów*, szczególne misterium. W niniejszej pracy jeszcze kilkakrotnie wskażemy miejsca, gdzie idea ta dochodzi - rozmaicie ujęta - do głosu.

Podsumujmy. Sybir jest w *Dziadów* cz. III przestrzenią sakralną w której z woli Opatrzności dokonuje się misterium śmierci i odrodzenia. W myśl logiki wegetacyjnej przemiany-cyklu tam odbywa się obumarcie ziaren - Polaków, zesłańców. „Giną” oni w dotychczasowej postaci, w mękach obumiera w nich to, co niedoskonałe, zaś kształtuje i odradza nowa postać - udoskonalana archetypowa osobowość, wzór

człowieka i wspólnoty nowych czasów. Jest to droga inicjacji. Ponieważ zachodzi tu sakralna ofiara wielu a nie jednostki, funkcja zbawicielska staje się domeną zbiorowości. Poddana sakralizacji grupa staje się zbiorowym mesjaszem religii wiary i wolności zdolnej oddziaływać na poziomie stosunków międzynarodowych. Warunki Sybiru (w oparciu o Lekcję XXIV Kursu II) były opatrznościowym narzędziem możliwości spełnienia się ofiary i inicjacji, ustanowienia nowego wzorca-archetypu, nowego mesjasza-zbiorowości. Krzewienie tejże nowej religii wolnej i wierzącej ludzkości jest misją Słowian a przede wszystkim Polaków. Jej rozprzestrzenianie to rozkwit wiary i wolności na ziemi:

Z *„garści żyta”*

jak powiada Żegota recytujący bajkę Goreckiego -

„Wyrasta trawa, kwiecie, kłosy i nasienie”.

Diabeł - przedstawiciel przestrzeni piekielnej (Sybir nią jest) ma swój pozytywny udział w owym rozkwicie ziaren wiary i wolności. Ten motyw bajki wyraźnie odróżnia *Dziady* od ewangelicznych przypowieści
o nasieniu (Mk 4, 26 - 29), ziarnku gorczycy (Mt 13, 31) czy o siewcy (Mt 13, 3 - 8, 18 - 23), gdzie brak tak pozytywnej waloryzacji roli sił demonicznych w symbolicznie wyrażanym procesie rozwoju Królestwa Bożego. Wskazuje to na inspirację Mickiewicza nieortodoksyjnymi nurtami myślenia chrześcijańskiego: od ludowych demonologii aż do tych filozofii i teologii, które w siłach zła widzą aktywny i pozytywny pierwiastek w całości Uniwersum. Niewykluczone, że zaznacza się też wpływ religii Wschodu[47].

To co łączy *Dziady* z różnymi tradycjami religijnymi, które czerpią z symboliki ziarna jest dla naszych rozważań niezwykle istotne. Głównie chodzi o naczelne przesłanie mitu agrarnego, iż cierpienie, zło i śmierć to jedynie przejściowy i twórczy moment na drodze do osiągnięcia zwycięskiej pełni przez dobro i życie. Dodatkowo optymistyczne dla polskiego czytelnika miało być to, że ostateczna pełnia (uniwersalne królestwo wiary i wolności) wykwitnie z ziarna polskich męczenników, sybirskich zesłańców. Symbolika wegetacyjna zaprowadza w utworze „logikę” mitu i misterium, co pozwoliło na niezwykle optymistyczne rozwiązanie nierozwiązywalnego na racjonalnej płaszczyźnie myślenia problemu cierpień narodu polskiego w jego porozbiorowym etapie dziejów. Powyższe stwierdzenia zestawmy jeszcze z wypowiedzią badacza problemu Włodzimierza Szturca.

„Podstawowym symbolem wyznaczającym plan treści i plan jej interpretacji jest w *Dziadach* symbol ziarna. Idee przezeń wyróżniane określone są szczegółowo i stanowią wewnętrzną spójnię dramatu, która w połączeniu z metafizyczną wykładnią utworu wyznacza jego misteryjny charakter. Symbol ziarna jest więc wobec tego także podstawą kompozycji *Dziadów*, zespala w zamkniętą całość ich luźno współistniejące sceny.

Do istoty symbolu ziarna należy nierozerwalnie sprzężenie zasady pełni obiecywanej przez kryjące się w nim możliwości rozwoju i zasady ciągłości, spajającej byt w jeden łańcuch /.../ Łączy ciemność wnętrza ziemi z radością poruszającego go słońca, utrzymuje świat w nadziei rozwoju. Ziarno określa granice egzystencji bytu, ale i wyprowadza ten byt ku transcendencji”[48].

Głównie dzięki symbolice ziarna- jak przekonuje nas Szturc - *Dziady* są misterium, bowiem:

„Jest ono nie tylko wtajemniczeniem w prawa bytu, ale przede wszystkim inicjacją /.../ Jego własnością jest to, że przedstawione w nim «akcje» rozgrywają się na trzech płaszczyznach: płaszczyźnie zdarzeń i sytuacji przedstawionych w dramacie, płaszczyźnie ich sensów metafizycznych i w płaszczyźnie przemian świadomości czytelnika, który poznając treść dramatu, poznaje i przyjmuje za prawdziwe jego tajemnice”[49].

Dodałbym do powyższej wypowiedzi, że przemiana świadomości dotyczy nie tylko czytelników ale też niektórych „inicjowanych” bohaterów dramatu.

„Historia obrzędów wtajemniczających, a więc misteriów związana została z symboliką ziarna. Wielkie Misteria Eleuzyńskie, związane z mitem Demeter i Kory, wtajemniczały obserwatorów w rytuał odrodzenia przyrody. Powracająca po trzymiesięcznej nieobecności Kora głosiła wyższość życia nad śmiercią, podporządkowania śmierci nadrzędnemu planowi odrodzenia, zwycięstwa wiosny i słońca. Z jej powrotem świat stawał się prostszy, a złe koleje losu zyskiwały metafizyczne uzasadnienie; stawały się bowiem konieczną cząstką bytu rozświetlonego jednak końcową radością i obietnicą szczęścia. Ziarno stawało się wiec także symbolem celowego i w sumie dobrego urządzenia świata. Ale prawdę tę mógł zrozumieć tylko ten, który przeszedł okres próbny, stał się epoptem, czyli patrzącym. W ten sposób przeżycie misterium było inicjacją i osiągnięciem wspólnoty, która podporządkowała się obiektywnym prawom bytu.

I jeszcze drugie ziarno i druga tajemnica. Oto Nowy Testament (będący przecież także ziarnem) wprowadza ideę ziarna jako tajemnicę odkupienia i zbawienia. Słowo Chrystusa to ziarno. I Chrystus to także ziarno, które zostało złożone w grobie, a po trzech dniach zmartwychwstało. W tej wykładni symbol ziarna przejmuje znaczenie uniwersalnej figury - objawiającej przedstawiony porządek świata. /.../

I wreszcie perspektywa Mickiewicza; symbol ziarna występuje w niej na zasadzie obrazu wyjaśniającego świat, jego historię i szczególnie przeznaczenie narodu polskiego, który, złożony do grobu po trzecim rozbiorze, oczekuje zmartwychwstania. Mickiewicz był pewien, że około 1834 r., a więc w trzy lata po upadku powstania listopadowego i w czterdzieści po insurekcji kościuszkowskiej, «wielki polityczny przewrót ogarnie całą Europę i że skończy się obaleniem systemu monarchicznego...». Polska - ziarno i Polska Chrystus zapowiadała Słowiańszczyźnie i światu odrodzenie. /.../ Symboliczne przedstawienie idei ziarna w *Księgach* pełni funkcję egzegetyczną wobec realności misteryjnego sensu ziarna, w którą wnikamy w III części *Dziadów* /.../"[50].

Konrad patrzy najpierw „na świat i Boga z perspektywy ludzkiej. Zna on jedynie wszelkie niezborności historii i teologii, nie zna zaś możliwości uświadomienia sensów tej niezborności. Pyta o przyczynę wydania władzy w ręce złego, o to jak może istnieć Bóg suwerenny, nie liczący się z potrzebami i sercem pojedynczej duszyczki. Te pytania stawia jako człowiek, który nie wie, co zrobić z bytem, który jak Adam z bajki Goreckiego, spotyka ziarno, ale nie wie czemu służy. Konrad zna byt tylko z jednej strony, ze strony ciemnej, ze strony więziennej.

Wtajemniczenia w boski porządek świata udziela Ksiądz Piotr. Nie odpowiada on dokładnie na pytania i wątpliwości Konrada; wprowadza natomiast tak szeroką perspektywę widzenia dziejów i człowieka że z niej samej, jak z sensu bajki Goreckiego, wynikają odpowiedzi na dylematy Konradów. Ksiądz Piotr przeprowadza bowiem mistyczną teodyceę, która uzasadnia dysharmonię bytu nadrzędnym planem zbawienia. /.../

W tym sensie Konrad stanowi odpowiednik Demeter, a Piotr - odpowiednik Kory - z mitu i misterium eleuzyńskiego. Rozpacz Konrada - Demeter, bunt przeciwko rozdzieleniu więzi rodzinnych, narodowych, ludzkich wyrażający się w krzyku atakującym Boga zyskuje odpowiedź w pojawieniu się teodycei Księdza Piotra - Kory. /.../ Kora, jak i Ksiądz Piotr, ujawnia soteriologiczny sens zejścia do

podziemia. /.../ oto krótka definicja mesjanizmu Mickiewicza: Polska to ziarno dane światu przez Boga. Z tej właśnie perspektywy spogląda na historie i naród Ksiądz Piotr. Jest to obiektywny punkt widzenia, ponieważ został on przekazany w objawieniu. W jego prawdy trzeba wniknąć, bo jest to warunkiem *sine qua non* misterium /.../.

Perspektywa Księdza Piotra jest nadrzędną perspektywą *Dziadów*. Tłumaczy nie tylko idee mesjanizmu Mickiewicza, ale i konieczność widzenia historii i człowieka w optyce wykładanej przez symbol ziarna. *Dziady*, pisane w epoce braku nadziei, pisane dla listopadowej rzeszy, która skłócona i smutna poszukiwała jakiejkolwiek myśli zbawiającej radość, wprowadziły historię narodową w podziemne misterium dojrzewającego we wnętrzu ziarna wewnętrznego ognia. Ukazały przecież, że śmierć i klęska to stan przejściowy, że trzeba wyjrzeć za okno egzystencji by, ujrzeć kiełkujące dookoła ziarna nadziei"[51].

Po tych korespondujących z naszymi ustaleniami stwierdzeniach opuśćmy jeszcze raz karty *Dziadów*, by znaleźć potwierdzenie dla naszych założeń, że symbolika ziarna wrzuconego w sybirski grunt musiała ewokować sens narodowej przemiany-odrodzenia czyli doskonalącej inicjacji. W Wykładzie XXIII Kursu II prelegent wskazuje na fakt dokonywania się tejże przemiany, dając za przykład osobę generała Kopcia, *„który przemierzył cały Sybir i bardzo długi czas spędził na Kamczatce"*[52]. *„Zajmujący «Dziennik» jenerała Kopcia"* daje świadectwo rodzenia się narodowej nieugiętej wiary w opatrznościowy sens cierpienia, która przepełniać ma nową literaturę, narodową i, oczywiście, stanowi *credo* arcydramatu Mickiewicza (ona też warunkuje misję Polski w ramach misji Słowiańszczyzny)[53]:

„Pierwszy to raz widzimy Polaka, który przyjmuje nieszczęście, poddaje się mu, nie tracąc wszelako nadziei. Niemcewicz w swych pamiętnikach zachowuje całą nienawiść i cały gniew dawnych Polaków, należy jeszcze do pokolenia starego. Kopeć uważa się za człowieka dotkniętego przez Opatrzność. Codziennie, jak pisze, wstając modlił się do Boga o uwolnienie i nigdy nie przestawał ufać w lepszą przyszłość, jeśli nie dla siebie, to przynajmniej dla ojczyzny. W tej pokornej wytrwałości leży nowe znamię literatury współczesnej; z niej wypływa ta nowa siła ożywiająca pisarzy narodowych, Malczewskiego, Brodzińskiego i innych, którzy odbiegają o całe zda się wieki od Niemcewicza"[54].

Z cytatu wynika, jak bardzo wykładowca - i nie wątpimy, że to samo odnosi się do poety piszącego dekadę wcześniej arcydramat - dostrzegał generalność przewartościowań, które dokonują się w świadomościach Polaków za sprawą spadających na nich nieszczęść, zwłaszcza jeśli chodzi o wygnańców do *„politycznego piekła”* Sybiru. Wielka przemiana narodowa zaczyna się wszak, z perspektywy polistopadowej, od niemałej liczby osób - zesłańców; to że nie jest czymś jednostkowym a wręcz masowym, ma znaczenie szczególne. Inicjacja represjonowanej zbiorowości nie może pozostać bez wpływu na losy tak całego narodu jak i Europy oraz świata. Na wstępie przywołanej już Lekcji XXIV profesor oznajmia:

„Dzisiaj /.../ Dodamy kilka słów o wpływie życia wygnańczego i myśli pobudzonych wygnaniem - na literaturę i charakter narodu polskiego. Nie zapominajmy, że szczegóły, które przytoczymy, odnoszą się do życia tysięcy Polaków: słuchacze słowiańscy odnajdą tu dzieje wielu swoich znajomych i przyjaciół”[55].

Z kolei nasuwa się pytanie: jak dokonujący się na odległym sybirskim wygnaniu postęp w duszach Polaków-męczenników może prawie natychmiastowo wpłynąć na analogiczną przemianę w szerokiej narodowej masie pozostałej w Europie? Wszak poeta nie zakładał możliwości komunikowania się, w potocznym rozumieniu tego słowa, naszych *„Syberian”* z krajem. Nie tylko daleka odległość, odbiegający od dzisiejszego poziom rozwoju środków komunikacji, bariery stwarzane przez represyjny system samodzierżawczy stawiały realną tamę wpływowi nowej idei zrodzonej na wygnaniu na świadomość narodu. Nie tylko te czynniki, bowiem Mickiewicz przewidywał możliwość dozgonnego pobytu *„całej młodej Polski”*, zesłanych patriotów na obczyźnie, skąd miałoby nie być powrotu. Ksiądz Piotr pyta w Widzeniu:

Takiż to los ich - wygnanie!
I dasz ich wszystkich wygubić za młodu,
I pokolenie nasze zatracisz do końca?

(sc. V, w. 18-20)

Jak to się ma stać, że tak oddalone *„nasze dzieci”* /Ks. Piotr/, *„wszystkie ziarna naszego ogrodu”* /słowa Żegoty/, *„ziarna zboża”* /słowa Józefa/ *„zakopane w ziemię”*, /Żegota/, *„wygubiona za młodu”*, *„zatracone”* /Ks. Piotr/ wydają owoc

„trawę, kwiecie, kłosy i nasienie” /Żegota/ w uniwersalnym rozmiarze całego *„ziemskiego padołu”* /Ks. Piotr/, całego wręcz kosmosu (zgodnie z interpretacją Widzenia przez Z. Kępińskiego)?

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać znów poza *ratio* w dziedzinie *mysterio*. Tajemnica wegetacji stanowi tu analogię symbolicznie tłumaczącą wielką przemianę-odrodzenie osobowości, „*charakteru*”. Stanowi też analogię przemiany ilościowej (z jednego ziarna wiele kłosów, kiedy indziej potężne drzewo). Są to dwa aspekty tego samego, tajemniczego misterium. Z mizerii losu zesłańców wyrasta jakiś wielki czyn, od którego *„Trzy końce świata drżą”* (Widzenie Ks. Piotra) i postąpi budowa *„ogromów”* nowego *„kościoła”* (tamże). Przemiana dokonująca się daleko w ziarenkach-zesłańcach jakby za sprawą jakiegoś magicznego czy raczej mistycznego projektora ma zostać rzucona na ogromnie szeroki ekran obejmujący Europę, wszystkie ludy, kosmos. Wzór, archetyp wypracowany w duchu wygnańców z taką niepojętą mocą rzutuje na bezmierną skalę: na naród i cały świat, z jaką wzrasta drzewo z „najmniejszego ze wszystkich nasion” gorczycy. Przywołam w tym miejscu ewangeliczny cytat:

„Królestwo niebieskie podobne jest do ziarnka gorczycy, które ktoś wziął i posiał na swej roli. Jest to najmniejsze ze wszystkich nasion, lecz gdy wyrośnie jest większe od innych jarzyn i staje się drzewem, tak że ptaki przylatują z powietrza i gnieżdżą się na jego gałęziach” (Mt 13,31 n.).

Warto zaznaczyć sprawę, że polskie *„ziarno”* symbolizujące w *Dziadach* nosicieli idei wiary i wolności jest właśnie niepozorne, jakby najmniejsze w porównaniu do *„ziaren”* zawierających idee innych narodów; a jednak wykazuje paradoksalnie największą moc rozwoju, rozrostu. Analogicznie do przypowieści ewangelicznej *„ziarna naszego* (polskiego - W. G.) *ogrodu”* są zewnętrznie niepozorne i słabe; zaś w innym ujęciu symbolicznym to *„dzieci”* - niewinne i praktycznie bezbronne. Ziarnem, ideą, *„siłą narodową”* (Wykład XXIII) dysponuje też Rosja. Jest to nasiono większe, potężniejsze. Lecz, nie mając w sobie dość wiary i za nic wolności, nie ono zadecyduje o misji Słowian w odrodzeniu wolności powszechnej (choć i przemieniona Rosja spełni w tym zadaniu swą rolę)[56]. Odowołam się do Lekcji XXIII, by zacytować, jak Mickiewicz ujmuje problem „małości” polskiego *„ziarna”*:

„Cóż oficerowi rosyjskiemu dawało moc rozkazywania? Oto poczucie potęgi

jego cara: nigdy nie zwątpił w tę potęgę i sam ufał we własną siłę. Dlaczego nikt z Polaków nie odważył się stanąć przed Jakutami jako ich zwierzchnik? Dlaczego jenerał Kopeć, który złożył był tyle dowodów męstwa i stanowczości, dawał się spokojnie prowadzić oficerowi rosyjskiemu? Pochodziło to stąd, że nie czuł nad sobą idei, która by miała siłę równą idei reprezentowanej przez cara rosyjskiego"[57].

Dodajmy, że Kopeć - jak już pisaliśmy - wyznaje ideę wiary w Opatrzność i sens cierpienia, do której to należy zwycięstwo dopiero w przyszłości. Wróćmy jednak do postawionego pytania - jak te odległe i niepozorne ziarna mogą tak potężnie oddziaływać na Polskę i świat?

Myślę, że zwłaszcza jeden cytat z Lekcji XXIII pozwoli nam zrozumieć, jak Mickiewicz pojmował tajemnicze związki pozwalające na „krążenie", rozprzestrzenianie się wielkich idei pomiędzy ludźmi zwłaszcza przynależnymi do jednej narodowości. Odwołując się znów do praw, a raczej „misteriów" (tajemnych sił) natury, prelegent wskazuje analogicznie na możliwości jakiejś nadnaturalnej łączności, komunikacji międzyludzkiej. Właśnie owo porozumienie, mistyczne obcowanie interpersonalne, ma umożliwić to, że idea zrodzona z ofiary *„ziaren"* w dalekiej sybirskiej ziemi nie utonie bezowocnie w bezmiarach tej krainy, ale, pokonując wszelkie fizyczne bariery, rozprzestrzeni się, zaowocuje wpierw w narodzie polskim i Słowiańszczyźnie, by następnie objąć wszystkie ludy. Poeta-profesor tak mówi o tymże romantycznie irracjonalnym związku dusz:

„Wielka to i tajemnicza rzecz owa siła narodowa, która rozchodzi się z jakiegokolwiek ośrodka i ożywia wszystkich obywateli, nawet mimo ich wiedzy.

I tak za konfederacji barskiej słynny Beniowski miał odwagę wszcząć bunt, obalić władze rosyjskie miasta i bronić go w ciągu całej zimy, lekce sobie ważąc całą potęgę caratu, albowiem w tym samym czasie Polska również walczyła o niepodległość. Podczas powstania Kościuszki były próby buntu pomiędzy jeńcami polskimi w głębi Rosji, którzy nie mieli przecież żadnych wieści z kraju. Jednakże po upadku Polski nie spotykamy już przykładów takich prób. (...)

Jakże wytłumaczyć to zjawisko? Filozofia tegoczesna, która uważa ludzi tylko za cząstki doczepione do machiny rządowej, nie umie nic powiedzieć o tym poważnym zagadnieniu. Ale nowożytna nauka o przyrodzie dostrzegła już związek tajemny między cząstkami jednego organizmu a całością przedstawiającą jego ideę. Wiadomo na przykład, że soki roślinne, jak wino, w swojej fermentacji wykazują

objawy odpowiadające tym, jakie zachodzą w życiu rośliny, z której ongi sok został wyciśnięty. Wiadomo, że krzew północny przeniesiony na południe rozwija się i rozkwita zawsze jednocześnie z rozwojem roślin w kraju, z którego pochodzi. Na przykład brzoza, to drzewo poetyczne naszych stron, zasadzone we Włoszech lub w Szwajcarii długo stoi naga pośród rozkwitłych migdałów i kasztanów i dopiero bardzo późno okrywa się liśćmi. Wiadomo nawet ze spostrzeżeń, że jej pączkowanie i kwitnienie nie zależy bynajmniej od ciepłoty we Włoszech czy w Szwajcarii, ale od ciepłoty jaka w danej porze panuje w krajach północnych.

Czy nie można by stąd wyprowadzić wniosku, że ludzie, te istoty obdarzono najwyższym i najsilniejszym zasobem życia, są związani ze sobą jeszcze mocniej i głębiej? Zrozumiecie teraz Panowie znaczenie słów sławnej pieśni legionów:

Jeszcze polska nie zginęła,
Kiedy my żyjemy.

Albowiem człowiek gdziekolwiek się znajduje, skoro myśli, czuje, działa, może być pewny, że w tejże samej chwili tysiące jego współrodaków myślą, czują i dzia-łają podobnie jak on. Ta spójnia niewidoma związuje narodowości. Narodowość, w najwyższym stopniu tego wyrazu, znaczy posłannictwo narodu, znaczy zespół ludzi powołanych przez Boga do spełnienia jakiegoś dzieła, którzy pracują jedni na drugich i połączeni są ze sobą tym głębokim związkiem uczuciowym, jaki wskazaliśmy w królestwie roślinnym i jakiego istnienie stwierdziliśmy na przykładach dobytych z dziejów narodu polskiego”[58] (podkr. W.G.).

„Spójnia niewidoma”, „związek tajemny”, którego istnienie głosi nasz wieszcz z paryskiej katedry towarzyszy twórcy *Dziadów* w rozmaitych ujęciach od okresu wileńsko-kowieńskiego. *„Nić złota”* i *„wspólne łańcuchy”* wiążą przyjaciół w *Odzie do młodości* uzdalniając ich do *„zestrzelenia”*, *„myśli”* i *„duchów”* w *„jedno ognisko”*. W IV części Dziadów Pustelnik-Gustaw „rozwija romantyczne pojęcie miłości jako związku dwu dusz, przeznaczonych dla siebie z odwiecznego wyroku bożego jeszcze przed wcieleniem ziemskim i na wieki już nierozdzielnych”[59]. *„Łańcuch uroku”:*

Rozciąga się ten łańcuch, ale się nie spęka” (*Dziady* cz. IV, w. 261).

On to zapewnia dwojgu ludziom nawet bezsłowne (pozasłowne) porozumienie aż do odczucia istnienia w nich jednej, wspólnej duszy:

Tak znaliśmy nawzajem czucia wspólnej duszy
Co jedno pomyśliło, już drugie odgadło.
Całą istotnością połączenie ścisło (...)

(*Dziady* cz. IV, w. 1039-1041)

Jednak koncepcja duchowej łączności (nawet jedności) osób w ramach wspólnoty narodowej pojawia się dopiero w Wielkiej Improwizacji i jest w tam wystepującej postaci od razu poddana krytyce. Dlaczego? Za jej elitaryzm, że dotyczy rozczeń wybitnej jednostki, która żywi chęć wykorzystania duchowej więzi do władzy - i to absolutnej - nad ludźmi. A to już jest nic innego, jak przejaw tak skrytykowanego w *Dziadach* carskiego jednowładztwa. Tą drogą Konrad pójść nie może. Przypomnijmy fragment już cytowany:

Cóż temu oficerowi rosyjskiemu dawało moc rozkazywania? Oto poczucie potęgi jego cara: nigdy nie zwątpił w tę potęgę i sam ufał we własną siłę.

„Związek tajemny między cząstkami jednego organizmu” Konrad urzeczywistniłby na wzór rosyjski, gdyby tylko spełniło się to czego pragnie:

Chcę czuciem rządzić, które jest we mnie;
Rządzić jak Ty wszystkimi zawsze i tajemnie: -
Co ja zechcę, niech wnet zgadną,
Spełnią, tym się uszczęśliwią,
A jeżeli się sprzeciwią,
Niechaj cierpią i przepadną.

(sc. II, w. 156-161)

Konrad wyjątkowo intensywnie czuje związek z członkami swego narodu i - podobnie jak Gustaw - ma wrażenie duchowej jedności, choć już nie z pojedynczą osobą ale z bardzo, bardzo wieloma:

Teraz duszą jam w moję ojczyznę wcielony,
ciałem połknąłem jej duszę,
Ja i ojczyzna to jedno.
Nazywam się Milijon - bo za milijony
Kocham i cierpię katusze.

(sc. II, w. 257-261)

Po tym pobieżnym przeglądzie koncepcji *„spójni”* duchowych możemy stwierdzić, że idea takowa, przewija się w twórczości poety pod rozmaitymi postaciami; w istocie swej cały czas wywiedziona jest z tych samych założeń światopoglądowych o możliwości istnienia poza-racjonalnej więzi międzyludzkiej a nawet kosmicznej. Właśnie ta idea przyjmuje (po zanegowaniu postawy Konrada - buntownika i uzurpatora) kształt, jaki znamy z lektury III części *Dziadów* oraz *Literatury słowiańskiej*. *„Spójnia”* wiąże naród z tą częścią, która cierpi na zesłaniu. Rekolekcje, pascha i rezurekcja (inicjacja) grupy *„narodowej sprawy męczenników”* mocą tej więzi obejmą resztę narodu. Przypomnijmy:

„Wygnańcy i wszyscy skazańcy zesłani na Sybir są także niejako szamanami. Oderwani od społeczności (ale jak się okazuje na sposób fizyczny tylko - przyp. W.G.), *skazani żyć samotnie, zgłębiać aż do dna własnego ducha, muszą oni roztrząsać przeszłość, muszą - że się tak wyrażę - dokonać rachunku sumienia. Owa niezwykła przygoda jenerała Kopcia jawi się powtórzona w życiu Polaków; niezadługo zbieg wydarzeń zmusi część narodu odbyć podobną pracę (...)”*[60].

„Spójnia niewidoma”, co związuje narodowość jest skuteczna według Mickiewicza niewątpliwie, gdyż wzorce wypracowane we wygnańczym odosobnieniu już nie grupa, ale naród cały będzie realizować, jako swą misję jako *„posłannictwo narodu”* na świat. W tym tkwi istota wpływu

„... życia wygnańczego i myśli pobudzonych wygnaniem - na literaturę i charakter narodu polskiego” - Lekcja XXIV.

Odwołajmy się w tym miejscu również do Wykładu XXV z tegoż Kursu:

„Opatrzność przygotowała to plemię do przyjęcia nowego ducha. Plemię to, które nie wydawszy swego ducha na roboty rozumu i przemysłu, zachowuje czyste i głębokie uczucie religijne, plemię to nie zadowoli się żadną za znanych dotychczas form politycznych. (...) plemię słowiańskie i naród polski są przeznaczone i przygotowane do utworzenia całkiem nowej społeczności.”[61] (podkr. W.G.).

Powyższe ustalenia i cytaty w dużym stopniu wyjaśniają nam występujący w *Dziadach* drezdeńskich problem użycia symboliki ziarna celem mitologizującego ujęcia losów i przeznaczeń narodu polskiego oraz odkrywają przeniknięty „logiką” mitu światopogląd poety. Sensy, jakie niesie ze sobą tradycyjna symbolika wegetacyjna, dopasowują się do historycznych realiów dzięki takim zabiegom

interpretacyjnym - zastosowanym potem na paryskiej katedrze przez autora *Dziadów* - które tajemnice cyklu obumierania i rozwoju roślin prezentują jako analogiczne czy wręcza tożsame z tajemniczymi powinowactwami, *„spójniami”* międzyludzkimi, zwłaszcza we wspólnocie narodowej. Dzięki nim właśnie garść ziaren wygnańców rzuconych w odosobnienie „nieludzkiej ziemi” może - przeszedłszy dramatyczne perypetie śmierci i odrodzenia przez *„zgłębienie własnego ducha”* - być zaczynem wielkiej duchowej i społecznej przemiany - „wzrostu” w o tysiące mil oddalonej ojczyźnie aż do powstania *„nowej społeczności”* już w skali europejskiej i globalnej.

Powyższe stwierdzenia współbrzmią z cytatem z książki Zofii Trojanowiczowej, w której autorka przybliża nam oblicza romantycznego mitu Sybiru:

„... w przeciwieństwie do innych miejsc na kuli ziemskiej, na których żyli Polacy, polski Sybir przeżywany był jako miejsce ładu moralnego, realizowania się w cierpieniu ludzkiej i narodowej wspólnoty, figularnego wypełnienia Golgoty Chrystusa. Jak żadne inne miejsce na świecie Sybir potwierdzał zapowiedź przyszłego zmartwychwstania narodu, więcej, zdawał się być do tego celu powołany. Urzeczywistniał i gwarantowałprawdę mesjanistycznej obietnicy”[62].

Natomiast Jerzy Fiećko w książce *Rosja, Polska i misja zesłańców* dodaje:

„Różnie interpretowano historiozoficzny sens sybirskiego cierpienia. Mickiewicz, który akcję dalszego ciągu III części *Dziadów* zamierzał w części umieścić na Syberii, w arcydramacie - poprzez opowieść Sobolewskiego, a zwłaszcza proroctwo księdza Piotra - zsyłkę uczynił podstawowym znakiem mesjanistycznego posłannictwa Polaków, nadał jej rangę szczególnego i niezbędnego elementu polskiej Golgoty, służącego przywróceniu narodom sakramentu powszechnej wolności”[63].

„Wpływ duchowy Sybiru” na *„skazanych żyć samotnie”* zesłańców a zarazem zbliżający *„wszystkie stany społeczne”* i odczuwalny *„w życiu politycznym”*, jak już powiedzieliśmy, zobrazowany jest w *Dziadach* w symbolizmie śmierci i odrodzenia, zwłaszcza cyklu agrarnego: zesłańcy to *„ziarno”*, glebą dla tego ziarna jest Syberia. Także i dziedzina agrarno-wegetacyjna „tłumaczy” to, że „ów Sybir tak oddalony i tak obcy” niczym zaświaty (*„polityczne piekło”*) ma przemożny wpływ na losy Polski i świata. Podkreślamy raz jeszcze: w momencie pisania *Dziadów* komunikowanie się kraju i emigracji w krainą zsyłek nie było możliwe. Toteż jakkolwiek racjonalnie pojmowany *„wpływ Sybiru”* na przyszły los narodu musiał być wykluczony na rzecz *„wpływu duchowego”*, mistycznego. Zaobserwowane w *„przyrodzie”* w *„życiu*

rośliny” zjawisko *„spójni niewidomej”* wedle prawa powszechnej analogii też *„związuje narodowości”*. Mit wegetacyjny modeluje nie tylko historię i czas wpływa również na przestrzeń. W poddanej mu czasoprzestrzeni znikają bariery i ograniczenia stojące na przeszkodzie rozszerzania się idei *„wiary i wolności”*. Dlatego *„ziarna zboża”* które *„car (...) zabiera i dławi (...) w swoim cesarstwie”* (sc. I, w. 293-4, 325) *„wyrosną z mocą ukrytą”* jako *„trawa, kwiecie, kłosy i nasienie”* (w. 338,345) po całym świecie w jego *„Trzech końcach”* (sc. V, w. 75). Tylko myślenie poprzez mit i prawo powszechnej analogii pozwoliło poecie piszącemu dramat wiosną 1832 roku w Dreźnie „zlekceważyć” realia natury politycznej i fizycznej, o których Zofia Trojanowiczowa pisze:

„Do czasu wielkiej amnestii w roku 1856 mało kto stamtąd wracał. W pierwszych latach po listopadowej klęsce informacje o realiach bytu zesłańczego były skąpe, nawet losy najbliższych przedstawiały się jako wielka niewiadoma. Sprawy i okoliczności życia Polaków na Syberii z trudem przenikały do kraju i na emigrację. Nie wątpiono, że krzyż polski ma dwa ramiona, ale jedno z tych ramion tonęło w mroku (...) blokada informacji miała skuteczne mechanizmy zabezpieczające (...). Zesłańcy żyli własną historią, posiadającą własny rytm, dochodzący do świadomości Polaków w kraju i na emigracji z kilkunastoletnim nieraz opóźnieniem”[64].

A jednak to, co „tonęło w mroku” miało być najistotniejsze, prawdziwie dziejotwórcze i decydujące o losach Polski i świata. Jeszcze raz potwierdzają to słowa Adolfa:

Bo teraz Polska żyje, kwitnie w ziemi cieniach,
Jej dzieje na Sybirze, w twierdzach i więzieniach.

(sc. VII, w. 181-182) (podkr. W.G.)

Rozgrywające się tam *„dzieje wszystkich Polski bohatyrów”* (sc. j.w., w. 180) pozostaną wiecznie nierozpoznane, według racjonalnych (faktograficznych i historiograficznych) kryteriów. Są one

Jak księga herkulańska pod ziemią spróchniała

(sc. j.w., w. 186)

dla nikogo niedostępne - nikogo, kto chce *„księgę”* tę po prostu poznać. Tylko drogą *„spójni niewidomej”*, drogą *„czucia”* można ujrzeć te *„dzieje”*. I jako takie są one przekazem mistycznym. Już mówiliśmy, że ustanawiając nowy wzór-model bytowania

ludzkiego są one archetypowe. Stanowią więc *par excellence* historię mityczną, właściwy *illud tempus* - czas sakralny dla czerpiącej z niego wzorzec *„nowej społeczności”* narodowej i ludzkiej. To, że mamy do czynienia z wzorcem już metafizycznym, ponadczasowo istniejącym w sferze idealnej, niebiańskiej (jako idea-archetyp) w sposób wyrazisty wynika z dalszych słów Adolfa:

(...)

Jak księga herkulańska pod ziemią spróchniała:

Sam autor zmartwychwstały nie umie w niej czytać,

Rzekł tylko: «B ę d ę o t o P a n a B o g a p y t a ć,

O n t o w s z y s t k o z a p i s a ł, w s z y s t k o

m n i e o p o w i e».

(sc. j.w., w. 186-189) (podkr. W.G.)

Nie koniec na tym. Jeśli wzorzec-archetyp ma być „wzorcem ustanawiającym świat”, „wzorem czynności ludzkich” (Eliade) potrzebne są ludzkiej społeczności zachowania uobecniające ów archetyp. Tradycyjnie zachowaniami tymi są rytuały, misteria, „święto” (R. Caillois). Ludzka - tu narodowa - wspólnota chcąc uzyskać o d r o -d z e n i e (nie wnikam, czy cyklicznie, czy też eschatologicznie pojmowane, poruszę tę sprawę w innym miejscu) winna mistycznie (rytualnie) uobecniać archetyp, historię świętą: *„męczenników”*, *„bohatyrów”*, *„ojców dzieje”* (sc. IX, w. 152). Może to być obrzęd sprawowany jednostkowo, czego przykład daje nam w scenie IV Ewa, lub też zbiorowo, czego figurą ma być Święto Dziadów.

Mówienie o tych narodowych, a w rezultacie ogólnoludzkich misteriach-tajemnicach odbywa się w dramacie Mickiewicza - co wykazaliśmy - poprzez symbole agrarno-wegetacyjne, ale nie tylko. Jest w III części *Dziadów* jeszcze inny wymiar (niezbędnych dla dzieła odrodzenia) wspólnotowo-mistycznych więzów i *„spójni”*. To wymiar wykazujący zgodność z katolicką nauką o świętych obcowaniu, eksponowany w samym dramatycznym momencie przemiany - inicjacji bohaterów. Egzemplaryczny opis przejść Konrada sceny III i IV - będąc zapowiedzią podróży w głąb *„aż do dna własnego ducha”* wielu *„*Konradów*”* wygnańców - uwypukli jeszcze raz ogromnie ważną rolę metafizycznej wspólnoty tak z żywymi jak i umarłymi. Wspólnoty już nie przyrównanej do *„życia rośliny”*, ale mającej wszelkie znamiona kościelnego dogmatu o *sanctorum communio*. Przedstawię też dowody na to, że możliwe jest jednocześnie postrzeganie tej duchowej, *„niewidomej”* więzi w kontekście zgoła innej

niż katolicka tradycji kulturowo - religijnej (patrz rozdział VI).

4.

W tym miejscu pracy chciałbym poruszyć kolejną kwestię. Doszliśmy do rozstrzygnięć i stwierdzeń, które stanowią okazję, by w ich świetle spojrzeć na jeden z tych fragmentów dzieła, który doczekał się rozmaitych odczytań i interpretacji na (trudno przesądzić o całkowitej słuszności którejkolwiek z nich) współistniejących równoprawnie w dziedzinie badań nad dramatem Mickiewicza[65]. Myślę o następujących słowach z Widzenia Ks. Piotra:

Z matki obcej, krew jego dawne bohatery,
A imię jego, czterdzieści i cztery.

(sc. V, w. 84-85, por. w. 23-24)

„Namiestnik wolności” (nie rozsądzajmy tu sporu, czy chodzi o wybitną jednostkę, czy o upersyfikowaną zbiorowość) pochodzi *„z matki obcej”*. W kontekście naszych dotychczasowych dociekań chciałbym zaryzykować hipotezę, że chodzi tu o *„matkę obcą”* jako obcą ziemię Syberię. Przejdę do uzasadnienia.

Aż nazbyt często Mircea Eliade wskazuje w swoich rozprawach na istnienie w religiach świata oraz już w najdawniejszej literaturze uniwersalnego symbolu *Terra Mater*. Jeden z cytatów:

„... praobraz Matki Ziemi. Obraz ten napotykamy wszędzie w niezliczonych formach i wariantach. To Terra Mater lub Tellus Mater, dobrze znana w religiach śródziemnomorskich matka, która daje życie wszelkim istotom. «Ziemię będę opiewał - czytamy w hymnie homeryckim *Do ziemi* - matkę powszechną, niewzruszoną, dawną i czcigodną, która na swej powłoce żywi wszystko, co jest. (...) Tobie to dawać śmiertelnym życie, jak też je odejmować ...» Ajschylos w *Błagalnicach* wysławia ziemię, która rodzi wszelkie istoty, żywi je, a potem znów w siebie przyjmuje jako płodny zadatek. (...) Człowiek umierając chce powrócić do Ziemi Matki, być pogrzebanym w ziemi rodzinnej. «Pełzaj do ziemi, swej matki!» - powiada Rigweda (...) a nagrobne napisy rzymskie mówią o lęku, aby prochy nie zostały pochowane gdzie indziej, a nade wszystko o radości połączenia się z ojczyzną: *hic natus, hic situs est*: «tu się urodził, tu go złożono»: *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti*: «pragnął powrócić tam, gdzie się urodził»[66].

To samo odczuwanie ojczystej ziemi jako rodzonej matki wybitnie zaistniało na

kartach *Pana Tadeusza:*

„Tak nas powrócisz cudem na Ojczyzny ł o n o."

(podkr. W.G.)

czytamy w Inwokacji. Władysław Kopaliński wskazuje na hebrajski rodowód (tak jak Eliade na antyczny) tego potrójnego utożsamienia:

„Ziemia-ojczyzna-matka. Dla Żydów ojczyzna była królestwem Mesjasza, «nową ziemią» (Apok. 21.1), «krainą żyjących», w przeciwieństwie do ziemi pogańskiej, wygnańczej albo do królestwa zmarłych «ziemi zapomnienia». Emigrantowi wygnańcowi powrót do kraju, gdzie się urodził, do ziemi ojczystej, do Matki - Ojczyzny, przynosi odrodzenie duchowe; stąd szczególny rodzaj tęsknoty - nostalgia (od gr. *nostos* - „powrót")[67].

Sporo słów w niniejszym rozdziale padło już na temat zarysowanego w III części *Dziadów* - w ramach symboliki agrarnej - symbolicznego utożsamienia: Syberia - ziemia grób - ziemia kolebka, czyli sprawująca misterium śmierci i odrodzenia *Terra Mater*. Syberia jako ziemia-gwarant odrodzenia, narodzin nowej Polski; tam kiełkują z męczeńskich ziaren-patriotów, wygnańców pierwsze i wzorcowe pędy wolnej Polski. Stamtąd wzorzec-archetyp „emanuje" (poprzez *„spójnię niewidomą"*) na naród w Europie. W ślad za tym postępuje odrodzenie narodu i zarazem powołanie do misji szerzenia wzorca wiary i wolności. Właśnie finał Widzenia Ks. Piotra to wizja *„namiestnika wolności"* już działającego na skalę globalną. Jest to postać (osoba lub zbiorowość), której dostojeństwo i *„sława"* wynika właśnie z pełnionej misji zakładania *„kościoła"* wolności na ziemi. Jako taki ów *„namiestnik"* narodził się poprzez odrodzenie. Gdzie? Właśnie tam, na dalekiej północy, w obcej sybirskiej ziemi czyli w *„matce obcej"*.

Kolejnym określeniem łączącym - jak to spróbuję dowieść - *„Męża strasznego"*, *„namiestnika wolności"* z Polakami-patriotami, zesłańcami, z *„ziarnem"* posianym w Sybir jest: *„krew jego dawne bohatery"*.

I znów należy wyjaśnić, że z pewnością nie chodzi tu o krew rozumianą jako cielesne, rodowe pokrewieństwo, ale raczej pokrewieństwo duchowe, głęboką wspólnotę duchową. Bowiem, jak czytamy w słowniku Władysława Kopalińskiego w pewnych tradycjach jak i w Starym Testamencie:

„Krew jest tabu i święta jako siedlisko życia i duszy (dlatego pełna krwi

wątroba uważana była za emblemat życia).

(...) Bóg mówi do Kaina: «Krew brata twego woła do mnie z ziemi» (Gen. 4, 10). Bóg do Noego: «Lecz nie będziecie jedli mięsa zwierzęcia z duszą jego, to jest z krwią jego» (Gen. 9,4). «Dusza ciała we krwi jest». (Lev. 17,11)[68].

W *„Mężu”* widzianym przez Ks. Piotra jest taki sam duch, te same wartości, to samo umiłowanie wiary i wolności i gotowość poświęcenia, co w *„narodowej sprawy męczennikach”* (już odrodzonych). Niech nas nie zmyli określenie *„dawne bohatery”*, jakoby odnoszące się do jakichś wojowników sprzed wieków. Gdy przyjrzymy się relacjom czasowym panującym w *Dziadach*, zauważymy, że podlegają one rozmaitym waloryzacjom i zawirowaniom, rozciągnięciom lub spiętrzeniom, inaczej niż wypadku czasu mierzonego i opisywanego według obiektywnych zasad. Czas ten podlega subiektywizacji, jest indywidualnie odczuwany i oceniany przez bohaterów; podlega też sakralizacji bowiem na czas akcji wpływa silnie czas obrzędowo-sakralny i poza-czas planu nadrealnego (metafizycznego). Nie będę szerzej rozwijał tej sprawy, która domagałaby się osobnego opracowania. Powiem tylko, że przykładem subiektywizacji może być to, że Kobieta w scenie *Nocy Dziadów* mówi do Guślarza:

Chcę jednego widzieć ducha:
Tego co p r z e d l a t y w i e l u
Zjawił się po mym weselu,

(sc. IX, w. 6-8) (podkr. W. G.)

Jeśli uznamy jedność bohatera *Dziadów*, to młodość Konrada jawnie kłóci się ze stwierdzeniem *„przed laty wielu”* dotyczącym Gustawa. Dlatego nie może dziwić nas, że Ks. Piotr - który ogląda przyszłość w perspektywie trudnej do określenia - używa przymiotnika *„dawne”*. Mickiewicz miał świadomość, że pisze dramat historyczny, choć jego tematem są zdarzenia sprzed ośmiu, dziewięciu lat. Zestawia je jednak i porównuje z czasami narodzin Jezusa oraz prześladowań chrześcijan i tym samym nadaje im perspektywę dawności, a nawet jakoby mitycznej początkowości. W Przedmowie dramatu czytamy:

„Zdaje się, że królowie mają przeczucie Herodowe o zjawieniu się nowego światła na ziemi (...) Autor chciał tylko zachować narodowi wierną pamiątkę z historii litewskiej lat kilkunastu”[69].

Jeśli dodać te dwie perspektywy: mającej znamiona czasów Herodowych *„historii litewskiej”* i nieokreślonej przyszłości z Widzenia Ks. Piotra, wówczas

„sprawa uczniów wileńskich” może - zgodnie z plastyczną temporalnie poetyką - zasługiwać na miano wydarzeń z *„dawnymi bohaterami”* w roli głównej.

Dodajmy, że w dalszej części Przedmowy autor już wprost poświadcza, iż nadaje owym zdarzeniom historycznym uniwersalny rys historii świętej wyposażając opisane wypadki we wzorce hagiograficzno - mityzujące. Wszystkie te sprawy:

„zostawiły głębokie wrażenie na umyśle tych, którzy byli świadkami lub uczestnikami zdarzeń; a opisane zdają się przenosić czytelników w czasy dawne, czasy wiary i cudów” (podkr. W.G.)[70].

Tak zarysowane zdarzenia, czasy i ludzie w sposób jakby naturalny dla kultury nabierają znamion bohaterskich. I w tym miejscu ostatnie wyjaśnienie. Musimy upewnić się czy słowo *„bohatery”* może odnosić się do *„uczniów wileńskich”* i *„studentów ze Żmudzi”* - postaci występujących lub przywołanych w dramacie? Choć sam Mickiewicz nie używa tego określenia do nich wprost, to jednak wydaje mi się, że odpowiedź powinna być twierdząca.

Nie interesuje nas w tym momencie powszechne rozumienie pojęcia „bohater” w sensie ogólnym odnoszące się do „głównej postaci w utworze literackim, filmie itp.”[71]. Rozważamy termin „bohater” w znaczeniu, jakie nadają mu badania nad występującymi w mitach, rytuałach i różnych dziedzinach sztuki postaciami tzw. „bohaterów kulturowych”, który to zakres znaczeniowy pokrywa się częściowo z potocznie rozumianym „bohaterem” w znaczeniu: „ten, kto odznaczył się męstwem, odwagą, ofiarnością, wyjątkowymi zasługami dla dobra innych”[72].

Pośród „bohaterskich” cech Mickiewicz w dramacie szczególnie podkreśla ofiarność, mówi o *„mnóstwie ofiar”* i o poświęceniu dla ogółu, dla narodu. Młodzież w swej sumie jest ofiarą, a pojedyncze osoby w różnych momentach zdobywają świadomość bycia ofiarami. Tomasz i Żegota (który opowiada bajkę o zbożu) już w scenie I tęże świadomość w pewnym zakresie wykazują. Konrad wstąpi w na drogę ofiary dopiero w wyniku przejść, o których czytamy w scenach II, III i IV. Są też tacy, co przechodzą lub przeszli właściwie męki ofiarne, jak: Janczewski, Wasilewski, Cichowski czy Rollinson (sc. I, VII, VIII).

Tomasz Zan w scenie I wypowiada słowa, które wiele mówią o heroicznym ofiarnictwie, czyniącym z prześladowanych studentów żmudzkich i litewskich prawdziwych bohaterów kulturowych (narodowych i uniwersalnych):

TOMASZ

Powód - że Nowosilcow przybył tu z Warszawy (...)
Musi z towarzystw naszych wielką rzecz wysnować
I nowych wiele o f i a r carowi poświęcić. (...)
On gwałtem chce nas karać - nie unikniem kary.
Został nam jeszcze środek smutny - lecz jedyny;
Kilku z nas poświęcimy wrogom na o f i a r y,
I ci na siebie muszą przyjąć wszystkich winy,
Ja stałem na waszego towarzystwa czele,
Mam obowiązek cierpieć za was, przyjaciele;
Dodajcie mi wybranych jeszcze kilku braci,
Z takich, co sieroty, starsi, nieżonaci,
Których zguba niewiele serc w Litwie zakrwawi,
A młodszych, potrzebniejszych z rąk wroga wybawi.

(w. 52-78) (podkr. W.G.)

Już w Przedmowie autor opisuje Tomasza Zana tymi słowy:

Charakter mistyczny, łagodny, ale niezachwiany

Słowo *„mistyczny”* podkreśla tę cechę osobowości, która wysoko kwalifikuje młodzieńca jako jednostkę w sposób szczególny zdolną do obcowania z „tajemnicą” i wcześniej od innych potrafiącą pojąć sens ofiary. Jego przytoczona wypowiedź skierowana do *„spółwięźniów”* przekonuje nas o tym.

Gotowość ofiary wyraża także Frejend, pragnie ginąć za przyjaciół i ojczyznę, tylko w ten sposób może się w pełni zrealizować; ofiara i związane z nia bohaterstwo to okazja dojrzewania wewnętrznego, nabierania mocy duchowych, udoskonalenia (to aspekt inicjacyjny, który Frejend przeczuwa, nie znaczy, że już w całej głębi mesjanistycznej):

FREJEND

... w pokoju - cóż stąd, że lat sto przeżyję
I będę klął Moskalów, i umrę - i zgniję.
Na wolność wiek cały byłbym mizerakiem,
Jak proch albo jak wino miernego gatunku; -
Dziś, gdy wino zatknięto, proch przybito kłakiem,
W kozie mam całą wartość butli i ładunku (...)

Taki jak ja, Tomaszu, dałby się powiesić,

Żebyś ty jedną chwilę żył na świecie dłużej:

Taki jak ja - ojczyźnie tylko śmiercią służy;

(sc. I, w. 151-165)

Czyn ofiarny nie ginie w mrokach zapomnienia, ale budzi sumienia wielu, zawsze niesie ze sobą zadatek przyszłego zwycięstwa:

Lecz jeśli mię w łańcuchach stąd na Sybir wyślą,

Obaczą mnie Litwini bracia i pomyślą,

Wszak ci to krew szlachecka, to młódź nasza ginie,

Poczekaj, zbójco caru, poczekaj, Moskwicinie! -

(w. 159-62)

W myśleniu Frejenda widać dość mocno postawioną wiarę w konstruktywny tak dla jednostki jak i wspólnoty sens poświęcenia, bohaterstwa.

Mamy więc w III części *Dziadów* do czynienia z grupą młodych patriotów, którzy wykazują rysy bohaterskie. Jako w pewnym stopniu świadome - czy też uzyskujące świadomość - swej misji o f i a r y są lub mają stać się b o h a t e r a m i w myśl kryteriów, które przedstawią poniższe cytaty. Kryteria te wydają mi się przewodnimi w rozumieniu znaczenia słowa *„bohatery”* w Widzeniu Księdza Piotra. Cytatów dostarczy nam książka wybitnego mitografa Josepha Campbella.

- „Dlaczego w mitologii jest tyle opowieści o bohaterach? Bo właśnie o nich warto pisać. Nawet w popularnych powieściach główną postacią jest bohater albo bohaterka, którzy znaleźli bądź zrobili coś, co wykracza poza normalny zakres ludzkich dokonań lub doświadczeń. Bohater to człowiek, który dał życie za coś większego od siebie. (...) Czyn bohaterski na czym on polega? Są dwa rodzaje czynów. Pierwszy jest fizyczny: bohater wyróżnia się odwagą w czasie bitwy lub ratuje komuś życie. Drugi to wyczyn duchowy: bohater uczy się odbierać ponad normalny zakres ludzkiego doświadczenia duchowego, a potem wraca z jakimś przesłaniem”[73] (podkr. W.G.).

Uwagi. Porównaj w dramacie Mickiewicza: gotowość Tomasza i Frejenda do poświęcenia się za innych i za ojczyznę, dążenia Konrada do zdobycia tytanicznego zakresu mocy twórczych, wiedzy i władzy; wizja Ks. Piotra - otrzymanie najwyższego przesłania, proroctwa; szereg „mistycznych” stanów duchowych bohaterów.

- „Początek przygody bohatera zwykle jest taki, że komuś coś zostaje zabrane albo ten ktoś czuje, iż w normalnych doświadczeniach, dostępnych lub dozwolonych członkom jego społeczności, czegoś brak. Ta osoba podejmuje wówczas serię przygód wykraczających poza normalność, ażeby odzyskać to, co zostało utracone, albo odkryć jakiś eliksir życia. Zazwyczaj tworzy to wszystko cykl - wędrówkę i powrót”[74] (podkr. W.G.).

Uwagi. Porównaj: brak państwowości, niepodległości, wolności społeczeństwa polskiego pod zaborami; zsyłka jako typ „wędrówki” po „eliksir życia” czyli po wiarę i wolność - zostają one „odnalezione” czyli zrealizowane w krainie o cechach mitycznych Syberii; powrót bohaterów (niemożliwy) zostaje zastąpiony przez mistyczny kontakt z nimi - przekazanie „eliksiru życia” jako archetypu *„zespolenia się”* wzoru *„całkiem nowej społeczności”* odbywa się drogą *„spójni niewidomej”* (zgodnie z ustaleniami poczynionymi w niniejszym rozdziale).

Archetyp jako obraz jednoczący i usensawniający zapewnia społeczności życie czy też odrodzenie. Jeszcze bardziej przybliżmy tę sprawę, podążając za sugestiami J. Campbella:

- „(...) Czy jednak społeczeństwo potrzebuje bohaterów? Tak. Dlaczego? Bo musi ono mieć pewne obrazy porządkujące, które by scalały wszelkie możliwe tendencje do podziałów, wiązały je razem w określonym celu. W celu pójścia pewną drogą. Naród musi jakiś wspólny cel, aby działać jako jedna siła”[75].

Uwagi. Szczególnie silne potrzeby takie budzą się w momentach kryzysów czy katastrof, którym poddana jest zbiorowość, naród. Sytuacja rozbiorów państwa a jeszcze tym bardziej represje polistopadowe stawiały zbiorowość polską w obliczu śmiertelnej katastrofy:

„Zemsta cara godziła w resztki odrębności państwowej gwarantowanej Królestwu Polskiemu traktatem wiedeńskim, przede wszystkim jednak uderzała w miejsce najczulsze i jedyne, jakie pozostało: w narodowość. Wielotysięczne deportacje, a obok tego wywóz do Rosji mienia polskiego i dóbr kultury narodowej, rozgromienie szkolnictwa i prześladowanie Kościoła, wszystko to stawiało pod znakiem zapytania dalsze istnienie narodu”[76].

Najbardziej czarne obawy wyrażał między innymi Niemcewicz:

„Możnaż było przewidzieć zamysł wykorzenienia zupełnego narodu polskiego, przeniesienia ludności jego w stepy, o Boże! (...) Bieg czasu przyniesie może koniec

temu, ale kiedyż - gdy już plemienia polskiego nie będzie”[77].

W sytuacji tej instynkt żywotny narodu poszukuje obrazów scalających, wyobrażeń, które wskazując perspektywy i środki wyjścia z kryzysu, umacniają nadzieją, wolę przetrwania i poczucie jedności grupowej - są nimi obrazy bohaterskie, bogate w archetypy. I paradoksalnie! w wyobrażeniach owych to, co służyło pogłębieniu i śmierci zamienia się w znak zwycięstwa, życia, chwały (jak w symbolice krzyża, o czym pisaliśmy).

Syberia właśnie stała się w dziewiętnastowiecznej polskiej wyobraźni zbiorowej przestrzenią wypełnioną nie tylko skojarzeniami martyrologicznymi (za czym przemawiał fakt zsyłek) ale - dzięki geniuszowi mitotwórczemu wielkich romantyków na czele w autorem *Dziadów* - krainą odnalezionej nadziei, realizacji wzorcowego mitu bohaterskiego. „Ten, kto mówi praobrazami, mówi jakby tysiącem głosów” - powtórzmy jeszcze raz za Jungiem. W arcydramacie Mickiewicz wypowiedział to, co naród pragnął usłyszeć - Słowo wielkiej nadziei wyrażone nie inaczej jak symbolami.

„Doświadczenie Sybiru miało charakter przeżycia zbiorowego ogarniającego także tych, którym dane było uniknąć zesłania. Było odbierane jako doświadczenie całego narodu (...) Dla narodu pozbawionego własnego państwa, rządu, praw, poszukiwano wówczas pozainstytucjonalnych więzi integracyjnych zapewniających ciągłość narodowej wspólnocie (...) Mesjanistyczna obietnica (realizująca się w najwyższym stopniu poprzez Sybir - przyp. W.G.) umożliwiała ogarnięcie zamętu dziejowego, który stał się udziałem narodu. Pozwalała uporządkować i na swój sposób zracjonalizować współczesność, dostrzec w cierpieniach narodu zapowiedź przyszłego zmartwychwstania”[78].

Pamiętać należy, że leżącą u podstaw mitu bohaterskiego archetypową strukturą jest, badana przez nas, naczelna idea śmierci i odrodzenia:

- „Wielu z nich oddaje swoje życie - cytujemy dalej za Campbellem - Ale i wówczas mit mówi, że <u>z oddanego życia rodzi się nowe życie, nowy sposób istnienia lub stawania się”</u>[79].

Uwagi. W poprzednich uwagach podkreślaliśmy głównie społeczny (wspólnotowy) wymiar czynu bohaterskiego. Bohater kulturowy będąc dla jakiejś ludzkiej grupy niosącym życie-odrodzenie zbawicielem sam wpierw podlega cyklowi śmierć-odrodzenie wzorcowo uzyskując nowe życie. Jest to ogromnie ważny aspekt losu bohaterów *Dziadów* i jeszcze jeden dowód na to, że dramat daje nam przykłady

tradycyjnych mityczno-kulturowych typów osobowych. W niniejszym rozdziale sprawa ta została wstępnie poruszona - przemiana *„więźniów młodych”*, zgłębienie *„aż do dna własnego ducha (Prelekcje)* to warunek ich ofiarnej misji. Przemiana wyraża się w symbolice śmierci i odrodzenia, ma więc charakter inicjacji. Aby twierdzenie to było dobrze uzasadnione problematykę tę omówię w rozdziale VI. W tym miejscu zasygnalizuję ją kolejnym fragmentem z książki J. Campbella:

„Jednakże antycypację struktury (mitu bohaterskiego - przyp. W.G.) i - w pewnej mierze - duchowego sensu tej przygody możemy dostrzec już we wczesnych społecznościach plemiennych, w ich rytuałach dojrzewania lub inicjacji (...) Stopniowe przejście od tej sytuacji psychicznej niedojrzałości do odważnego stanowienia o sobie samym i do pewności siebie zakłada śmierć i zmartwychwstanie. Jest to podstawowy wątek wędrówki bohatera: porzucasz pewną sytuację, aby odszukać źródło życia, dzięki któremu wejdziesz w bogatszą sytuację egzystencjonalną - dojrzałość”[80].

Uwagi. Tylko jednostka w pełni dojrzała (odrodzona) prezentuje poziom rozwoju duchowego (osobowego) umożliwiający jej bycie *sensu stricto* bohaterem, ofiarą, zbawicielem - to uniwersalna zasada obecna w myśleniu mitycznym.

Przedstawione cytaty i uwagi bardzo klarownie podsumowuje jeszcze jeden wyjątek z książki *Potęga mitu*:

„Bo istnieje pewna typowa sekwencja czynów bohatera, którą można odnaleźć we wszystkich opowieściach na całym świecie i we wszystkich epokach historycznych. W zasadzie można by nawet powiedzieć, że jest to tylko jeden pierwowzór mitycznego bohatera, którego żywot był powielany przez wiele, wiele ludów w wielu krajach. Legendarny bohater to zazwyczaj człowiek, który coś zakłada, coś początkuje - nową epokę, nową religię, nowe miasto, nowy sposób życia. Ażeby założyć coś nowego, trzeba porzucić to, co stare i wyruszyć w poszukiwaniu idei zalążkowej, z której będzie mogła wykiełkować ta nowa rzecz”[81].

Uwagi. Konrad przeszedłszy inicjację (sc. III - zob. rozdz. VI pracy) ma ze zsyłski uczynić poszukiwanie wyższej wiedzy. Poucza go o tym Ks. Piotr (sc. VIII, w. 628-633). Widzenia Ks. Piotra ukazuje w apokaliptycznej formie już skutki działania odnalezionej „idei zalążkowej” na świat, początek „nowej epoki” w rozmiarze globalnym. Mesjanizm narodowy jako „nowa religia” w wizji finalnej skutkuje zwycięstwem nowego *„kościoła”*.

To co rozgrywa się od zakończenia (jedynego) aktu I do czasu, w którym dzieją się sprawy przedstawione w Widzeniu Ks. Piotra nie uzyskało ujęcia w scenach dramatycznych kolejnych aktów, choć takowe poeta planował napisać[82]. Projekt zarysowany w liście do Niemcewicza, epicki Ustęp dramatu oraz prelekcje poświęcone omówieniu „*Literatury polsko-syberyjskiej*" dają nam wyobrażenie czym mogłyby być właściwe sceny bohaterskie dzieła. Możemy na ich podstawie próbować przedstawić sobie kształt scen „*prześladowań i męczeństw*" będących zarazem historią poszukiwania i odnalezienia przez b o h a t e r ó w „idei zalążkowej" jako „źródła życia".

I oto jesteśmy w punkcie, w którym stwierdzić możemy, że niedokończenie, „otwarcie" dzieła gra sensami, które „wyparowałyby", gdyby dramat pisany był dalej. Hipoteza nasza zabrzmi: *Dziady* winny być niedokończone! Nie brak natchnienia czy zaniechanie poety, nie jakikolwiek inny powód wydaje się wytłumaczeniem niedokończenia dzieła jak ten tylko, że *Dziadów* część III pozostawała D z i a d a m i jedynie wtedy, gdy losy b o h a t e r ó w w sybirskiej krainie pozostawały nieznane, ukryte, czyli właśnie „*herkulańskie*". Stawia to czytelników w roli wytężających „wewnętrzny wzrok", by te niewyrażone, istniejące „potencjalnie" dzieje mogli sami wywołać z rzeczywistości niejawnej, z jedynego b y t u - wiecznego i nieprzemijającego niebiańskiego zapisu, o którym mówi Adolf (sc. VII, w. 188-189). „Puste" dalsze akty *Dziadów* trzecich wydają się być świadomym - bo jedynie sensownym w kontekście przesłania, „filozofii" utworu - posunięciem autora. Pozostawia ono czytelnikowi szansę czy też powinność, by mógł stać się w pełni twórczym odbiorcą, więcej (i oto zdaje się głównie chodzi), mobilizuje czytelnika, by wytężył w sobie tak sławiony przez romantyków zmysł „czucia" celem ujrzenia (*epopteia*) tajemnic narodowo-mesjanistycznego misterium. Czytelnik wówczas, jako uczestnik obrzędu narodowych D z i a d ó w, ożywiwszy „*spójnię niewidomą*" może poczuć się członkiem wielkiej wspólnoty i celebrując zbawcze dla wspólnoty wzorcowe czyny (g*esta*) bohaterów, zaczerpnąć ze zdobytego przez nich „źródła życia". Ożywcze i odrodzeńcze dla czytelnika-*epopty* tego miesterium jest u j r z e n i e zasłoniętej, bo nieopisanej ale zadanej przez dramat do odkrycia, świętej historii „*narodowej sprawy męczenników*". Jej ujawnienie i głębokie przeżycie, będąc odnalezieniem prawdy i sensu, zapewnić ma odrodzenie duchowe czytelnika - *mysty*,

a wraz z tym odrodzenie całej celebrującej misterium wspólnoty. *Epopteia* - wizja bohaterskich, archetypowych działań, to zarazem odkrycie tajemnicy *teletai* idei śmierci i odrodzenia[83].

Podsumujmy. Młodzi z III części *Dziadów*, z których poeta określił symbolicznie jako *„ziarna zboża”* są postaciami *sensu stricto* bohaterskimi. Spełniają szereg warunków charakterystycznych dla bohaterów mitycznych, kulturowych. Wielostronna mitologizacja postaci historycznych, usytuowanie ich tym samym w perspektywie dawności a nawet *in illo tempore* w czasie prefigurującym zdarzenia późniejsze czyni z nich *„dawnych bohaterów”*. Ofiarny czyn i przez mękę zdobyta „idea zalążkowa” stanowią prawdziwe „źródło życia”, modus, archetyp dla wprowadzającego (-cych) w życie nową epokę-*„kościół”*. W tym sensie symboliczny *„mąż”*, *„namiestnik wolności”* z Widzenia Ks. Piotra ma w sobie *„krew”*, czyli ducha, ideę, *„dawnych bohaterów”*. I w tym sensie jest zrodzony *„Z matki obcej”*, gdyż jego idea świat ujrzała wyłaniając się z *Terra Mater Syberia*. Odrodzone w syberyjskiej obcej ziemi ziarno, to misterium zalążka, kiełkowania, niemowlęctwa *„ludu ludów”*. *„Dawne bohatery”* i *„lud ludów”* to jedna *„krew”* i jedna *„matka obca”*, jedna idea i jeden czyn *„trud trudów”*, tylko, że w różnym stopniu rozwoju mocy oddziaływania na świat i jego *„królestwa”*. *„Drogi krzyżowe”* młodzieży-*„ziarna”* stanowią początek-*illud tempus*, zaś pochód *„namiestnika wolności”* to eschatologiczny finał - od pierwszych kiełków do drzewa kosmicznego Królestwa. Jest to wciąż ten sam ciągły proces wzrostu nowego *„królestwa”*, *„kościoła”*, proces odbywający się w czasie i przestrzeni w sposób zarówno mistyczny jak i fizyczny. I tak właśnie - jako symbol procesualności w ramach czasowo-przestrzennych - skłonny byłbym rozumieć *„imię jego czterdzieści i cztery”*[84].

Tak oto w naszych rozważaniach dotarliśmy do punktu zbiegu dwu wielkich symbolik wyznaczających „plan treści” i podstawowe sensy III części *Dziadów*. W Widzeniu Ks. Piotra, w którym dominuje obrazowanie biblijno-apokaliptyczne, a zwłaszcza pasyjno-rezurekcyjne, wskazaliśmy na „ślady” symboliki z kręgu misterium wegetacyjnego. Splot, wzajemne dopełnianie się, misterium pasyjno-rezurekcyjnego i misterium ziarna (agrarnego), które postarałem się wykazać w decydującej dla warstwy ideowej dramatu scenie V, obligują, mym zdaniem, do czytania całego dzieła jako w równym stopniu przepełnionego sensem i „atmosferą” obydwu misteriów. W istocie rzeczy powinniśmy mówić o jednym Misterium, tej samej Tajemnicy-Idei różnie objawiającej się tak w tradycjach religijnych i ich

symbolikach jak i w arcydramacie Mickiewicza. Poeta, jak widać zdawał sobie sprawę, że potrzebne jest na tyle głębokie sięgnięcie do skarbca symboli, by głoszona w dziale Idea-Misterium znalazła jak najpełniejszy wyraz dla czytelniczej, ludzkiej wyobraźni. Jak w Nowym Testamencie, tak w III części *Dziadów* Chrystus i ziarno są wzajemnie uzupełniającymi się, choć zupełnie różnymi, „nośnikami" objawienia nowego Królestwa. Dlatego nie mogę w pełni zgodzić się ze stwierdzeniem, że „alegoria ziarna, które musi obumrzeć, by móc wydać plon, by żyć nadal stanowi" j e d y n i e „zalążek idei mesjanistycznej, której pełnym wykładnikiem będzie Widzenie Ks. Piotra"[85]. Moim zdaniem „pełny wykładnik idei mesjanistycznej" stanowią nierozerwalnie oba rodzaje obrazowania i co więcej: nie samoistnie.

Myślę, że powyższy rozdział, jak i następne w tej pracy, pozwalają na stwierdzenie, że nasz wielki poeta romantyczny to także wytrawny biblista, mitograf i antropolog kultury, jakbyśmy dziś powiedzieli, wyjątkowo jasno postrzegający uniwersalny, transkulturowy wymiar symboli, traktujący je jako równoprawne znaki idei wyrażanych w jego dziełach (czego wybitne przykłady poza trzecią dają też wcześniejsze części *Dziadów*, liryka, *Prelekcje paryskie* i inne pisma Mickiewicza). Jest to postawa, ten typ podejścia do ludzkiego dziedzictwa idei i obrazów, które jako wielce pozytywne następująco charakteryzuje Manfred Lurker:

„... wynika, że liczne chrześcijańskie przekazy, symbole i obrzędy sięgają czasów przedchrześcijańskich bądź że w kulturach i religiach innych ludów istnieją paralele. (...) Ojcowie Kościoła wiedzieli o *logoi spermatikoi*, «nasionach słów», które znalazły również odbicie w kulturach ludów pogańskich, i dlatego byli bardziej wyczulenie i tolerancyjni wobec innowierczych tradycji niż późniejsze stulecia (...) Liturgik Hans Bernard Mayer zwraca uwagę na to, że słowo podczas mszy «wymaga uzupełnienia, rozszerzenia i pogłębienia przez wyraziste symbole, które potrafią przekazywać to, co niewypowiedzialne. Świętych tajemnic nie można zamienić w słowną papkę, trzeba je udostępnić za pomocą w s z e l k i c h ś r o d k ó w, które na nie wskazują». Kościół jest częścią ludzkości i ma udział w s k a r b c u j e j o b r a z ó w. Kto pragnie wyrwać z ludzkiej duszy zakorzenione w niej obrazy tylko dlatego, że mają one znaczenie także w innych kulturach i religiach, ten przyczynia się do zubożenia życia..."[86] (podkr. W.G.).

Kontynuujmy zatem dalej wyprawę po „skarbcu obrazów ludzkości", która przebiega wraz z lekturą i interpretacją Mickiewiczowskiego „poematu".

Przypisy

[1] Wszystkie cytaty z dramatu Mickiewicza zamieszczone w niniejszej pracy pochodzą w wydania: A. Mickiewicz, *Dziady,* (w:) *Dzieła poetyckie*, t. 3, Warszawa 1992,
Celem wprowadzenia jednorodnej stylistyki i zwiększenia przejrzystości dyskursu każdorazowe cytowanie słów Mickiewicza uwidoczni się poprzez zastosowanie kursywy.

[2] M. Eliade,*Historia* ... t. I, s. 30.

[3] Zob. przypisy (w:) A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 146; por. J. Bero, *Na ziemiach Ajmarów i Araukanów. Opowieść o Ignacym Domeyce*. Warszawa 1955; zob. *Encyklopedia powszechna PWN*. Warszawa 1983, t. 1, s. 625. J. Bero następująco pisze o geologicznych i rolniczych zainteresowaniach młodego Domeyki-Żegoty: „W drugim roku studiów Ignacy zaczął uczęszczać także na wykłady mineralogii. Profesor Horodecki często urządzał swoim słuchaczom wycieczki naukowe w okolice Wilna. Najczęściej wybierano wysokie i urwiste brzegi Wilii, gdzie można było zaobserwować układy warstw ziemi.(...) Sam czytał wiele, na przykład dzieła Gottloba Wernera o minerałach, francuską książkę Cuviera o zwierzętach wymarłych przed milionami lat. (...)

Ignacy wakacje spędzał w rodzinnej Niedźwiadce z matką i rodzeństwem. Pomagał w gospodarce i wyrobił się na niezłego rolnika. (...) Po procesie (filareckim) Żegota udał się do Zapola, majątku stryja w pobliżu Lidy, skąd nie wolno mu było nigdzie wyjeżdżać. Spędził tutaj siedem lat (1824 do 1831).” J. Bero, *j.w.*, s.19, 25, 28, 30.

[4] Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*. Warszawa 1994, s. 179-181.

[5] Tamże, s. 179 - 180.

[6] Por. tamże, s. 180. Zob. także M. Eliade, *Kowale i alchemicy*. Warszawa 1993.

[7] M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 269 - 272.

[8] Tamże, s. 272.

[9] Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 207.

[10] A. Tokarczyk, *Tamten świat*. Warszawa 1986, s. 30.

[11] H. Rahner, *Mit grecki a Ewangelie*, (w:) *Biblia dzisiaj. Antologia*. Kraków 1969, s.147.

[12] Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Warszawa 1984, s.386.

[13] *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, s.343.

[14] Por. przypisy (w:) A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie* ..., t.3, s.168.

[15] Tamże, s. 168.

[16] M. Janion, *Wobec zła*. Chotomów 1989, s. 33, 49.

[17] Tamże, s. 9-10.

[18] Por. tamże, s. 12-13.

[19] Tamże, s. 53.

[20] M. Eliade, *Historia* ... t. I, s. 27.

[21] Tamże, s. 28-30.

Wszystko to stanowi fragment jeszcze szerszej struktury (którą uzmysłowiać sobie będziemy przemierzając kolejne rozdziały niniejszej pracy):

«Mitem mitów» nazwał Michel Butor misterium śmierci i zmartwychwstania, «mitem podstawowmym» nazwał Władimir N. Toporow koncepcję przejścia od skończonego, martwego, podzielonego do - nieskończonego, scalonego, złączonego z nieśmiertelnym łańcuchem życia". D.C. Maleszyński, *Idea nieśmiertelnej wspólnoty w pieśni „Jeszcze Polska nie umarła"*, (w:) *Fakty i interpretacje. Szkice z historii literatury i kultury polskiej*, red. T. Lewandowski, Warszawa 1991, s. 118.

[22] M. Eliade, *Historia* ... t. I, s, 31.

Problematyka ta świetnie omówiona jest także w: J.G. Frazer, *Złota gałąź*. Warszawa 1971, t. 2, s. 5-120. Czytamy tam m.in.: „Wśród powtarzających się co roku zjawisk przyrody żadne nie nasuwa tak bardzo myśli o śmierci i zmartwychwstaniu jak znikanie roślinności na jesieni i ponowne jej pojawianie się na wiosnę (...)", s. 27.

Patrz również: M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Łódź 1993, s. 309-353. Jeden z wielu znakomitych fragmentów: „Na ogół twierdzi się, że odkrycie rolnictwa zmieniło całkowicie los ludzkości, zapewniając jej żywność i pozwalając na olbrzymi przyrost ludności. Rolnictwo miało olbrzymi wpływ również z innych względów. (...) To, co (człowiek) ujrzał patrząc na zboże, to czego się nauczył przez pracę na roli, to, co zrozumiał patrząc na przykład dany mu przez ziarno zatracające swój kształt w

ziemi - to wszystko było dla niego główną szkołą jego życia (...) najważniejsze syntezy myślowe zrodziły się z tego objawienia (...) Te syntezy myślowe miały istotne znaczenie dla rozwoju ludzkości i stały się możliwe dopiero dzięki odkryciu rolnictwa. W prehistorycznej mistyce agrarnej tkwi główne źródło optymizmu soteriologicznego: podobnie jak ziarno ukryte w ziemi, zmarły oczekuje z ufnością powrotu w nowej formie. (...)", s. 346.

[23] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990, s. 203.

[24] Tamże, s. 204.

[25] Por. tamże, s. 199-206.

[26] Twierdzenie to uważam za słuszne. Przemawia za tym nie tylko nagromadzenie w dramacie biblijnych symboli i motywów, ale ostateczny wydźwięk światopoglądowy dzieła. Jest tak, mimo że „religijność Mickiewicza - acz głęboka - ma rysy bardzo indywidualne i daleko odbiega niekiedy od katolickiej ortodoksji". E. Morawiec, *Religijne inscenizacje «Dziadów» w teatrze polskim w latach 1945-1980*, (w:) *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 181.

Kleiner pisze: „*Dziadów* część trzecia wyrosła samoistnie z życia twórcy i z życia narodu. Wyrosła też z ducha chrześcijaństwa jako jeden z wielkich poematów religijnych - i z ducha epoki". J. Kleiner, *Zarys dziejów literatury polskiej. Tom drugi (1831-1918)*. Wrocław 1960, s. 24. Natomiast o szeroko pojętej „biblijności" *Dziadów* czytać możemy w rozprawie M. Maciejewskiego pt. *Biblie romantyków* zamieszczonej w tomie *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*. Pod red. D. Zamącińskiej, M. Maciejewskiego. Lublin 1995, s. 25-26.

[27] A. Witkowska, *Wielkie stulecie Polaków*. Warszawa 1987, s. 41.

[28] Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1974, s. 115-122, 253-296.

[29] A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1986, s. 136.

[30] Tam¿e, s. 137.

[31] Tam¿e, s. 137.

[32] D. Forstner, j.w., s. 200.

[33] Cyt. za: tamże, s. 201.

[34] A. Witkowska, *Mickiewicz* ... s. 140.

[35] Znamienne są jego wypowiedzi na ten temat w ramach *Prelekcji paryskich*. Polska

przedrozbiorowa to kraj, w którym „«*nic się nie dzieje przez jednostki, wszystko przez zgromadzenia*» (...) Wszystko zależało tam od dobrej woli, zarówno ilość wystawianego przez szlachtę wojska, jak i płacone do skarbca podatki; nawet zbiegli zbrodniarze z własnej woli «*wracali stawić się przed sędzią, aby dać głowę pod miecz*». «*Nigdzie w świecie* - pisał Mickiewicz - *nie masz przykładu równie wielkiej wolności pozostawionej jednostce*».” Cyt. za: M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w College de France*. Warszawa 1976, s. 243. Por. J. Krasuski, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*. Poznań 1980, s. 5-66.

[36] A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego,* (w:) *Dzieła poetyckie*, t. 2, Warszawa 1982, s. 221.

[37] A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*. Warszawa 1987, s. 122.

[38] Por. m.in. z cytatem: „*Bo Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem, aby widzieć cierpienia ich (...)”*. A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego,* (w:) *Dzieła poetyckie*, (j.w.), s. 221.

[39] Zob. K. Górski, *Przezwyciężenie prometeizmu w „Dziadach”*, (w:) *Księdze Pamiątkowej ku uczczeniu 40-lecia pracy naukowej prof. dra Juliana Kleinera,* Łódź 1949, s. 249-279.

[40] A. Witkowska, *Mickiewicz* ... s. 141, 147-148.

[41] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 267-272.

[42] Zob. Z. Trojanowiczowa, *Sybir romantyków*. Poznań 1993, s. 95.

[43] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi,* (w:) *Dzieła. Wydanie Narodowe*. Kraków 1952, t. X, s. 286-290.

[44] A. Mickiewicz, *Księgi* ... (w:) *j.w.*, s.221.

[45] D. Forstner, j.w., s. 16.

[46] Zob. tamże, s. 547.

[47] Wyraźne zainteresowanie Mickiewicza kulturą orientu zaznacza się w *Sonetach krymskich* (1826) a jeszcze dobitniej w napisanym w 1830 r. wierszu *Aryman i Oromaz*. *Z. Zenda-Westy*. „Krótki poemat Mickiewicza *Aryman i Oromaz* nie jest parafrazą żadnego z awestyjskich hymnów, choć uważa się, że odpowiada ich wzniosłości i potędze, i jest zgodny z duchem świętej księgi zaratusztrian. Można

więc uznać, że *Aryman i Oromaz* jest raczej refleksem rozmaitych lektur poety, rodzajem swoistej syntezy wątków myśli zaratusztriańskiej (...) (Jednak) Dają tu znać o sobie wyobrażenia chrześcijańskie. Działania Arymana stają się podobne do buntu szatana przeciwko chrześcijańskiemu Bogu. Mają także coś z gestu Prometeusza (...) Aryman to poprzedzający Konrada tragiczny buntownik przeciw niememu Bogu. (...) Bunt jest więc, jako przejaw ciemnej aktywności, niezbędnym składnikiem budowy świata. M. Szargot, «*Awesta*» *romantyczna*,(w:) *Księga w 170 Rocznicę Wydania* «*Ballad i romansów*» *Adama Mickiewicza*. Pod. red. J.Kolbuszewskiego, Wrocław 1993, s. 186-193.

W liście poety do Józefa Kowalewskiego z grudnia 1826r. czytamy: *„Napisz do mnie, mój ty Chodża Effendi, jak ci się «Sonety» wschodnie podobają. Masz wiedzieć, że się na pola orientalne wybieram, historię literatury perskiej czytam i nawet sześć wierszy historii Mirhondy z perskiego tłumaczyłem. Nb. z oryginału”*. Mickiewicz, *Listy. Część* I, (w:) *Dzieła. Wydanie Narodowe* ... tom XIV, s. 282-283.

[48] W. Szturc, *j.w.*, s. 83.

[49] Tamże, s. 84.

[50] Tamże, s. 84-85.

[51] Tamże, s. 86-88.

[52] A. Mickiewicz, *Literatura* ..., s. 274.

[53] Musiał Mickiewicz „rozprawić się z największą przeszkodą zagrażającą wypełnieniu tego posłannictwa: rozprawić się z historyczną tradycją, dzielącą ludy słowiańskie. Zarówno tradycją cesarskiej Rosji, jak i tradycją szlacheckiej Polski. Dopiero po jej przezwyciężeniu może nastąpić pojednanie i powrót do najistotniejszej, najgłębszej tradycji słowiańskiej (...) Ale owo oczyszczanie się tradycji słowiańskiej, odrzucanie z niej wszystkiego, co szkodzi wspólnemu posłannictwu Słowian, musi dokonać się przez cierpienie:

(...) wszelka prawda jest córą bólu, wszelka prawda rodzi ból.

(...) Cierpienia Polaków zbliżyły ich do pozostałych narodów słowiańskich (...) Naród polski, który w słowiańszczyźnie jest głównym powiernikiem przeznaczonego dla niej objawienia, pozostawił jego odbicie w swojej literaturze. Mickiewicz przedstawiając polską literaturę romantyczną, naznaczoną już ideą mesjanizmu, znalazł się w nie lada kłopocie (...) gdyż musiałby mówić przede wszystkim o własnych dziełach

(zwłaszcza o III części *Dziadów* - przyp. W.G.). A o nich zmilczał." M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*. Warszawa 1985, s. 388-389.

[54] A. Mickiewicz, *Literatura*..., s. 279.

[55] Tamże, s. 282.

[56] „Bezpośrednio po powstaniu listopadowym mesjanizm Mickiewicza był zdecydowanie polocentryczny, jednak w jego ówczesnej twórczości, przede wszystkim w *Dziadach* część III, można dosłuchać się echa potężnego już wówczas mesjanizmu słowiańskiego (...) dość przypomnieć Widzenie Księdza Piotra, w którym zawarte jest proroctwo zbawienia dla «*najsroższego z siepaczy*» umęczonej Polski." W *Prelekcjach paryskich* poeta twierdzi, że „W Słowiańszczyźnie rolę ducha, rolę teorii Bóg powierzył narodowi polskiemu; materią i praktyką byliby w niej Rosjanie (...) Mickiewicz uznaje tę siłę, ten materializm za wartości historiotwórcze, których brak Polakom, narodowi mającemu objawić światu zasadnicze dla historii całej ludzkości «*zagadnienie mesjanizmu*», ale nie posiadającemu odpowiedniej siły, by je światu narzucić". M. Dernałowicz, *j.w.*, s. 386-387.

[57] A. Mickiewicz, *Literatura*..., s. 280.

[58] Tamże, s. 280-281.

[59] A. Mickiewicz, *Dziady* ..., przypis s. 58.

[60] A. Mickiewicz, *Literatura*..., s.

[61] Tamże, s. 300-301.

Cytowane i omawiane w tym rozdziele idee i pojęcia romantyzmu według ostatnich badań okazują się mieć „przygotowanie" w tradycji literackiej epok poprzednich. D.C. Maleszyński w swym studium, że literatura epoki staropolskiej „wypracowała ponadindywidualny

w z ó r m y ś l e n i a o losie wspólnoty, opierając się na paradygmacie r e g e n e r a c j i oraz paradygmacie t r w a n i a." W całej pełni jest on obecny w pieśni *Jeszcze Polska nie umarła*. Chodzi tu o istotną dla nas ideę, „To co konało, to, co było już bliskie smierci i prawie umarłe - może się o d r o d z i ć l e p s z e. Doświadczenie grobu, bliskości śmierci, odebrania państwa, rozdzielenia na obumarłe i żywe jest jednoczesnie zbliżeniem do uniwersalnego źródła życia. W tym tkwi polityczni i metafizyczny sens r y t u p r z e j ś c i a - oddanie cząstki Ojczyzny i cząstki siebie w cierpieniu, bólu, ofierze nie ginie, lecz jest przekazem, depozytem.

Wyzwolenie od śmierci okazuje się również wyzwoleniem ku życiu w lepszej postaci". D.C. Maleszyński, *Idea nieśmiertelnej wspólnoty*... s. 128.

[62] Z. Trojanowiczowa, *j.w.* s.95

[63] J. Fiećko, *Rosja, Polska i misja zesłańców.* Poznań 1997, s. 228-229. Autor omawia twórczość pisarską „*Syberianina*" Agatona Gillera, który w latach 1854-60 przebywał na zsyłce. Mit Syberii jako krainy wyznaczonej przez Opatrzność Polakom dla ich samodoskonalenia i przemiany tak w sensie jednostkowym jak i społecznym choć zmodyfikowany obecny jest w pismach Gillera. Świadczy to o jego żywotności.

„Uwagę czytelnika Giller nakierowywał przede wszystkim na wspólnotową, samoorganizacyjną, kulturową i ekonomiczną aktywność Polaków na wygnaniu, na ich umiejętność współżycia i zdolność zbiorowego zachowania siły przetrwania (...) posłannictwo zesłańców dostrzegał przede wszystkim w upowszechnianiu organicznikowskiej i solidarystycznej edukacji i praktyki, co mogło stanowić realny przykład dla wszystkich Polaków, oraz w rozsadnictwie cywilizacji wśród Rosjan syberyjskich, co służyło wypełnianiu misji wolności. Przez aktywność, a nie świadectwo cierpienia wyrażało się, zdaniem Gillera, naczelne posłannictwo Polaków na Syberii. (...)". Giller w części podtrzymuje romantyczny, a w części tworzy nowy mit Sybiru „jako miejsca pozytywnej nauki i szkoły charakteru". On to „zaistnieje w polskiej literaturze dopiero wiele lat po powstaniu styczniowym, w *Lalce* Bolesława Prusa, w *Anima vilis* Marii Rodziewiczówny". Tamże, s. 230-231.

[64] Z. Trojanowiczowa, *j.w.*, s. 87-88.

[65] Zob. m. in. K. Górski, *Dwa komentarze do «Dziadów» drezdeńskich. „Z matki obcej"*, „Pamiętnik Literacki" 1985, z. 3. Czytamy tam: „... dlaczego Ksiądz Piotr mówiąc o przyszłym wskrzesicielu narodu nie powiedział, że będzie nim syn Barbary (Barbara - z gr. 'obca'), tylko użył peryfrazy, gdzie imię matki zostało podane w polskim przekładzie? Rozstrzygnęły tu zarówno dyskrecja w mówieniu o własnym posłannictwie, jak w o wiele silniejszym stopniu uwznioślona stylizacja proroczego tekstu, jakim jest Widzenie Księdza Piotra. Stylizacja nazwijmy ją po imieniu - apokaliptyczna".

[66] M. Eliade, *Sacrum, mit, historia.* Warszawa 1974, s. 141-143.

[67] W. Kopaliński, *Słownik symboli.* Warszawa 1991, s. 495.

[68] Tamże, s. 168.

[69] A. Mickiewicz, *Dziady*..., s. 133, 136.

[70] Tamże, s. 136.

[71] *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupki. Warszawa 1968, s. 52.

[72] Tamże, s. 52.

[73] J. Campbell, *Potęga mitu*. Kraków 1994, s. 196.

[74] Tamże, s. 196.

[75] Tamże, s. 211.

[76] Z. Trojanowiczowa, *j.w.*, s. 82-83.

[77] Cyt. za: tamże, s. 83.

[78] Tamże, s. 82-86.

[79] J. Campbell, *j.w.*, s.213.

[80] Tamże, s. 196.

[81] Tamże, s. 215.

[82] We fragmencie listu A. Mickiewicza do J. U. Niemcewicza z marca 1983 r. czytamy: *„pochlebiło mi niezmiernie, że odgadnąłeś cel i plan mojego poematu; rzeczywiście mam zamiar objąć w nim całą historię prześladowań i męczeństw naszej Ojczyzny. Sceny wileńskie są wstępem do więzień petersburskich, katorżnej roboty i posielenia w Sybirze. Przedsięwzięcie szerokie i bogate w przedmioty. Oby tylko Bóg dał natchnienie! W jednej z następujących części wprowadzę niewolnika konfederata, który w zamku petersburskim przesiedziawszy całe życie, doczekał roku 1825 i opowiada nowym towarzyszom więzienie Kościuszki i Niemcewicza”*. A. Mickiewicz, *Dzieła. Wyd. Jubileuszowe*... t. XV, s. 61-62. Cyt. za: Z. Trojanowiczowa, j.w., s. 101.

[83] Pojęcia *epopteia, epopta, mysta, teletai* oraz rozumienie misterium zaczerpnąłem tu ponownie z rozdziału *Misteria eleuzyńskie*, (w:) M. Eliade, *Historia*... t. 1, s. 204-211.

[84] Por. *Czterdzieści i cztery*, (w:) Z. Kępiński, *j.w.*, s. 292-334.

[85] M. Cieśla-Korytowska, «*Dziady*» *Adama Mickiewicza*. Warszawa 1995, s. 15.

[86] M. Lurker, *Przesłanie symboli. W mitach, kulturach i religiach*. Kraków 1994, s. 367.

ROZDZIAŁ IV

SYMBOLIKA CHRYSTUSOWA: PASYJNO-REZUREKCYJNA I APOKALIPTYCZNA

1.

Symbolika wegetacyjna od czasów neolitu nie utraciła swej siły wyrażania misteryjnej idei śmierci i odrodzenia oraz karmienia ludzkiej potrzeby nadziei. Mickiewicz sięgnął po nią w III części *Dziadów* i nadał wielką wagę w ramach swego dzieła (problematyce tej poświęciliśmy poprzedni rozdział). Sama w sobie musiała ona jednak nie wystarczyć poecie do wypowiedzenia całej pełni tego, co miał do oznajmienia o losach narodu jako wieszcz, profeta, mesjanista. Jego widzenie sensu historii i jej teleologicznego spełnienia przybiera oprócz wegetatywnej także i formę wziętą z bibilijnej historii zbawienia. Niewystarczająca okazała się analogia zdarzeń dziejowych, i ich powiązań ze sferą ponadziemską, jedynie z procesem wegetacyjnym, tym, który zapoczątkowuje ziarno. Ogólność, nie dająca się uniknąć przy użyciu tegoż obrazowania, które wszystko co historyczne przetapia w kształty naturalne, musiała stanowić pewne ograniczenie dla zamiarów poety.

Toteż autor wprowadza do dzieła zespół zdarzeń historycznych i współczesnych oraz przepowiadanych ukazanych na zasadzie analogii ze zdarzeniami ewangelicznymi. W wyniku tego zabiegu tkwiące w istocie analogii „podobnie jak…” nabrało bardziej konkretnych niż poprzednio odniesień. Kojarzenie podobieństw (symbolizowanie) odbywa się przez zestawianie ludzkiego z ludzkim i bożoczłowieczym, a nie jak tam z roślinnym. Naród polski jako zbiorowość ludzka pełniąca określoną misję, porównany jest do pełniącego misję zbawczą Chrystusa. Państwa Europy pełnią role porównywalne z rolami niektórych postaci ewangelicznych. Kształt czasów prorokowanych przez Księdza Piotra wykazuje podobieństwo do kształtu apokaliptycznej eschatologii Nowego Testamentu. Wiara w

odrodzenie narodu i stosunków międzynarodowych (ludzkości), jaką umożliwia analogia z ziarnem i cyklem roślinnym, tu - w symbolice pasyjno-rezurekcyjnej rodem z Ewangelii - staje się wiarą podbudowaną dużo bardziej ukonkretnionymi i rozwiniętymi związkami podobieństwa.
Odniesienia historii i polityki współczesnej do historii świętej i bililijnych ról stanowią zabieg nie tylko artystyczny i ideowy ale i terapeutyczny.

Przypomnijmy, jaki jest zespół analogii i aluzji konstytuujących mesjanizm narodowy zawarty w Widzeniu Ks. Piotra. Carat to Herod; Gal-rząd Francji, to Piłat; europejscy królowie, jako arcykapłani żydowscy. Rolę cierpiącego Chrystusa (podobnie jak ziarna) przyjmuje *„cała Polska młoda”*, o której poeta mówi dalej *„mój Naród”* dwukrotnie podkreślając jego chrystusową *„niewinność”*. Natomiast w miejsce piłatowego określenia *„Oto człowiek”* (*Ecce homo*) *„Gal krzyczy: «Oto naród wolny, niepodległy!»”*. Nie brakuje także atrybutów Męki Pańskiej, do których należą *„krzyż” „cierniowa korona”, „ocet”, „żółć”, „kopija”*. Nimi to posługują się trzej żołnierze oprawcy; przy czym w całym nagromadzeniu analogii, odniesień, aluzji Austrii przypadła rola Rakusa, Prusom Borusa, zaś ludowi rozyjskiemu rola *„najgłupszego, najsroższego z siepaczy”* Longina[1]. W widzeniu Księdza Piotra ma miejsce - oprócz wizji ukrzyżowanego narodu - specyficzny, usymbolizowany (więcej niż alegoryczny) opis ról państw nowożytnej Europy, wyraz stanowisk, jakie zdaniem poety zajmowały one w sprawie rozbiorów Polski. Jest to opis głeboko interpretujący, bowiem autorowi chodzi nie tylko o ukazanie dramatycznych zdarzeń historycznych, zaspołu faktów dziejowych, ale nade wszystko o odkrycie „prześwitującego przez nie” historozoficznego, estachologicznego, metafizycznego i moralnego sensu - tego, że wypadki ziemskie stanowią widomy wariant, znak uniwersalnej (mitycznej) historii świętej. W tej perspektywie możliwe staje się, poprzez przydzielenie podmiotom politycznym i historycznym odpowiednich ról, wydobycie etycznych ocen, sensów i prognoz (profecja), które nie zaistaniałyby, gdyby nie mówienie *per analogiam*.

Należy zapytać, na jakiej podstawie naród, Polska, to Chrystus *„syn Maryi”* a jego tragiczne dzieje porozbiorowe wystylizowane zostały na pasję Zbawiciela? Gdzie Mickiewicz znajduje grunt, uzasadnienie do tej właśnie analogii? Przecież nie brakowało mu pomysłów do innego zobrazowania dziejów: pisaliśmy już o symbolice wegetacyjnej, zaś *Księgi* ukazują nam wielką inwencję poety w parabolicznym

usensowniającym i interpretującym opisie zdarzeń historyczno-polityczno-społecznych. Widać to w szeregu umieszczonych tam przypowieści. Mógł Mickiewicz pisząc *Dziady* skorzystać z arsenału podobnych pomysłów. Jednak uznał je za niewystarczające, skoro sięgnął po figury najwyższej: biblijno-ewangelicznej z zakresu sym-boliki mesjańsko-chrystusowej, wpisując ją tak w sens swego dzieła, że mogło to wywołać protest o nadużycie, sprofanowanie prawd wiary, manipulowanie nimi dla celów ideologicznych. Doszło do wprowadzenia w utwór motywu naczelnego wiary chrześcijańskiej: męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, by w odwołaniu do niego zinterpretować dzieje. Prowadzi to nieomal do utożsamienia - wszystko, co jest rzeczywistością historyczną, znajduje swój pierwowzór w historii świętej opisanej w Nowym Testamencie. Historyczne zestawione jest z historią świętą wiary wyznawanej przez czytelnika, jakiego wyobrażał sobie Mickiewicz. Możliwe staje się wpisanie ewangelicznych ról w układ ról polityki i historii nowożytnej Europy i odwrotnie.

Narodowa eleuzyńskość, dając „pewne" - bo przez cykl naturalny poparte - przeczucie odrodzenia i przemiany, znajduje swe dopełnienie a zarazem ukonkretnienie w narodowej paschalności, która staje się formułą kreującą dodatkowe bogactwo znaczeń. W *Dziadach* ma miejsce dopełnienie niezbyt kreatywnej jeśli chodzi o świat ról społeczno-politycznych symboliki wegetacyjno-eluzyńskiej przez ewangeliczno-historyczną i apokaliptyczną symbolikę. Tym samym zaznacza się przejście od pasywizmu, wynikającego z poddania się rytmowi nieuniknionych naturalnych przemian, do aktywizmu, na którym ufundowany jest mesjanizm. Mesjanizm narodowy w *Dziadach* drezdeńskich, to formuła jakby rozdawnictwa ról do aktywnego wypełnienia, ról rozmaitych: od prześladowcy i zdrajcy, poprzez nawróconego i odkupionego aż do najwznioślejszej roli narodu - mesjasza. Ostatnia rola jest misją *sensu stricto*, działaniem szczególnie aktywnym na rzecz innych narodów, dla ich dobra a nawet zbawienia, misją w zakres której wchodzą nierozerwalnie: poświęcenie, cierpienie aż po mękę i ofiarnicza śmierć, te zaś nagrodzone są chwałą zmartwychwstania ofiary mesjasza. Owo zmartwychwstanie otwiera dzieło zbawienia innych, jest obietnicą i zapoczątkowaniem zmartwychwstania powszechnego.

Aspekt ideowy stapia się tu, jak powiedzieliśmy, z terapeutycznym. Zgodnie z *Widzeniem* w Polsce, Polakom przypadła rola historiozoficznie najważniejsza,

metafizycznie najwznioslejsza, moralnie najdoskonalsza, słowem m e s j a ń s k a - aż tak wielkie pocieszenie, wyróżnienie, ukojenie dla narodowej świadomości w zamian za niezłomne niesienie jarzma cierpienia i niewoli. Terapia mesjanistyczna, to leczenie głębokich ran zadanych przez historię symboliczno-mitycznym eliksirem. Współczesny sceptyzm nie powinien wprowadzać nas w irytację i zażenowanie, mesjanistyczne „opary" winny nie wzbudzać w dzisiejszym odbiorcy intelektualnej niechęci. Wszak liczy się skutek - a zabieg leczenia wykrwawiającego się narodu miksturą z historii rozpuszczonej w mito-religijnym roztworze powiódł się. Oddajmy szacunek poetom romantyzmu, choć bardziej przypominają dziś znachorów niż światłych lekarzy. Pochylmy czoła przed niezrozumiałą „dla zdrowych", bo wolnych ludzi romantyczną terapią (która jeszcze nie tak dawno, gdy czuliśmy się mniej wolni wzbudzała znacznie mniej irytacji).

Postępujmy dalej w naszej refleksji nad mesjanistycznym obrazowaniem i przesłaniem. Otóż Mickiewicz w *Dziadach* dokonuje dzieła poszerzenia świadomości narodowej o sferę, do której samoistnie nie dociera symbolika wegetacyjna, o sferę misji, która pociąga za sobą aktywizm z pojęciem c z y n u. Sam aktywizm oferował już wcześniej *Konrad Wallenrod*, ale był on niemisyjny, niemesjański. Aktywizm spiskowy niósł pierwiastki groźne tak dla psychiki samych spiskowców jak i bytu społeczności polskiej. Aktywizm misyjno-mesjański może stać się źródłem zarówno czynu konkretnego na rzecz zmian, jak i czynu nadziei i wiary - aktywizmu duchowego, który sam w sobie okazał się płodny dla przetrwania okresu rozbiorów. Mogący przyjmować odcienie cierpiętnicze lub też walki o perfekcjonizm duchowy (towiańczycy) zawsze stanowił ochronę przez apatią, zwątpieniem i ostatecznym poddaniem się beznadziei zdolnej wyniszczyć subtelną tkankę duchową stanowiącą o poczuciu tożsamości narodowej. Mesjanizm narodowy dał pożywkę najbardziej potrzebną do funkcjonowania, życia owej decydującej o bycie narodu tkanki. Nie chcąc popadać w gołosłowność przytoczę w tym miejscu wypowiedź Juliana Krzyżanowskiego:

„Mesjanizm polski (...) w odróżnieniu od analogicznych systemów imperialistycznych, wyrazów siły i ambicji danych państw, był wyrazem nadziei narodu prześladowanego, dążącego do wydobycia się z niewoli, był narzędziem walki o wolność i przez długie lata oddziaływał jako zachęta i apel do tej walki z przemocą polityczną. (...) związał się z ideologią patriotyczną, którą z jednej strony wzmocnił,

wprowadzając do niej akcenty metafizyczne, z drugiej strony zaś osłabił zwłaszcza w swym stadium schyłkowym, wywołując nastroje kwietystyczne, uzależniające przyszłość od łaski bożej i jej cudów. Z tym wszystkim ideologia patriotyczna wyszła z przeróżnych trudności obronną ręką i nawet w ziemi niewoli:, w gnębionym przez przemoc kraju utrzymywała się i ułatwiała przetrwanie okresu klęski. O jej trwałości świadczą późniejsze losy spuścizny romantycznej w drugiej połowie w. XIX. Zademonstrować je należy na przykładzie dwu znakomitych pisarzy, przedstawicieli dwu pokoleń, na twórczości Sienkiewicza i Wyspiańskiego."[2]

Powyższy cytat może być jedną z prób odpowiedzi na pytanie o motywy tak daleko idących - a budujących mesjanizm polski - zestawień-analogii, na jakie zdecydował się autor *Dziadów* w Widzeniu Księdza Piotra. Na temat przyczyn i konsekwencji tego posunięcia pisze również A. Witkowska :

„Przy zastosowanym przesz Mickiewicza systemie interpretacji historii Polski przeszłość narodu w oczywisty sposób piękniała i szlachetniała, lecz ponadto uzyskiwała wymiar uniwersalny. Dawała się bowiem pojmować nie tylko jako symboliczna historia wolności, lecz także jako «figura» przyszłego, na braterstwie i solidarności ludów opartego ładu świata. Była właściwie historią Wolności. I to w dwojakim sposobie. Losy Polski przestawały być historią jakiegoś tam kraju środkowej Europy, który interesuje przede wszystkim jego obywateli. Wpisane zostały one w uniwersalny ciąg idei europejskich i w eschatologiczną walkę dobra ze złem, Boga z Szatanem, ciągnącą się przez cały czas historii ludzkiej.

Dlatego mógł Mickiewicz uciec się do śmiałej, z punktu widzenia ortodoksji Kościoła, właściwie bluźnierczej analogii Polski z Chrystusem. Właśnie wskutek przełomowego znaczenia dla duchowego porządku świata, dla jego o d r o d z e n i a (podkr. W. G.), morderstw na nich dokonanych (...) Śmiałość tej analogii i radykalizm prognozy zapowiadającej świat bez wojen są oczywiste w świetle Mickiewiczowskiego zarysu historii ludzkości. (...) Zmartwychwstanie Polski oznaczać będzie koniec starej Europy. Dlatego tak zachwycał się Mickiewicz użytym przez Kazimierza Brodzińskiego określeniem roli Polski jako «Kopernika w świecie moralnym». Odpowiadało to bowiem przeświadczeniom, że restytucja Polski związana będzie z kopernikańskim przewrotem w całokształcie idei znanych ówczesnemu światu. (...) Stąd też mesjanistyczna analogia Polski i Chrystusa, choć wydobywała odkupicielską moc cierpienia, nie tyle koncentrowała się na cierpieniu,

ile na przemianie i duchowym odnowieniu świata”.[3]

Lektura Mickiewiczowskich *Ksiąg* pozwala na lepsze wniknięcie w problematykę, jak omawiana symbolika powiązana jest z całokształtem historiozoficznego myślenia poety w okresie popowstaniowym 1 połowy lat 30-tych XIX w. Jest to pojmowanie historii jako następujących po sobie cyklów degeneracji i regeneracji idei Wolności w starciach z despotyzmem.

„Przecież według historiozofii *Ksiąg*, w czasach najnowszych wydarzyły się fakty wskazujące na podobne «przesilenie» w dziejach, jakim kiedyś była śmierć Chrystusa. To rozbiór Polski i kaźń umęczonego narodu, dokonana w powstaniu listopadowym (...) Nienawiść królów do Polski płynąć miała ze źródeł podobnych, jak zajadłość sług imperatora rzymskiego przeciw Chrystusowi. Albowiem Polska w świecie nowożytnym uosabiała ideę wiary i wolności”.[4]

Zastosowana przez Mickiewicza analogia odwołuje się do podobieństwa męczeńskiego losu, jaki spotkał Chrystusa i Polskę. Poeta widzi powtarzającą się w dziejach mesjanistyczną prawidłowość wynikającą z rządzących historią cyklów zmagań wolności z des-potyzmem jako ziemskiej areny starć między królestwem Boga i Szatana. Mesjanizm narodowy i jego obrazowanie, to wynik zestawienia ze sobą dwóch szczególnych zdaniem poety, odpowiadających sobie punktów na cyklicznej mapie dziejów rysowanej w *Księgach „Od początku świata”*. Są nimi męka śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa oraz męka, *„złożenie w grobie”* i (przewidywane) zmartwych-wstanie narodu polskiego:

„A jako ze zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem narodu polskiego ustaną w chrześcijaństwie wojny”[5] - czytamy w *Księgach*.

W *Dziadach*, i podobnie w *Księgach*, Polska jest mesjaszem - którego misja choć ma zarysowane swoiste cele (w ramach przywracania wolności oczywiście), jest przedstawiana wciąż w analogii do Jezusa Chrystusa tak daleko, że w warstwie obrazowej dochodzi wręcz do przekalkowania rysów Jezusowych i zdarzeń jego Drogi Krzyżowej na zbiorowość polską. Jest to znamienne dla poetyki Widzenia Ks. Piotra i rzutuje na idee reprezentowane przez wczesny mesjanizm Mickiewicza (ten z lat 30-tych). Pewne istotne zmiany zajdą w mesjanizmie późnym (z lat 40-tych okresu towiańszczyzny). Ale o tym za chwilę.

Powiedzieliśmy coś niecoś o motywach wprowadzenia analogii narodu polskiego do Chrystusa, która w *Widzeniu* osiąga niepokojąco daleko idące wystylizowanie rysów tej zbiorowości na podobieństwo rysów Chrystusa i jego męki. Czas na konkretne przykłady:

(...) cała Polska młoda
wydana w ręce Heroda. (...)
Zbójce - biegą - porwali - mój Naród związany (...)

Gal w nim winy nie znalazł i - umywa ręce (...)

(...) już niewinne skronie

Zakrwawione, w szyderskiej, cierniowej koronie (...)

(...) widzę krzyż, jak długo, długo

Musi go nosić (...)

Już wleką, (...)

Rzekł: «Pragnę» - Rakus octem, Borus żółcią poi (...)

Patrz - oto żołdak z kopiją przyskoczył

I krew niewinną mego narodu wytoczył. (...)

... już głowę konającą spuścił,

Wołając: «Panie, Panie za coś mnie opuścił!"»

On skonał!

/sc. V, w. 5-59/

Poetyka *Widzenia* opiera się nie tylko na analogii, ale na takim zestawieniu znaczeń wyrazów, że spełnione zostają postulaty tzw. „stylu symbolicznego", który - idąc za wywodem M. Janion - polegać ma „nie na rozwijaniu" porównania, lecz na rozwijaniu obrazu - tak, by powstała „metafora idei".[6] Badaczka pisze o tym, analizując symbolikę wulkaniczną w *Dziadach*:

„poeci nie porównywali ludu do wulkanu, dla nich lud po prostu był wulkanem, lud utożsamiał się z wulkanem a poezja tworzyła na tej podstawie swą „metaforę idei" - metaforę rewolucji. Oznaczało to zarazem pewne przesunięcie interpretacyjne i pedagogiczne...".[7]

Można by na tej podstawie powiedzieć, że w Widzeniu Ks. Piotra naród Polski nie jest porównany do Chrystusa, on jest Chrystusem, utożsamia się z nim, co oczywiście, pociąga za sobą skutki interpretacyjne, ideowe i psychologiczne - zwłaszcza, gdy chodzi o czytelników dzieła w okresie rozbiorów. W tej sytuacji analogia jako „podobne do..." przechodzi w symbol „jest nim...". Śmiałe to posunięcie - o heretyckim zabarwieniu - nie dotyczy jednak z równą mocą całości tekstu *Dziadów* części III. Jest zarezerwowane do *Widzenia* i tylko w specyficznym stylu *Widzenia*, jako tekstu realizującego zadania i formę mów prorockich: wizji i apokalips, może zostać zaakceptowane a nawet potraktowane jako naturalne. To co byłoby bluźniercze dla innej formy wypowiedzi, jest normalne i zasadne dla tegoż gatunku literackiego - wysoce niedosłownego, przesyconego symbolami celem

wywołania odpowiedniego efektu duchowego, pedagogicznego, terapeutycznego, itd. Mickiewicz w *Dziadach* sam informuje nas, iż nie ma na myśli dosłownego równania Polska - Chrystus. W scenie I Jan Sobolewski mówi:

I rzekłem: Panie! (...)
Przyjm tę spod sądów cara ofiarę dziecinną,
N i e t a k ś w i ę t ą n i w i e l k ą lecz równie niewinną.
/w. 285-288/ /podkr. W. G./

A przecież i ta *„niewinność”* zostaje postawiona pod znakiem zapytania wobec skażenia młodych uczuciem nienawiści, o czym mówiliśmy w poprzednim rozdziale. Inny przykład dający świadectwo o nieabso-lutyzowaniu zbiorowości narodu polskiego poprzez czynienie z niego bóstwa czy idola pochodzi z *Ksiąg pielgrzymstwa polskiego*. Czytamy tam:

Ale Naród polski nie jest bóstwem jak Chrystus, więc dusza jego pielgrzymując po otchłani zbłądzić może, i byłby odwleczony powrót jej do ciała i zmartwychwstanie.[8]

Bezpośrednia bliskość czasowa i ideowa łączy *Dziady* i *Księgi*; określone wnioski wypływające z powyższych cytatów każą nam patrzeć na analogię nawet utożsamienie Polska - Chrystus przez pryzmat specyficznej poetyki *Widzenia* i pozwalają potwierdzić pogląd o III części *Dziadów* jako o „Chrześcijańskim i prawowiernym dramacie”, podobnie jak tej chrześcijańskości nie niszczy buntowniczy monolog zwany *Wielką Improwizacją*[9].

Dopiero w latach 40-tych, w okresie towiańszczyzny i wykładów w College de France, mesjanizm Mickiewicza (pod wpływem Koła Sprawy Bożej) zaakcentuje - już z gruntu nieortodoksyjną - równość a nawet swoistą wyższość współczesnego mesjasza i jego dzieła w stosunku do Chrystusa i jego dzieła zbawczego. Warto przejrzeć się myśleniu towiańczyków, by w ostrym świetle zobaczyć fenomen romantycznej skłonności przenoszenia figur bibilijnych na historię. Zrąb tych poglądów stanowi koncepcja, że:

„Opatrzność kieruje biegiem zdarzeń, nadaje im sens i wyznacza cele. Sprawuje swoje rządy wymierzając kary oraz zsyłając wielkich mężów proroków i rewelatorów. (...) Każda epoka dziejów jest zamkniętym «kołem» i sama w sobie nie posiada możliwości dalszego rozwoju i przemiany. (...) Pojawia się wielki człowiek geniusz, który nowe słowo objawia (...) dostępuje wysokości «Boga - człowieka». Prowadzi on

ludzkość «po szczeblach do kresy, którą Pan ... oznaczył»; gdy ją osiągnie - kończy się jego misja, lecz wtedy pojawia się mąż nowy, który prowadzi dalej dzieło postępu. (...)

Taką właśnie historię święta na ziemi inicjuje Chrystus (...), który jest nie tyle Zbawicielem, co pośrednikiem w dziele zbawienia, nie tyle Bogiem, co posłannikiem bożym (...) rewelacje Chrystusa muszą znaleźć swoje rozjaśnienie i dopełnienie w następnych nowych objawieniach. «Bóg - twierdził Towiański - rozłożył na siedem epok spełnienie myśli słowa... jak to mamy objawione w *Apokalipsie*. Chrystus więc zaś był pierwszym «działaczem«, inicjatorem epoki pierwszej. Towiański zaś «bramy drugiej epoki otwiera» i ją spełnia. Po nim przyjdzie jeszcze pięciu mężów bożych i dopiero w epoce siódmej, ostatniej (...) zrealizuje się Królestwo Boże i nastąpi kres historii. (...) Misja Towiańskiego nie polegała tylko na rewindykacji Chrystusowych nakazów i ewangelicznego ideału. Przynosił on zarazem słowo nowe i zapowiadał nadejście nowego porządku, umożliwił spełnienie «nowej ery chrześcijańskiej» (...).

Duch ewangeliczny, tak jak go wyraził Chrystus i jego apostołowie, zwracał się nade wszystko do życia osobistego, prywatnego, rodzinnego, apelował do poszczególnych jednostek i ukazywał im perspektywę zbawienia. Chrystianizm (...) nie mógł przez to «stać się rozjemcą w wielkich sprawach narodowych» (...) i w rezultacie «narody żyjące jako odrębne, obce sobie całości nie łączyły się ze sobą ... nie szły społem», lecz znajdowały się w stanie ustawicznej walki i wzajemnej nienawiści, zadając sobie rozliczne cierpienia.

Rewelacje Towiańskiego miały więc poszerzać ewangeliczne nauki. Zapowiadały ich wcielenie w stosunki międzyludzkie w życie społeczne i narodowe, miały uczynić z *Ewangelii* zasadę kodeksów publicznych oraz prawodawstwa powszechnego. To zaś miało nie tylko modyfikować i dopełniać ewangeliczne nakazy, lecz zarazem konstytuować nową epokę dziejów ludzkich - „Erę Narodów”[10].

W historiozoficznej wizji Towiańskiego - której wyznawcą był także w latach 40-tych Mickiewicz - mesjanizm indywidualny został sprzęg-nięty z mesjanizmem narodowym. Historia to nie tylko kolejne następstwanie owych „największych mężów”, lecz również proces aktywności ludów - „narodów wybranych”. W procesie historii inicjacja i przewodnictwo ogólnoludzkiego postępu należą do trzech wielkich narodów: Żydów, Francuzów i Słowian. Słowianie otwierają bezpośrednio nadciągającą przyszłość. Mistrz Towiański wywodzi się z narodu, a szerzej z ludów

szczególnych, które charakteryzuje „skarb prostoty”, „gorącość duszy”, „Iskra Chrystusowa”. „Są to ludy, które chrześcijaństwo - ten skarb swój wewnętrzny - przechowywały w czystości cierpienia”. W szczególności Polacy, owi „starsi bracia słowiańskiego szczepu”, powołani są do jego zjednoczenia i przemiany. Utrata niepodległości, klęski kolejnych insurekcji, powszechne narodowe cierpienia stanowią tak karę za własne grzechy jak i cierpienie, w którym widzieć należy dopust boży i „oranie wnętrza dla przyszłego zasiewu”; w jego głównym sprawcy (Rosji) - „narzędzie wiodące w drodze pokuty”.[11]

Streściliśmy tylko niektóre wątki poglądów Towiańskiego i członków-wyznawców jego Koła, do których należał Mickiewicz. Podobnie jak *Księgi* rzucają one światło na mesjanizm *Dziadów* a zwłaszcza Widzenia Ks. Piotra, tym bardziej że, jak wiadomo wywodzą się one również i z *Dziadów*, stapiając prezentowane w nich idee z mesjanistycznymi koncepcjami Saint-Martina, Ballanche’a, czy de Maistre’a.[12]

Po tym rekonesansie wróćmy więc do Widzenia Ks. Piotra. Mamy w nim - jak powiedzieliśmy - naród widziany na podobieństwo postaci Chrystusa poddanego osądzającemu procesowi, męce i śmierci na krzyżu. Podobieństwo sięga utożsamienia. *Widzenie* zanadto dosłownie czytane sugeruje już te znaczenia związane z narodem, które na dobre przypisał mu dopiero późny mesjanizm lat 40-tych z kręgu Towiańskiego. Mimo zapewnień poety, że naród to nie bóstwo, także w *Księgach* wystąpiły one zdecydowanie w formie szeregu przypowieści, wprowadzając, gdy nie rozważamy specyfiki ich formy, mocno nieortodoksyjny klimat. O zjawisku tym pisze A. Sikora:

Dramatyczna wizja dziejów „stała się podłożem do ujęcia mesjanistycznej funkcji Polski w dziejach świata (...) rola narodu została przyrównana do roli Chrystusa i w rezultacie ją przerosła. Albowiem miejsce, które w chrześcijańskim cyklu eschatologicznym zajmuje Syn Boży, w Mickiewiczowskiej wizji przypadło Polsce. Dzieje ewangeliczne stały 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», brzemiennym w konieczność totalnej przebudowy świata. To więc co został przez Chrystusa jedynie zapoczątkowane, zostaje teraz podjęte, rozwinięte i spełnione. Albowiem upadek Polski zamyka bezpowrotnie dzieje starego świata i otwiera perspektywę świata nowego, czasu realizacji «Królestwa Bożego na ziemi»; jest więc

punktem przełomu pomiędzy biegiem czasu i wiecznością, pomiędzy historią dziejącą się a historią spełnioną”.[13]

2.

W *Widzeniu* Ks. Piotra - pisze A. Witkowska - naród po skonie na krzyżu „po dźwiękach «alleluja» objawia się na niebiosach jako zbawiciel ludów odrzucający biały całun śmierci”.[14]

Tak jak poprzednia część *Widzenia* wzorowana jest na ewangelicznym opisie pasji Chrystusa, tak druga część ma więcej cech tekstów prorockich a szczególnie *Apokalipsy* Janowej.

(...)
Jako trzy słońca błyszczą jego trzy źrenice,
I ludom pokazuje przebitą prawicę.
(...)
Trzy końce świata drżą, gdy on woła;
I słyszę z nieba głosy jak gromy (...)

- itd. /sc. V, w. 64-77/

„Poszczególne elementy - jak wykazują badacze - wzięte są z *Apokalipsy*, proroctw Ezechiela i Zachariasza. Mógł też Mickiewicz, jak to zauważył Kleiner, mieć tu w pamięci Saint-Martina wizję zbawcy, analogiczną w wydźwięku ideowym lecz różną w stylu przedstawienia.”[15]

Tajemnica kryjąca się w tych wersach, a zwłaszcza w enigmatycznej liczbie *„czterdzieści i cztery”* „ekscytowała już współczesnych Mickiewiczowi i podniecała później wyobraźnie badaczy. Nagromadziła się również spora literatura przedmiotu, często jałowa.”[16]

Warto przyjrzeć się powiązaniom z tekstami Saint-Martina, skoro zwraca na nie uwagę nie tylko Kleiner ale i Kolubszewski[17] oraz w bardzo ciekawy i przekonujący sposób Zdzisław Kępiński. Cytat z książki ostatniego mickiewiczologa przywołuję poniżej.

Na tle „śpiewu wielkanocnej pieśni” następuje „wzlot ku niebu zmartwychwstałego po krzyżowej śmierci. I pod stopami Zbawiciela wizjoner ukazuje ziemię, spływa na nią dobroczynna i oczyszczająca moc:

I od stóp jego wionęła

Biała jak śnieg szta -

Spadła, - szeroko - cały świat się w nią obwinął.

(...) Metafora *„białej jak śnieg szaty”* opadającej na cały świat oznacza więc mistyczne oczyszczenie globu ziemskiego (...) - biel życiodajnego całunu Zbawiciela, którym glob sam, własnym gestem, owija się dla przyswojenia sobie jego świetlistej czystości. (...) Wzniósłszy się na wysokość nieba *„kochanek*” jak go nazywa Ks. Piotr, *„sprzed oczu nie zginął”* (...)

W sumie zyskujemy zarys sylwety człowieka kosmicznego ogarniającego - jako makroanthropos i Adam kosmiczny, Adam Kadmon kabały - całą skalę świata. (...) W wizji Ks. Piotra dla zbawienia, dla wybawienia ludów wizjoner odwołuje się nie do Boga, tylko do Polski. (...)

Polonia jest ofiarą samoskładającą się, mającą na celu nie odkupienie win u Boga, lecz obliczoną na wyzwolenie potęgi życia idealnego tkwiącej w jej własnej naturze i wymagającej tylko odrodzenia w nowej, chwalebnej postaci, przez śmierć dawnej, niedoskonałej (co odmiennymi środkami wyraża symbolika wegetacyjna - przyp W. G.).

Bóg zostaje więc imiennie wyłączony z procesu, choć całe Widzenie jest skądinąd przez Boga objawioną drogą odrodzenia przez śmierć. Materia, którą ongiś odkupywał na Golgocie, tym razem ma się zbawić sama z siebie. Chrystus pozostał ważny tylko jako historyczny przykład. Może jeszcze służyć za podstawę metafory, ale już moc jego nie odegra żadnej roli w wybawieniu Polski i ludów Europy. (...) Impuls do pojęcia ofiary Chrystusowej w sensie przykładu samoodrodzenia się dały Mickiewiczowi prawdopodobnie lektury Saint - Martina. (...)

Pod alegoryczną figurą Chrystusa Wolność Świata, zabita na Golgocie narodu polskiego, zmartwychwstaje w osobie nowej Polski”[18].

Powyższy cytat wyjęty z książki *Mickiewicz hermetyczny* jest próbą rozwiązania zagadek Widzenia Ks. Piotra, a szerzej zinterpretowania mesjanizmu narodowego wyartykułowanego w *Dziadach* drezdeńskich, przy pomocy klucza, jakim są idee, symbole i pojęcia z zakresu alchemii, hermetyzmu wolnomularstwa oraz romantycznej formacji mistycznej, do której przynależą Saint-Martin czy saintsimoniści[19]. Idee te, bazujące na alchemicznym wzorcu śmierci i odrodzenia materii, potraktowane jako perspektywa interpretacyjna wyjątkowo współbrzmią z problematyką poruszaną w niniejszej pracy. Spróbujmy więc iść dalej za wywodem Kępińskiego na temat

znaczeń Widzenia Ks. Piotra.

„Stara materia bytu polskiego zginęła na Golgocie narodów w krwawej ofierze, a z jej śmierci jak w procesie tygla, rodzi się i objawia najpierw lotny ptak-duch, zmartwychwstała boskość wolności narodowej i wyzwolonych sił ducha, po czym utwierdzona w materii dlań odpowiedniej (fixatio) jawi się jako nowa, wieczna materia kamienia probierczego narodów, kamienia filozoficznego zbawiciela ludów. Okazuje się pierwotną, najstarszą materią narodowego bytu, pramaterią najpierwotniejszą narodu - ludem. To Mercurius senex, wiecznie młody starzec, stary jak świat młodzieniec - Lud”[20].

Przypomnijmy nasze rozważania na temat symboliki wegetacyjnej. Tam także dopatrzyliśmy się analogicznych sensów: obumieranie, któremu towarzyszy przemiana - oczyszczenie w treści ziarna, nowe pędy, które wykiełkują z owych przemienionych, obumarłych ziaren wcielają już oczyszczony wzorzec i pomnażają go niepomiernie na niwie odradzającego się życia narodowego i szerzej międzynarodowego.

Zamyka *Widzenie* obraz męża - namiestnika wolności, ślepego o trzech obliczach, stojącego na trzech stolicach, prowadzonego przez anioła pacholę i opatrzonego tytułem *„lud ludów”* oraz imieniem *„czterdzieści i cztery”*. Obraz ten finalizuje ciąg wizyjny następujący po rozbrzmieniu pieśni zmartwychwstania *„alleluja!”*, który stanowi paralelę do symboliki rozmnożonego łanu z *„bajki”* Goreckiego. Jakie dodatkowe treści i przesłania on manifestuje, czego więcej dowiadujemy się zeń o epoce rozkwitu Wolności? Pójdźmy jeszcze raz za sugestiami Kępińskiego:

„Ślepota Kolosa jest tu metaforą ślepoty materii pierwotnej, której właśnie dla regeneracji, dla przekroczenia przez nią granic nowego jej bytu, trzeba dodać ducha. Saturnowi alchemia dodawać musi w procesie tygla Merkurego - ducha przewodnika. Zobaczymy jednak, że cechując materię w jej pierwotnym stadium rozwoju, ślepota może być zarazem znakiem głębokiej mądrości i zdolności widzenia wieszczego (...) Ślepota jest tu mianowicie oznaką saturnicznej zdolności widzenia i znamieniem głębokiej mądrości, opierającej się na rozpoznaniu w rzeczywistości prawd niedostępnych dla zewnętrznego oglądu, symbolizowanego tu przez poznanie zmysłowe, wzrokowe. (...) Tekst Widzenia Ks. Piotra sugeruje, że ślepy mąż czyta księgę tajemniczych prawd bytu rozpiętą nad nim w niebie i najwidoczniej tylko on

posiada tę zdolność widzenia jej zapisu. Jest to bowiem Liber Mundi (Księga Świata), czyli świat pojęty jako materializacja zapisu boskich praw. (...) Naród - lud odrodzony w tak pojętej mistyce zmartwychwstania wolności, będzie obdarzony immanentną i trwałą zdolnością widzenia pełni prawd we wszystkich zakresach bytu. (...) Zgodna z prawdziwie rozumianą ideologią całości dramatu i całości Widzenia może być interpretacja olbrzymiego starca i anioła-przewodnika jako połączenie integralne Saturna - ludu z Merkurym - duchem dla torowania drogi pojęciu Lud - Duch. W takim dopiero, Saint-Martinowskim, znaczeniu lud-ludów jako Lud-duch może być twórcą nowego Kościoła (...) Lud - ludów wzniesie społeczny i nowy Kościół wolności.

Namiestnik wolności nad ludy i nad króle podniesiony *„na trzech stoi koronach, a sam bez korony”* (...) Poniżenie stolic, wedle pojmowanych interpretacji, oznacza rozgromienie trzech monarchii zaborczych: Rosji, Prus, Austrii (jako głównych ostoi despotyzmu - W. G.).

(...) Choć poeta miał na myśli nie personifikacje Polski, lecz całej ludzkości pojętej jako jeden wielki Człowiek, to jednak - z uwagi na doniosłość narodowych skojarzeń z definitywnym rozstrzygnięciem losów umęczonego kraju - wspomniane aluzje do polskich marzeń i nadziei wysunął na pierwsze miejsce przy charakteryzowaniu Kolosa. Polska zresztą miała zapoczątkować proces scalania się ludów w jeden organizm i wchodziła w skład jego syntezy.

Dopiero więc na drugim miejscu Mickiewicz wykorzystuje inną warstwę znaczeń[21] zawartych w symbolice olbrzyma stojącego na trzech koronach - te mianowicie, które zaczerpnął był z dzieła Saint Martina *Des erreurs et de la verite*. U francuskiego autora odnoszą się one do wizji przyszłego Człowieka-Ducha, nowego i ostatecznego Adama, stojącego na trzech królestwach świata minerałów, roślin oraz zwierząt. Jak ongiś człowiek rajski, będzie nowy Adam, czyli ludzkość odrodzona, rządzić w całej pełni i z całą mocą owymi trzema zakresami przyrody. (...) Zgodna z tezą jest u Saint Martina terminologia. Owe trzy dziedziny przyrody są to «*royaumes*» - królestwa. A więc na trzech koronach trzech królestw przyrody stanie ludzkość odrodzona, Kolos sięgający od ziemi po niebo”[22].

W takie perspektywy i głębie myślowe wprowadza nas Mickiewicz w swym *Widzeniu*, jeśli przyłożyć doń aparaturę pojęć i terminów proponowanych przez autora *Mickiewicza hermetycznego*.

3.

Niezależnie od tego, czy obrazy Widzenia Księdza Piotra skomentujemy jako bardziej lub mniej ortodoksyjne i czy, jak cytowani badacze, odnajdziemy w nich pozachrześcijańskie albo godzące w teologię katolicką „warstwy znaczeniowe", nasuwa się jeden wniosek. *Widzenie,* a za nim III część *Dziadów* dają nam wizję idei Wielkiej Odnowy, do której droga prowadzi przez mękę i śmierć. W jednej scenie przywołane zostały dwa bibilijne motywy jak najściślej związane z ideą śmierci i odrodzenia: pasja śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa oraz apokaliptyczne proroctwo rzeczy ostatecznych. Znaczy to, że nie wnikając zbytnio w niuanse i napięcia znaczeniowe i ideowe wynikające z analogii: Polska - Chrystus, dzieje (misja) Polski - historia Zbawienia, stwierdzić możemy, że sensy i obrazy arcydramatu- zwłaszcza Widzania Ks. Piotra - czerpią model i wyrastają w klimacie wielkiej nadziei, która tchnie z rezurekcji i Apokalipsy[23]. George A. Maloney i Marcin Ziółkowski piszą o tych bibilijnych tamatach następująco:

„Chrystus musiał dokonać zbawienia wszechświata przez pokonanie ciał i doprowadzenie go ku duchowi (...) Jak przez swoje ludzkie ciało Chrystus, integralna część ludzkości, związany był ze wszystkimi ludźmi, tak samo przez zmartwychwstanie Jego ludzkiego ciała cały wszechświat i ciała wszystkich ludzi musiały uzyskać możliwość ponownego zwrócenia się w stronę Boga. Ta reorientacja musi ostatecznie doprowadzić do pełnego zmartwychwstania w duchu (...) Chrystus w czasie swojej śmierci i swego zmartwychwstania, niejako w mikrokosmosie, ustanowił na nowo czy pojednał ludzkość samą w sobie przez pokonanie grzechu, śmierci i zniszczenie skażonego elementu w ciele. W drugim przyjściu Chrystus także na nowo ustanowi wszystkie rzeczy «wskrzeszając ciało całej ludzkości» przez jego uduchowienie (...) Jednak w istocie rzeczy to przywrócenie Boskiego życia w duszach poszczególnych ludzi nie musi czekać na paruzję; proces ów już zaczął się w duszach ludzkich poprzez chrzest i rozwój wiary. Widzimy cielesną śmierć Chrystusa i jego zmartwychwstanie jako doskonały wzór naszego własnego umierania dla świata «cielesnego», «zmysłowego», abyśmy dzięki łasce Chrystusowej mogli być przywrócenie do nowego stworzenia w Chrystusie (...) Wielką zasługą Pawła było wyraźne stwierdzenie, że cały wszechświat, razem z osobami zbawionymi, nie będzie zniszczony, lecz przemieniony w paruzji, czyli w drugim przyjściu Chrystusa (...)

Izajasz całe stulecie wcześniej przepowiedział ten stan harmonii, który nastanie między człowiekiem a resztą kosmosu, kiedy wprowadzony, który nastanie między człowiekiem a resztą kosmosu, kiedy wprowadzony zostanie pokój”[24].

Teraz kilka cytatów z książki polskiego autora, który w swej wypowiedzi powołuje się na szereg autorytetów.

„Ziemia - podobnie jak inne ciała astronomiczne - będzie miała koniec. Poucza nas o tym wyraźnie i bez niedomówień Pismo Święte. Potwierdzają to również nauki przyrodnicze.

Na czym będzie polegał koniec świata? Czy na zupełnym unicestwieniu i zniszczeniu jego materii? Bynajmniej. Bóg nigdy nie unicestwi świata, bo «stworzył wszystko po to, aby było» (Mdr 1, 14) /.../ Ta sama tajemnica błyszczy jasno w ostatniej księdze Pisma świętego, w Apokalipsie. /.../ Wprawdzie nastąpi śmierć świata, ale po niej - podobnie jak po śmierci człowieka - nastąpi jego wspaniałe odrodzenie. «Nastąpi - pisze Fr. Varillon - kres świata w chwalebnym przeistoczeniu. Nie będzie to zwykła i prosta anihilacja, ale ustanie obecne uwarunkowanie bytu stworzonego. Śmierć i zmartwychwstanie. Świat, tak jak człowiek włączony jest w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.» /.../

Razem z chwalebnym zmartwychwstaniem umarłych zbawionych dokona się nadprzyrodzona transfiguracja i gloryfikacja wszechświata, którą św. Piotr nazywa «odnowieniem wszystkich rzeczy» - *apokatastasis panton* /Dz. 3.21/. Tenże apostoł, który zapowiedział koniec świata przez ogień, mówi: «Oczekujemy, według obietnicy, nowego nieba i ziemi nowej, w których będzie mieszkała sprawiedliwość» /2 P 3, 13/.

Wreszcie św. Jan opisując w Księdze Apokalipsy kosmologiczną wizję kształtowania się nowego porządku w czasach eschatologicznych, powiada «Ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma ... I rzekł siedzący na tronie: „Oto czynię wszystko nowe”.» /Ap. 21; 1, 5/ (...) W innym miejscu: «I otrze z ich oczu wielką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ani krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły» /Ap. 21, 3-4/.

Ukształtowanie nowego wszechświata będzie niewątpliwie - jak pisze Hans Urs von Balthasar - ostatnią zbawczą czynnością. Przemiana zaś starego eonu na nowy jest równoznaczna ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. (...)

«Odnowienie wszystkich rzeczy - to ostatni rozdział w historii zbawienia.»[25].

Po tym rzucie oka na szerokie perspektywy wiary w odrodzenia obecne w myśli chrześcijańskiej jeszcze raz podkreślamy: rezurekcja i Apokalipsa to dwa bibilijne źródła, z których mesjanizm arcydramatu czerpie wzory obrazowania i klimat wielkiej nadziei. Przyjrzyjmy się temu z jeszcze jednej strony.

„Apokalipsę - pisze Donatlen Mollat - można by niewątpliwie zatytułować «księgą nadziei»: nadziei ludzkiej, nadziei chrześcijańskiej, nadziei Boskiej. Tak jest to prawdziwa księga nadziei (...).

Jesteśmy ludem w drodze i ludem już u celu. Jest to chrześciajński paradoks, tajemnica, jaką w sobie nosimy. To właśnie objawia nam, odsłania przd nami Apokalipsa; tę właśnie wieść przynosi św. Jan swoim chrześcijanom, pogrążonym w odmęcie prześladowań, ucisku, lęku uwikłanym w najrozmaitsze trudności i zmagania o wiarę”[26].

W tym momencie warto zdać sobie sprawę z tego, co spowodowało pojawienie się w III części *Dziadów*, w *Widzeniu* apokaliptycznych i mesjańskich tonów nadziei. Scharakteryzowana wyżej sytuacja chrześcijan jest wzorcową sytuacją egzystencjonalną oczekiwania przez społeczność i jednostki na „znaki” nadziei. Sam Mickiewicz stwierdza w Przedmowie:

„Polska od pół wieku przedstawia widok z jednej strony tak ciągłego, niezmordowanego i nieubłaganego okrucieństwa tyranów, z drugiej tak nieograniczonego poświęcenia się ludu i tak uporczywej wytrwałości, jakich nie było przykładu od czsu prześladowań chrześcijaństwa”[27].

Natomiadt współczesny badacz „ruchów i ideologii millenarystyczno-mesjanistycznych” A. Walicki sytuację tę opisuje nastepująco:

„Zaliczanie polskiego mesjanizmu romantycznego do zakresu badań «mesjanologicznych» uzasadnione jest nie tylko obecnością w nich typowych millenarystyczno-mesjanistycznych struktur myślenia, lecz również genetyczną i funkcjonalną analizą zjawiska.

Świadomość millenarystyczno-mesjanistyczna rodzi się z reguły w okresach wielkich katastrof dziejowych, zbiorowych prześladowań, załamania tradycyjnych autoryteów; jej podłożem są napięcia emocjonalne spowodowane frustracją, cierpieniem, upokorzeniem, niepokojem. Badacze przedmiotu mocno podkreslają, iż w grę wchodzi tu nie tylko ciężar ucisku, lecz również, a może przede wszystkim, załamanie nadziei na polepszenie lub dramatyczny rozdźwięk między wielkimi

nadziejami a nikłymi środkami do ich realizacji. Jest rzeczą oczywistą, iż tłumacząc mesjanizm polski tragedią powstania listopadowego, głębokim rozgoryczeniem wobec stanowiska, które zajął w tej kwestii «oficjalny kościół», oraz niewzruszonością nadziei, które w sytuacji rozpaczliwej muszą ulegać irracjonalizacji, stosujemy w istocie ten sam typ wyjaśnienia. Wygnańcy polscy, upokorzeni klęską, ale nie godzący się z nią, pełni poczucia wielkości sprawy polskiej, żarliwie poszukujący i potrzebujący pociechy religijnej, a zarazem bolesnie rozczarowani do Kościoła, wyniesieni na piedestał przez postępową opinię publiczną Europy, a jednocześnie bezsilni i zagubieni w obcym świecie, to środowisko, które (...) uznać należy za szczególnie predestynowane do skwapliwego przyjęcia nadziei mesjanistycznych (...) - nadziei, którą w tej czy innej mierze, w postaci mniej lub bardziej zracjonalizowanej, podzielała cała społeczność emigracyjna. Z socjologicznego punktu widzenia nie była to jakaś anomalia, dziwaczna aberracja umysłowa, lecz zjawisko najzupełniej wytłumaczalne, rzec można - «prawidłowe».

Nosicielami idei millenarystycznych - stwierdza Yonina Talmon - są zazwyczaj grupy migrujące, ludzie wyalienowani, wykorzenieni, wyrwani ze wspólnoty (...) Niewątpliwe jest bowiem, że towiańszczyzna i mesjanizm Mickiewiczowski były zjawiskiem specyficznie e m i g r a c y j n y m, zrodzonym z rozpaczy i nadziei «rzuconych na obce brzegi» i «trawionych oczekiwaniem» żołnierzy-tułaczy (...) Polska była krajem, w którym charakterystyczne dla pierwszej połowy XIX w. «oczekiwanie uniwersalnej regeneracji» osiągnęło szczególną intensywność i wyraziło się w formach najkonsekwentniej mesjanistycznych. Mamy wszelkie podstawy do twierdzenia, że Polska była k l a s y c z n y m krajem XIX-wiecznego mesjanizmu”[28].

Przywołany w niniejszym rozdziale zasób biblijnych idei i wyobrażeń związanych ze zbawczym dziełem Chrystusa, w szczególności z jego męką, śmiercią, zmartwychwstaniem i powtórnym przyjściem, to krąg symboliki, która czyni z III części *Dziadów* autentyczny dramat pasyjno-rezurekcyjny i profecję rzeczy ostatecznych w ramach dramatu romantycznego. Czy jest to misterium chrześcijańskie, czy też misterium zupełnie nowej religii - religii ojczyzny, mającej swój własny obiekt kultu, głoszącej skrajnie rozumiany mesjanizm narodowy? O tym moim zdaniem, decyduje nie sam tekst, ale podejście interpretacyjne krytyka,

badacza, czytelnika. Można w równym stopniu zarzucić Mickiewiczowi instrumentalne wykorzystanie idei motywów i symboli biblijno - chrześcijańskich dla ogłoszenia własnej i doraźnej ideologii o narodzie mesjaszu. Można też - i bliższy byłbym temu twierdzeniu - czytać i odbierać arcydramat jako dzieło człowieka tak przenikniętego tęsknotą za lepszym, sprawiedliwym światem oraz wiarą, nadzieją i obietnicą, jakie niosą Nowy Testament i chrześcijaństwo, że rozpaczliwie poszukującego znaków Bożego działania w historii; właśnie z n a k a m i (a nie samoistymi dziełami ludzkimi) wiecznie dziejącego się misterium zbawienia były zdarzenia obecne w symbolicznych scenach dramatu. Z n a k a m i dramatu metafizycznej walki Boga z Szatanem, w której to walce śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa przynosi ostateczne zwycięstwo nam mocami zła i przemianę starego świata w nowy. Myślę, że właśnie „zmiany o charakterze mistyczno-religijnym”[29], które dokonały się u Mickiewicza podczas podróży po Italii na rok przed napisaniem III części *Dziadów* oraz nastroje towarzyszące mu na wieść o klęsce powstania i represjach popowstaniowych spowodowały w poecie-wygnańcu, poecie „*pielgrzymie*” silną erupcję tęsknot za eschatologiczną i apokaliptyczną przemianą-odnową świata[30]. Los ojczyzny miał być sprzężony z tą odnową, millenarystyczny żar spowodował chyba w wyobraźni wielkiego romantyka tym większą gotowość widzenia w aktualnych zdarzeniach politycznych znaków dokonującego się ostatecznie zwycięstwa, które jest treścią chrześcijańskiej Dobrej Nowiny[31].

4.

Czas na podsumowanie dotychczasowych rozważań; jak mi się wydaje, możliwe jest połączenie pewnych wniosków z rozdziału tego i poprzedniego. W niniejszym pojawiły się konstatacje prowadzące do rozstrzygnięć paralelnych, a więc współbrzmiących sensem, z tymi, które zaoferowała nam analiza symboliki ziarna. Tam rozproszone „*ziarnka*”-młodzież wsiane na mękę w glebę-grób ziemi rosyjskiej; a dalej ich obumieranie-przemiana (zobrazowana poprzez perypetię duszy Konrada w otchłani), odrodzenie, które przyniesie odnowę szerszej zbiorowości, zwycięstwo wolności: z zakopanych ziaren „*trawa, kwiecie, kłosy i nasienie*”. Gleba polska wyda nowy plon - plon wolności, ale wykwitnie on z ziaren obumarłych wydoskonalonych i kiełkujących w ziemi sybirskiej, „*matce obcej*” i niosących zaród czystej idei wolności.

Paralelnie do tego prowadzi symbolika chrystusowa. Naród nasz niczym Chrystus (przez cierpienie *„dzieci”* których *„los wygnanie”*) kona, ale, jak w Ewangeliach, ofiarna śmierć to wstęp do zmartwych-wstania. Odradza się prawdziwa wolność: *„Biała jak śnieg szata”,* zmartwychwstaje nowa ludzkość - Lud, wpierw polski, a wskutek tego reszta ludów. *„Mąż namiestnik wolności”* ma w sobie *„krew”* ideę *„dawnych bohaterów”* - dzieci (ziaren) polskich. W obu wersjach ofiarna męka, śmierć i odrodzenie otwiera dzieło odnowy, regeneracji powszechnej.

Paralelność tych motywów nie jest w *Dziadach* jedynie jakąś pozostającą w stosunku metaforycznym do siebie oboksiebnością. Raczej wchodzą one w organiczny splot, który tworzy ogniwa coraz wyższych stopni odkrywania Tajemnicy odsłanianej przez współoświetlające się symbole:

„Teraz, w scenie Widzenia księdza Piotra, mamy przede sobą jakby wyższy etap wtajemniczenia - ukazanie generalnych perspektyw losu już nie Polski, lecz całej ludzkości. Etap ten przechodzi pozornie tylko sam Ks. Piotr, ale że gra on w innych scenach jakby rolę mistagoga wobec młodego mista, czyli Konrada - tym samym jego Widzenie zastępuje czytelnikowi charakterystykę procesu, który przeszła umysłowość filomaty w tym stopniu, że bez innych informacji o jego rozwoju możemy bez zdziwienia ujrzeć go ponownie dopiero wówczas, gdy rusza w drogę dla wykonywania cichej misji wśród ludów Europy. Jest to scena nieodzowna dla rozumienia podstaw ewolucji Konrada w więzieniu. Ks. Piotr ukazuje nam niejako procesy zachodzące w niewidzialnej dla naszych oczu duszy protagonisty dramatu i nadaje im obiektywny charakter. (...) Zwraca uwagę konsekwencja, z jaką autor operując wymiennie dwoma bohaterami, Konradem i Ks. Piotrem, prowadzi wraz z nimi jakiegoś trzeciego, postulowanego bohatera, widza - czytelnika tekstu po szczeblach drabiny doświadczeń (...) Przez cały czas tej drogi trwa nastrój pokonywania kolejnych progów tajemnicy, coraz głębszego jej przenikania (...) osiągania coraz szerszych horyzontów i wyższej wzniosłości w miarę lepszego przeniknięcia głębi”[32].

Jeśli nawet współczesny czytelnik nie wyrazi zgody na zmitologizowanie, jakiemu uległy w *Dziadach* pojęcia historyczne i polityczne, jeśli zdystansuje od mesjanistycznego mitu politycznego, to jeszcze i tak nie może pozostać obojętny wobec oferowanej przez dramat nadziei na zwycięstwo dobra, życia, wolności, pokoju i harmonii, które tchną z wegetacyjnej, paschalnej i eschatologicznej symboliki wpisanej w tekst. Zarazem myśląc dziś o sensie *Dziadów* drezdeńskich, warto

uzmysłowić sobie, jaki rodzaj recepcji wywoływało dzieło to u czytelników żyjących w warunkach narodowej niewoli, w rzeczywistości polityczno-społecznej, jak ta przedstawiona w dramacie, w czasach rozbiorów, represji i prześladowań, w okresie walk tak o zmianę położenia politycznego, jak i o zachowanie nadziei, w rzeczywistości międzypowstaniowej. Była to przeważnie recepcja zbiorowa, tajna i zakonspirowana, co jeśli dodać wielkie wewnętrzne zaangażowanie, autentyczne przejęcie się ideami znajdowanymi w dziele (aż do decyzji natury światopoglądowej i moralnej połączonych z przyjęciem określonych postaw i zachowań), wówczas zauważymy, że odbiór taki miał wszelkie walory przeżywania misterium, rytuału, inicjacji. Było to patriotyczne misterium pasyjno-rezurekcyjne, w którym akcent padał na element ofiary, poświęcenia i męczeństwa.

Ciekawe świadectwa w tym zakresie przytacza Marta Zielińska. Pisze ona:

„Mit polityczny, który aktualizował się w spisku, zmienił jednak swój sens. Dla pokolenia belwederczyków odnalezienie narodowej tożsamości równoznaczne było z podjęciem walki zbrojnej, dla ich następców z cierpieniem za Ojczyznę. Tak właśnie interpretowano mesjanistyczną ideologię III części *Dziadów*, pozbawiając ją tym samym mesjanizmu. Dla spiskowców męczeństwo stało się sposobem uzyskania politycznej świadomości, a nie «znakiem przyszłości», figurą chrystusowego odkupienia, zapowiadającego nadejście królestwa bożego. Uwięzienie z tej perspektywy jawiło się jako cel najwyższy i ostateczny patriotycznej edukacji. Ten właśnie moment oznaczał pełne przejście poezji w życie, zrealizowanie politycznego mitu.

«Prześladowania - pisze w swym pamiętniku Zygmut Kaczkowski - nie przytłumiały wcale rozbudzonego ducha i nie tamowały bynajmniej propagandy patriotycznej, owszem, przeciwnie, każda wieść o nowym aresztowaniu albo odbytej rewizji stawała się jakby świeżym powiewem wiatru na tlejące zarzewie i wywoływała świeże objawy uczuć patriotycznych. Ani aresztowania, ani nawet mąk żadnych nikt wtedy się nie bał, sprawiała one wtedy wrażenie jak najzupełniej przeciwne. Pomiędzy młodzieżą zaczął się budzić fanatyzm i rzadki był wówczas młodzieniec, który by więzienia i męki nie pragnął, bo takie było poczucie powszechne między młodzieżą obojej płci - że trzeba przynajmniej cierpieć za Polskę, jeżeli jej zbawić nie można.»”[33].

Cierpiętnicze postawy, nie tylko zgoda na mękę, ale jej pragnienie bez wyraźnej

wiary w odrodzieńczy sens ofiary byłby to przykład lektury nie w pełni docierającej do istoty idei śmierci i odrodzenia wpisanej w tekst. Przeakcentowanie wątku martyrologicznego i ofiarniczego nie musiało chyba oznaczać rezygnacji w sens odkupicielski, a raczej ciche jego zakładanie.

Cytaty, które umieściłem na końcu tego rozdziału, opisują mitotwórcze i inicjacyjne oddziaływanie na odbiorców idei i symboli religijnych wpisanych w romantyczną literaturę. *Dziady* drezdeńskie zajmują w tej kwestii miejsce szczególnie ważne. Toteż odczytywanie znaczeń i tajemnic arcydramatu jest zarazem próbą konstruowania idealnego wirtualnego odbiorcy dzieła - takiego, jakiego projektują poeta i jego tekst. To także próba znalezienia tegoż odbiorcy w sobie, próba wzięcia czynnego udziału w Mickiewiczowskim misterium.

Przypisy

[1] Zob. przypisy (w:) A. Mickiewicz, *Dziady*. (w:) *Dzieła poetyckie*, t. III. Warszawa 1992, s. 210.

[2] J. Krzyżanowski, *Sztuka słowa*. Warszawa 1984, s. 245 - 246.

[3] A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa 1986, s. 122 - 123.

[4] A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*. Warszawa 1987, s. 122.

[5] A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (w): *Dzieła poetyckie*, t. II. Warszawa 1982, s. 221.

[6] Zob. M. Janion, *Gorączka* ... s. 284.

[7] Tamże, s. 285.

[8] A. Mickiewicz, *Księgi* ... s. 222.

[9] Zob.

[10] A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa 1984, s. 134-137.

[11] Zob. tamże, s. 138-147.

[12] Por. tamże, s. 142.

[13] Tamże, s. 141-142.

[14] A. Witkowska, *Mickiewicz* ... s. 133.

[15] W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa 1982, s.

240.

[16] A. Witkowska, *Mickiewicz* ... s. 182,

[17] Zob. tamże, s. 182.

[18] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa 1980, s. 276-278.

[19] Por. tamże, s. 280.

[20] Tamże, s. 279-280

[21] Badacz uzasadnia swą metodę badawczą następująco: „Zbyt wiele planów ogarniał umysł Mickiewicza i jego erudycja, aby nie próbował zagęścić niekiedy swoich obrazów przez nałożenie na siebie kilku klisz, które dla bystrego wzroku dostrzegalne będą pod powierzchnią (...) nauka w sumie swoich analiz powinna dążyć do ogarnięcia pełni treści tkwiącej w strukturze dzieła, zawsze wieloplanowej, nawet w utworach najprostszych." Zdarza się, że „... trzy idee, będące właściwie tylko odmianami jednego religijnego wyobrażenia o przemianie czy odnowieniu, oddziałują z książki do pewnego stopnia jako trzy warstwy ułożone jedna ponad drugą (...)". Tamże, s. 6-7.

[22] Tamże, s. 282-286.

[23] Lektura *Widzenia* po słowach *„alleluja! alleluja!"* nie pozostawia wątpliwości co do jego podobieństw obrazowych i stylistycznych z ostatnią księgą Nowego Testamentu. Zwróćmy uwagę na następujące fragmenty *Apokalipsy św. Jana:*

„... ujrzałem (...) kogoś podobnego do
Syna Człowieczego
obleczonego (w szatę) do stóp
i przepasanego na piersiach złotym pasem.
Głowa jego i włosy - białe jak biała wełna,
jak śnieg (...)
i z jego ust. wychodzi miecz obosieczny, ostry.
A jego wygląd jak słońce, kiedy jaśnieje
w swej mocy (...)" /Ap. 1, 12-16/

„... a nastapiły gromy, głosy, błyskawice,
trzęsienie ziemi." /Ap. 8,5/

„I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie:
«Teraz nastało zbawienie, potęga i królowanie
Boga naszego
i władza Jego Pomazańca (...)» /Ap. 12,10/

„... usłyszałem jak gdyby głos donośny
wielkiego tłumu w niebie - mówiących:
«Alleluja»" /Ap. 19,1; Ap. 19,6/

„... a otwarto księgi.
I inną księgę otwarto,

którą jest księga życia" /Ap. 20,12/

„... ujrzałem wielki biały tron
i na nim Zasiadającego
(...)
I Misto Święte - Jeruzalem Nowe (...) /Ap. 20,11; 21,2/

Powyższe cytaty zaczerpnięto z: *Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu.* Poznań-Warszawa 1980, s. 1397-1417.

[24] G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda.* Warszawa 1986, s. 27-39.

[25] M. Ziółkowski, *Teologia końca świata.* Toronto-Ontario 1975, s. 103-108.

[26] D. Mollat, *Apokalipsa dzisiaj.* Kraków 1992, s. 194-196.

[27] A. Mickiewicz, *Dziady* ... s. 133.

[28] A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką.* Warszawa 1983, s. 23-34.

[29] Zob. A. Witkowska, *Mickiewicz* ... s. 104.

[30] Atmosfera klęski i „załamania nadziei" tym łatwiej mogła przejść w atmosferę mesjanistycznej nadziei, że emigracyjnej zbiorowości polskiej, do której przynależał poeta, od samego początku Wielkiej Emigracji towarzyszyła aura „apostolstwa" stwarzana przez wielu obcokrajowców, zwłaszcza Niemców. Jeszcze zanim powstał arcydramat, czyli przed wiosną 1832 roku, polscy uchodźcy mogli usłyszeć nastepujące opinie: „W lutym 1832 r., (...) dziennik «Westbote» opublikował list pewnego mieszczanina mogunckiego zwracającego się do Polaków jako do «apostołów wolności, którzy wędrują teraz w wielki świat, aby głościć ewangelię wszelkiemu stworzeniu». Z kolei w «Bayerisches Volksblatt», również z lutego 1832 r., jakiś «monachijczyk» doniósł w podniosłym tonie: «Jako apostołowie wolności zostaliście posłani między narody». (...)

«Wierzymy - pisał jako rzecznik liberałów Richard Otto Spazier w 1832 r. - że wzejdzie nad naszą częścią świata jutrzenka swobody i że okrzyk P o l s k a z m a r t w y c h w s t a ł a będzie pierwszym zwiastunem tego dnia. Wierzymy, że odrodzenie Polski jest czymś w rodzaju świętego wymazania win i pierwszym warunkiem spokoju oraz szczęscia Europy (...) takie jest nasze polityczno-religijne wyznanie».

W ramach figuralnego sposobu czytania Biblii, - pisze Piotr Roguski - pozwalającego na wskazywanie analogii i alegoryzację wydarzeń politycznych, pojawić się zatem musiało przekonanie - nie wnikam tu w kwestię pierwszeństwa pomysłu - o szczególnej misji przemierzających kraje niemieckie Polaków. Skoro byli

oni obrońcami, czy wręcz «męczennikami» - jak pisał Johann August Writh - świętej sprawy wolności, a ta c h w i l o w o złożona została w grobie, to ich dalsza działalność kryła w sobie znamiona apostolstwa". P. Rogulski. *Mickiewiczowskie «Księgi pielgrzymstwa polskiego» w kręgu idei Hambacher Fest.* „Przegląd Humanistyczny" 1993 nr 1, s. 75-76.

[31] „*Dziady* drezdeńskie są arcywzorem polskiego dramatu romantycznego. Ich wzorcowośc polega m.in. na połączeniu w jednym utworze problematyki polityczno-historycznej oraz metafizycznej, dotyczącej zarówno Boga, jak więzi świata duchów z losem i działaniami człowieka (...) Historia i polityka uzyskują więc perspektywe ponadhistoryczną, która z kolei rzutuje na rozumienia rzeczywistości ludzkiej i możliwości rozpoznania się w jej niejasnych sensach" A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*. Warszawa 1987, s. 115.

[32] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa 1980, s. 289-290

[33] M. Zielińska, *Mickiewicz i naśladowcy*. Warszawa 1984, s. 215-216.

ROZDZIAŁ V

ZJAWISKA NATURY JAKO SYMBOLE PRZEMIANY

W bliskości oznajmiania sensów, o których mówiliśmy opisując obecną w III części *Dziadów* symbolikę agrarno-wegetacyjną i chrystusową, znajduje się mające wymiar symboliczny obrazowanie takich zjawisk i procesów naturalnych, jak żywioł wulkaniczny oraz przejawy pór roku. W niniejszym rozdziale zajmiemy się nimi kolejno.

Analiza symboliki agrarno-wegetacyjnej daleko wprowadziła nas w temat nie wyczerpując go jednak. Natura to nie tylko obumieranie i wzrost roślin, to również głębie ziemi i minerały, nieustanne przemiany zachodzące w atmosferze, wreszcie kosmos cały. Wszystko to pod piórem romantycznego poety uzyskiwało wymiar symboliczny:

„Natura przeniknęła do romantycznej metaforyki w sposób zastanawiająco głęboki (...) Dostarczała oczywiście najwłaściwszej materii poetyckiej dla romantycznej metaforyki: ta się tworzyła w «kuźni natury». Język poetycki romantyzmu poprzez „symbole" dążył do rewelowania związków - odpowiedzialności natury i ducha, do zbliżenia, zrównania i połączenia tego, co «zewnętrzne» i tego, co «wewnętrzne», tego co jawne i tego, co ukryte, tego, co na powierzchni i tego, co w głębi - zatem do przekazania tajemnicy całości kosmicznej, w której «jedno» ma się zawierać w drugim, a obraz-symbol poetycki dostarcza jedynie możliwego sposobu przeniknięcia i wchłonięcia tej prawdy"[1].

W tym jednoczącym, intuicyjnym spojrzeniu na byt poprzez symbole istotne jest widzenie "człowieka w więzach analogii ze zjawiskami natury"[2] - Czesław Zgorzelski mówi o „dążeniu do powiązania w widzeniu poetyckim ziemi i człowieka, zjawisk z życia przyrody i zjawisk z życia psychicznego"[3]. I nie tylko psychicznego, także i

społecznego: dziejów, historii. Te wielkie paralele i analogie zastosowane przez Mickiewicza w III części *Dziadów* poprzedził twórczy wkład wczesnego romantyzmu niemieckiego.

„To właśnie Schelling włożył wiele wysiłku w dowodzenie istnienia dialektyki w przyrodzie i kulturze, podkreślając identyczność zjawisk przyrodniczych i przemian historycznych (...) zwrócił uwagę na żywiołowe, niekontrolowane i niezamierzone procesy zachodzące w przyrodzie i historii podkreślając zarazem, że można w nich wykryć pewne regularności i powtarzalności. W nich widział potwierdzenie poglądu o absolucie przenikającym całą rzeczywistość”[4].

Hermeneutyczny zabieg odczytania symbolicznej głębi znaczeniowej z poetyckich obrazów zjawisk i procesów naturalnych często musi przebiegać tak, by bogactwo owych środków wyrazu sprowadzić do bardziej podstawowych kategorii znaczących, kulturowo „obrosłych” w dające się skatalogować sensy symboliczne. Tymi kategoriami są tzw. żywioły. „Pojęcie żywiołu ma rodowód kulturowy i filozoficzny. Zetkniemy się z nim we wszystkich wielkich cywilizacjach”[5]. „Literaturoznawcy opisujący krainy n a t u r a l n e epoki romantyzmu sięgają do formuł powstałych jeszcze w czasach starożytnych - do definicji Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Heraklita, Ksenofanesa i Empedoklesa"[6]. W tenże sposób postąpił Dariusz T. Lebioda, który w swej książce *Mickiewicz - wyobraźnia i żywioł* (wyd. 1996) analizuje twórczość poety pod kątem obecności i znaczenia owych „zasad”, którymi są: woda, ogień, powietrze i ziemia. Zdaniem autora dla *Dziadów* podstawową dominantą jest żywioł powietrza[7]. Nie będę ustosunkowywał się do tych stwierdzeń, okaże się jednak, że wielce znaczące w arcydramacie są też obrazy zjawisk natury, które dają odnieść się do żywiołu ognia - np. *„lawa”* (wulkan) oraz wody - np. *„morska otchłań”*, *„lodowe wędzidła”*[8].

Sprowadzenie do czterech żywiołów nie będzie jednak tutaj podstawowym zabiegiem, gdyż nie oddałoby ono pełni znaczeń związanych z W i e l k ą P r z e m i a n ą, jaka symbolizują w *Dziadach* zjawiska naturalne. Podstawową sprawą będzie ukazanie dynamicznego charakteru obecnych w dziele obrazów zjawisk natury, co pozwoli stwierdzić, że „d r a m a t y z m” tych procesów stanowi środek wyrazu d r a m a t y c z n e j w i z j i d z i e j ó w oraz moralnej oceny społecznych i historycznych podmiotów także osób. Zanim przejdę do konkretnych przykładów przywołam jeszcze dwa cytaty z książki Dariusza T. Lebiody, które z jednej strony

wskazują na „erudycyjne podłoże” obrazowania „naturalnego” w *Dziadach*, z drugiej zaś skłaniają do wniosków o decydujących dla wyobraźni i twórczości poety obszarze oddziaływania nieświadomości zbiorowej:

„Twórczość Mickiewicza wykazuje pokrewieństwo z myśleniem mitologizującym albo przypominającym myślenie pierwszych filozofów natury. Ma to związek z rozległymi lekturami autora w tym zakresie, szczególnie w Wilnie, Petersburgu i Dreźnie, z kontaktami z Oleszkiewiczem i indywidualnym wyczuleniem na żywioły elementarne, mające swoje wzorce w wyobraźni. (...)

Bachelard nawiązywał do koncepcji psychoanalitycznych i rozpatrywał marzenie czy też wyobraźnię poetycką jako sferę w której działają «kompleksy kulturowe», sferę pośrednią między świadomością a głębszymi pokładami nieświadomości (...) uzasadniał, że wyobrażenia tradycyjnych czterech żywiołów (ogień, woda, powietrze i ziemia), mające podkład archetypowy, stanowią dominanty różnych typów wyobraźni poetyckiej (...) W myśl zasad uznanych przez szkołę tematyczną - to nie pisarz wybiera motyw, lecz właśnie motyw «wybiera» pisarza (...) Żywioły są jednym z możliwych t e m a t ó w, chociaż nie jedynym. Są pojęciem powstałym w czasach starożytnych i od tamtych czasów pojawiają się w świadomości pisarzy wielu pokoleń. Szczególnie wrażliwi na nie są twórcy epok, w których poeta, pisarz, literaturoznawca chętniej „bytuje” w rejonach intuicji, snu, marzenia niż gromadzi pracowicie wiadomości, kataloguje je i układa z nich określony obraz. Żywioł ziemi, wody, ognia i powietrza to zarazem materialny podkład naszej wyobraźni”[9].

1.

W u l k a n, l a w a

„«Wielka przemiana» - zdaniem Marii Janion - kojarzy motyw zakopanego «ziarna» z motywem «wulkanu», gotującego się pod ziemią wybuchu”[10]. Bowiem „Romantyzm pojmuje odnowę i rewolucję, jako erupcję podziemnego *wewnętrznego ognia*, jako wybuch wulkanu. Ale zarazem w podziemiu, w twórczych ciemnościach kiełkuje ziarno - nieśmiertelne jak nieśmiertelny jest rytm natury. (...) Wulkan i ziarno po równi dojrzewają.

(...) Wybuch wulkanu i wzrost ziarna w wyobraźni poety wyposażone są w tę samą siłę i te same cechy. Najważniejszą z nich jest konieczność - Konieczność Natury, nieuchronność zarówno wulkanicznego wstrząsu, jak i powolnego

dojrzewania ziarna. Wszystko ma swój czas, sądził Mickiewicz - a zegar natury nigdy się nie myli. (...) Natura gwarantowała zarówno mesjanistom jak i rewolucjonistom p e w n o ś ć z m a r t w y c h-
w s t a n i a i o d r o d z e n i a (podk. W.G.), a wiara w jej niezawodny cykl rozwojowy mogła tchnąć nawet pewnym fatalizmem, który cechował odłam mesjanizmu nieraz określany jako «bierny» czy «cierpiętniczy»[11]. Ale „o ile mesjanistyczna metafora ziarna mogła skłaniać do bierności i bezczynności (gdyż natura i tak zrobi swoje), o tyle rewolucyjna metafora wulkanu narzucała wprost wolę i czyn, konieczność działania. Wulkan to ogień i lawa, siła i wybuch, gwałtowność twórcza, jak mówi Bachelard”[12].

Właśnie l a w a, rozogniona, pełna energii potencjalnego wybu-chu wulkanicznego, „co w ukryciu czeka na swój czas”[13], jako symbol niewyczerpanego istnienia sił żywotnych narodu, stanowi kolejny znak nadziei w *Dziadach* drezdeńskich.

Wypowiedź Wysockiego przedstawia jeszcze jedną *„prawdę”* o narodzie:

(...) Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi;
Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi.

/sc. VII, w. 227-230/

I tu wnętrze ziemi chowa w sobie energie zapewniające trwanie i odrodzenie, toteż wydaje się zasadne, by uznać obraz ten za analogiczny, paralelny do wygłoszonej w scenie I *„prawdy”* o *„ziarnie”*.

„Najbardziej uderzającym sensem wezwania Wysockiego jest gwałtowne przeciwstawienie tego, co na wierzchu i tego, co pod spodem oraz moralne wywyższenie tego, co ukryte. (...) Stefan Treugutt wydobył wspomnianą opozycję, traktując ją jako jedno z ogniw w całej serii przeciwstawień zewnętrznego i wewnętrznego, zastygłego w formie i żywego, fałszywego i prawdziwego”[14].

W słowach Wysockiego rysuje Mickiewicz ponadto podział, który A. Witkowska nazywa „historią utajoną i jawną”:

„Dzieje najnowsze Polski podzielone są w dramacie dość manifestacyjnie na «*herkulańskie*», podziemne, obejmujące martyrologię, spiski i walkę, oraz «powierzchniowe», które formują oficjalny, konformistyczny i plugawy wymiar

rzeczywistości”[15].

Prezentowaną w scenach VII i VIII zbiorowość:

„dzieli poeta na «*prawą i lewą stronę*», które wypowiadają opinie i poglądy zupełnie odmienne (prawa - zawsze wrażliwe moralnie i uczciwe politycznie)” natomiast ci z lewej: „nabierają wyrazistych cech negatywnych (...) W tak wyraziście podzielonym świecie dramatu reprezentanci lewej strony (...) współtworzą «plugawą skorupę» życia jawnego”[16].

Mamy tu do czynienia oczywiście z symboliczną, misteryjną wa-loryzacją przestrzeni, gdzie „prawe” - „lewe” odpowiada kategoriom moralnym „dobre” - „złe”, „boskie” - „szatańskie”, ale także (obok innych znaczeń) „żywe” - „martwe”. Chciałbym w tym miejscu rozwinąć wątek związany z tymi właśnie kategoriami. Dla Mickiewicza - zaznacza się to już w *Dziadach* kowieńsko-wileńskich - istotną sprawą jest pojmowanie śmierci na kilka ważnych ideowo sposobów. Oczywiście na plan pierwszy wysuwa się rozumienie inicjacji jako śmierci, fazy niezbędnej w przejściu do nowej, doskonalszej formy życia. Najlepszym przykładem tego jest symboliczna śmierć Gustawa i jego przemiana-odrodzenie w osobie Konrada. Zakłada to wciąż postępujący rozwój osobowości, duchowe wstępowanie na coraz wyższy poziom, aż do ideału stania się *„człowiekiem-syntezą”*, który posiada wiele mocy i zdolności duchowych, ale przede wszystkim ma *„ducha poświęcenia”* dla sprawy wolności, ofiarowania się dla dobra bliźnich, gotowy jest cierpieć, nawet umrzeć dla dzieła budowy *„prawdziwej cywilizacji chrześcijańskiej”*[17]. Tacy właśnie ludzie stanowią *„wewnętrzny ogień narodu”*. Ale Mickiewicz rysuje nam także typy postaci, które nazywa gdzie indziej *„kamiennymi”*[18]. Zasklepieni w świecie własnego ja, niewrażliwi na drugiego człowieka, nieprzynależący do wspólnoty, niezdolni do pojmowania tajemnic boskich praw i przeznaczeń, stąd też nie pojmujący mistycznego sensu ofiary, męki, cierpienia; ci nie są w stanie wejść na drogę przemiany i poświęcenia. Stąd zawsze pozostaną konformistyczni, nawet wobec despotyzmu, nie przyniosą owoców w dziele przywracania wolności. Owi *„kamienni ludzie”* sytuują się tam, gdzie w geografii moralnej *Dziadów* znajduje się *„skorupa”* (czyli *„z wierzchu*”), jak dodaje poeta oceniająco: *„zimna i twarda, sucha i plugawa”*. Probierzem przynależności do tejże warstwy lub przeciwstawionej jej *„głębi”* jest reakcja na relacje o cierpieniach doznawanych przez *„narodowej sprawy męczenników”* - czyli, zgodnie z tym, co zostało powiedziane w rozdziale III,

zdolność do zaangażowanej celebracji narodowych Dziadów. Jak pamiętamy więźniowie zebrani w celi Konrada w scenie I nie pozostają obojętni na opowiadania Jana i Jana Sobolewskiego o męczeństwie *„studentów ze Żmudzi”*. Różne, ale zawsze pełne wewnętrznego żaru, są te reakcje: od zapewnienia Jana:

I zostaną w mej myśli, - i w drodze żywota
Jak kompas pokażą mi, powiodą, gdzie cnota:
Jeśli zapomnę o nich, Ty, Boże na niebie
Zapomnij o mnie.

/w. 243-246/

aż do wrogich w stosunku do caratu pieśni Jankowskiego, Feliksa i Konrada. Uczucia tego ostatniego eskalować będą dalej poprzez Małą Improwizację aż do ekstremalnych rozmiarów w Wielkiej Improwizacji. Co prawda młodzi patrioci nie są zdolni jeszcze do przyjęcia *„prawdy”* o ziarnie jako prawdy o mesjańskiej misji narodu, lecz nieobojętność wobec sprawy męczenników stawia ich na początku drogi prowadzącej do samoprzemiany oraz zrozumienia i wypełnienia misterium posłannictwa narodowego. Pała w nich podsycany patriotyzmem *„wewnętrzny ogień”* zemsty i buntu, który przemieni się rychło w płomień ofiarny. Mówiliśmy już o tym, że wtajemniczenie Konrada odbywa się paralelnie do wtajemniczenia Ks. Piotra. Przemiana zajdzie także w pozostałych więźniach i zapoczątkuje przemianę ogólną - narodu polskiego i innych ludów. Nie wszyscy jednak wezmą w niej udział - co do tego nie mamy wątpliwości czytając scenę VII. Są w narodzie *„kamienni ludzie”* tkwiący w *„skorupie” „lawy”*, nieporuszeni wieściami o *„narodowej sprawy męczennikach”*, z cyniczną, chłodną kpiną przyjmujący nawet opowiadanie Adolfa o męczeństwie Cichowskiego. Nie są oni zdolni do współczucia, nie pojmą sensu męczeństwa, pozostaną więc martwi dla sprawy wolności, zasklepieni, zaskorupiali, bo nie zstępują *„czuciem”*, myślą i pamięcią w głębiny, gdzie:

„teraz polska żyje, kwitnie w ziemi cieniach.
Jej dzieje na Sybirze, w twierdzach i więzieniach”

/sc. VII, w. 181-182/

Symbolika wulkaniczna *„lawy”* przeciwstawiająca powierzchni głębię, żar chłodowi, życie śmierci, odnosząc się do waloryzacji dwu zbiorowości wchodzących w skład narodu, stanowi jednocześnie wskazanie, kto jest zdolny do wejścia na drogę wewnętrznej inicjacji - przemiany-odrodzenia, by stawszy się „nowym” człowiekiem

oddać swój „żar”, głębinową energię w służbie zwycięstwu wolności, która bądź to wykwitnie jak młode pędy, bądź (paralelnie) wybuchnie z impetem budzącego się wulkanu i osiągnie swe panowanie przez ogień w *„wojnie powszechnej za Wolność Ludów!”*[19].

Oczywiście zarówno w *Dziadach* jak i w *Księgach* nie każdy ma do odegrania rolę bojownika i męczennika. Co prawda główną energią wegetatywną i wulkaniczną są *„rany, łzy i cierpienie wszystkich niewolników, wygnańców i pielgrzymów polskich*” - przedstawiane w dramacie jako *„ofiara dziecinna”* i *„niewinna”*, jednak, jak już wskazaliśmy, nie bez znaczenia jest łączność duchowa wygnańców z Polonią, z życiem narodowym w kraju. Naród odrodzi się przez pamięć o swych męczennikach i wewnętrzną spójnię z nimi; przez nie dojdzie do zrozumienia swoich przeznaczeń, swej misji a zarazem odgrywa istotną rolę w wypełnieniu się ofiary i przemianie samych *„męczenników”*. Wspólnota warunkuje ich odrodzenie (Konrad wydobyty z otchłani dzięki modlitwom za niego). Sprawą tą zajmiemy się jeszcze dokładniej w rozdziale VII. Tu kolejny raz podkreślić należy, że *„głębia”* życia narodowego płonięcie *„wewnętrznego ognia*” uwarunkowane jest poczuciem wspólnoty przez członków zbiorowości.

„*Dziady* poświęcone zostały bohaterom historii podziemnej (...) w tej historii utajonej najważniejsza okazuje się pamięć ludzka (...)

Niepodległość pamięci, ocalanie przez pamięć to stare problemy Mickiewiczowskie, poświadczone *Grażyną, Konradem Wallenrodem, Sonetami*. W III cz. *Dziadów* wszakże następuje uzwyklenie roli świadka. Strażnikiem pamięci nie musi być bard, wajdelota, wybraniec, lecz po prostu każdy zwykły przechodzień uliczny”[20].

„Każdy”, to nawet małe polskie dziecko pamiętające i modlące się w *„domu wiejskim”*:

EWA

Jużem się za ojczyznę moję pomodliła,
Jak nauczono, i za ojca, i za mamę
Zmówmy jeszcze i za nich pacierze też same.
Choć oni tak daleko, ale to są dziadki
Jednej ojczyzny naszej, Polski, jednej matki”.

/sc. IV, w. 2 - 6)

Odrodzeńcza moc ziaren i wulkaniczna energia lawy jest więc sumą siły ofiary cierpień, czynów i mąk bohaterów oraz narodowej pamięci, modlitwy, ta wspólnota decyduje o tym, że:

„Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie
(...) A trzeciego dnia dusza wróci do ciała,
i Naród zmartwychwstanie”[21].

Symbolika wegetacyjna i wulkaniczna uzupełniają się w *Dziadach* i dopełniają, obydwie mają wzbudzić wiarę a nawet pewność, że biegiem naturalnych praw - którym Opatrzność każę działać także w świecie społeczności ludzkiej - naród żyjący *„podziemnym”* życiem w niewoli może liczyć na *„zmartwychwstanie”* czyli odzyskanie niepodległego bytu. Rozkwit lub wybuch - oto dwa symboliczne znaki sposobów „wybicia się na niepodległość”. Występowanie tych dwóch wyobrażonych procesami naturalnymi możliwości wskazuje na to, że mesjanizm ofiarniczy oraz mesjanizm rewolucyjny współwystępują w *Dziadach* wzajemnie się przenikając i tworząc sferę napięć sensu[22]. (*Księgi* zarysowują to jeszcze silniej, jako że występuje w nich dylemat apostolstwa i walki orężnej w *„wojnie Narodów”*. Dylemat: cierpieć i apostołować czy też walczyć zbrojnie, do końca życia będzie nurtować Mickiewicza. Zaznaczy się w *Księgach*, będzie motywem konwersji z Koła Sprawy Bożej postulującego perfekcjonizm duchowy oraz przyczyną zaangażowania się w *„Trybunę Ludów”* i Legion kładących nacisk na *„czyn”*).

Ziarno i wulkan to w *Dziadach* drezdeńskich dwa symboliczne warianty dróg wiodących do odrodzenia - zmartwychwstania. Podsumowując dodam jeszcze, że symbolika wegetacyjna nie przyniosła tych ocen moralnych, które wprowadziło obrazowanie wulkaniczne dzielące naród na depozytariuszy odrodzenia i tych, których ukazało się jako wykluczonych z perspektywy przemiany-odrodzenia (przynajmniej za życia ziemskiego). Symbolika wegetacyjna nie została wykorzystana więc w całej możliwej pełni kulturowych, zwłaszcza biblijnych, waloryzujących etyczne znaczeń. Brak w dramacie podziału na ziarno i plewy, pędy owocujące i niepłodne; nie ma mowy o plewach, kłączach rzucanych w dniu Sądu Ostatecznego do ognia (zob. Mt. 3,10-12; Łk. 3,9; 3,17). Nie skorzystał poeta z możliwości poszerzenia w tym kierunku znaczeń dzieła, a byłoby to możliwe w świecie jego apokaliptycznej wyobraźni, o czym upewnia nas cytat z *Ksiąg* kreowany na Sąd Ostateczny:

„Albowiem gdy Wolność zasiędzie na stolicy świata, będzie sądzić narody.

I rzeknie do jednego Narodu: O to byłam napastowana od zbójców, i wołałam do ciebie Narodzie (...) oto wołałam ustami tych pielgrzymów, a nie słuchaliście mnie, idźcie więc w niewolę, kędy będzie świst knut i chrzęst ukazów”[23].

Motyw sądu na „bezowocnych” dla sprawy wolności a sprzyjających despotyzmowi pojawi się w *Dziadach* w postaci gromu zabijającego dra Becu; jest to już jednak inna perspektywa symboliczna niż ogień trawiący chwasty w ewangelicznej przypowieści (zob. Mt 13, 24-30 i 36-43). Nie ma w dramacie przeciwstawnego zbożu bezużytecznego chwastu i omłotu. Widać Mickiewicz nie zawsze dążył do eksploatacji wszystkich zakorzenionych w kulturze możliwości znaczeniowych danego symbolu. Chyba także i w tej selektywności w doborze motywów, przy operowaniu tradycyjnym repertuarem znaków i sensów, tkwi jego mistrzostwo.

2.

Symbolika przejawów **p ó r r o k u i z j a w i s k m e t e o r o l o g i c z n y c h**.

Jej najpiękniejszym przykładem w twórczości Mickiewicza, najwspanialszym bodaj w polskiej literaturze, jest szereg przepięknych opisów natury w *Panu Tadeuszu*, a zwłaszcza silnie usymbolizowane przejawy wiosny *Roku 1812*. Czy tak potężnie naładowana znaczeniowo panorama natury związana z przejawami pory roku znajduje się na kartach *Dziadów*? Oczywiście z przyczyn gatunkowych to trudne, by tak stać się mogło, zwłaszcza w dialogowych, dramatycznych partiach utworu. Jednak w epickim *Ustępie* natrafiamy fragmenty, które, choć nie mogą pod tym względem i artystycznie dorównać doskonałym strofom epopei narodowej, stanowią jednak intersujące usymbo-lizowane opisy zjawisk meteorologicznych związanych z dorocznym cyklem natury. Przyjrzyjmy się im pod kątem zajmującej nas problematyki obecności idei śmierci i odrodzenia.

Skoro został w tym miejscu przywołany *Pan Tadeusz* warto jeszcze przypomnieć, że symbolika pór roku w znaczeniu, jakie nas interesuje, obecna jest już w młodzieńczym manifeście lirycznym Mickiewicza-filomaty - w *Odzie do młodości*, którą kończy zapowiedź odrodzeńczej przemiany:

Pryskają nieczułe lody
I przesądy światło ćmiące,

Witaj, jutrzenko swobody,

Zbawienia za tobą słońce![24]

Widać, że mamy do czynienia z obrazowaniem wrośniętym w wyobraźnię poety na trwałe i ożywiającym jego utwory młodzieńcze oraz te z okresu największej erupcji twórczej, gdy powstaje arcydramat i epopeja.

Przywołajmy fragmenty *Ustępu Dziadów*, które zawierają ważne nas obrazy i idee. Przynależą one do finałów części noszących tytuły, kolejno: *Pomnik Piotra Wielkiego*, *Oleszkiewicz*, można dodać tutaj jeszcze szóstą strofę z *Do przyjaciół Moskali*.

Cytat pierwszy. *„Wieszcz rosyjski”* snuje przed *„pielgrzymem”* refleksję na temat Pomnika Piotra Wielkiego, którą zakończy tymi słowy:

„(...)

Car Piotr wypuścił rumakowi wodze,

Widać, że leciał tratując po drodze,

Od razu wyskoczył, aż na sam brzeg skały.

Już koń szalony wzniósł w górę kopyta,

Car go nie trzyma, koń wędzidłem zgrzyta,

Zgadniesz, że spadnie i pryśnie w kawały.

Od wieków stoi, skacze, lecz nie spada,

Jako lecąca z granitów kaskada,

Gdy ścięta mrozem nad przepaścią zawiśnie: -

Lecz skoro słońce swobody zabłyśnie

I wiatr zachodni ogrzeje te państwa,

I cóż się stanie z kaskadą tyrańskiego?”

/*Ustęp, Pomnik Piotra Wielkiego*, w. 57-68/

/podk. W.G./

Fragment drugi. *„Podróżny”* pobiegł za *„Polakiem”* zwanym *„guślarzem”* (czyli za Oleszkiewiczem). Widząc go wpatrzonego w petersburskiego *„dworca cesarskiego mury”* usłyszał z jego ust. następującą przepowiednię:

(...)

„Słyszę! - tam! - wichry - już wytknęły głowy

Z polarnych lodów, jak morskie straszydła;

Już sobie z chmury porobili skrzydła

Wsiedli na falę, zdjęli jej okowy;

Słyszę! - już morska otchłań rozchełznana

Wierzga i gryzie lodowe wędzidła,

Już mokrą szyję pod obłoki wzdyma;

Już! - jeszcze jeden, jeden łańcuch trzyma -

Wkrótce rozkują; - słyszę młotów kucie...”

/*Ustęp, Oleszkiewicz*, w. 133-141/

Fragment trzeci. W strofie szóstej *„Autor”* życzy *„przyjaciołom Moskalom”*, co następuje:

(...)

Jeśli do was z daleka, od wolnych narodów

Aż na północ zalecą te pieśni żałosne

I odezwą się z góry nad krainą lodów, -

Niech wam zwiastują wolność, jak żurawie wiosnę.

/*Ustęp, Do przyjaciól Moskali*, w. 21-24/

/odkr. W.G./

Cytat pierwszy, zakończony pytaniem retorycznym, nie pozostawia wątpliwości co do odpowiedzi. Naturalny proces topnienia lodu pod wpływem promieni wiosennych i powiewów ciepłego wiatru ma tu oczywiście symboliczne znaczenie, w czego odczuciu pomaga nam zmetaforyzowanie wyrazów przez dodanie epitetów *„słońce s w o - b o d y”* i *„wiatr z a c h o d n i”* oraz porównanie pomnika cara-despoty do zamarzłej kaskady, która szerzej jako *„kaskada tyrańswa”*, jest metaforą ustroju Rosji.

Co do stylistyki cytatu drugiego posłużę się słowami W. Weintrauba:

„Obrazowanie tego ustępu sugeruje stopniową animizację i personifikację żywiołów zniszczenia (czego wyrazem są męskoosobowe formy «*porobili, wsiedli*»). Sugeruje też, że morze kruszące lody jest jak więzień, który był skuty łańcuchem. Taki patos niszczącego żywiołu kojarzy się tutaj z patosem wolności”[25].

I znów daje się zauważyć w tych fragmentach, pomimo istotnych podobieństw i paralelizmów obrazowo - semantycznych (o których będzie jeszcze mowa), szczególną kontrastowość podobną jak ta zachodząca między symboliką wegetatywną a wulkaniczną. Finał *Pomnika...* tchnie poczuciem nieuchronności działania praw

natury, które wywołają skutek: kaskada roztopi się i runie w przepaść. Jakikolwiek aktywizm ludzki nie został tu wyeksponowany. Czuje się nieuniknione działanie praw natury - obrazujących prawa historii - pewne i spokojne, konsekwentnie ewolucyjne.

Inaczej w zakończeniu *Oleszkiewicza*. Żywioły manifestują się od razu jako wściekle aktywne:

(...) - już morska otchłań rozchełznana

Wierzga i gryzie lodowe wędzidła (...)

Na koniec upersonifikowane w postaciach uwalniających się więźniów wykazują aktywizm niezwykle gwałtowny, rewolucyjny, do którego emblematyki należą kuźnia, młot, kucie[26].

«(...)

Już - jeszcze jeden, jeden łańcuch trzyma -

Wkrótce rozkują; - słyszę młotów kucie...»

Ponownie tutaj - jak w pofetycznej symbolice części dramatycznej - zarysowuje się moment Wielkiej Przemiany narodzin epoki *„Wolności Świata”*, a właściwie jej odrodzenia (bo przecież *„Na początku była Wolność na świecie”*). Jeszcze raz Mickiewicz kładzie akcent już to na zaufanie wiecznym prawom natury i dziejów, już to na ludzki aktywizm, na wiarę w rewolucyjny *„młot ludu”*. Czytamy dla porównania w *Księgach*:

I bici będziecie, a żużle z was, i iskry z was, lecieć będą na kraj świata, i rzekną Narody: Zaiste, kucie tam jest wielkie, jako w kuźni piekielnej.

I będziecie wołać do młota, do ludu waszego: Ludu, daruj a sfolguj (...)[27].

S. Pigoń widział w przywołanych fragmentach *Ustępu* - profecję, która:

„współgra z proroctwem Ks. Piotra treścią swoją oraz napięciem emocjonalnym (...) Kara wymierzona ustrojowi despotycznemu może się wyrazić jedynie w jego ostatecznej ruinie. Poeta w dziele swym mógł ją unaocznić tylko w jednej formie: jako zapowiedź, jako obraz proroczy (...)

I w tym wypadku obraz jest zdwojony, powtórzony w dwóch ujęciach. Człony jego konstrukcyjne są te same: zima i wiosna kajdany lodu i niszczące je promienie słońca, tyrania i wolność. Wizja lawiny lodowej walącej się w słońcu wiosennym, w zamknięciu wiersza *Pomnik Piotra Wielkiego*, oraz wizja pękających lodów polarnych w *Oleszkiewiczu*, toż samo mają znaczenie i tęż samą funkcję. (...) Pękanie

kajdan lodowych jest tu i tam istotą rzeczy, sensem wielkiej paraboli proroczej. Przyjdzie rychło i nieuniknienie wiosna wolności, a poprzedzi ją tryumf straszliwego żywiołu, gniewny odruch potęg przez tyle czasu skrępowanych, powódź buntu, który oczyści ziemię z nienawistnych oków. (...) zapowiedź ostatecznego złamania despotyzmu, wizja kary nachodzącej na północny ostęp zła - oto jest komórka zarodkowa *Ustępu*, oto główny motor jego inspiracji"[28].

Ma też rację W. Weintraub, który wskazuje na to, iż profetyzm *Ustępu* nie ma w sobie tej natchnionej pewności w bliski czas radykalnej przemiany świata, którą odczuwamy w Widzeniu Ks. Piotra i która zostaje jasno wypowiedziana w kilka miesięcy późniejszych *Księgach*.

„Mickiewicz wprowadza profetyczne decrescendo i przez to żarliwy, rewelatorski profetyzm scen dramatycznych w pewnej mierze zdezawuował. Ekstatyczna, chiliastyczna wizja wielkiej i rychłej przemiany sprowadzona została w *Ustępie* do gorzkiej pociechy, że mimo wszelkie zło jakie się w świecie panoszy, Bóg świata tego nie opuścił, że w ostatecznym rachunku nastąpi wyrównanie krzywd, choć nikt z żyjących może się nie doczekać..."[29].

Chciałbym w tym momencie zaryzykować jeszcze inny wniosek. To, że w Widzeniu Ks. Piotra nowa era zdaje się już niedługo nastać, a w *Ustępie* odsunięta jest na nieokreśloną, dalszą przyszłość, wynika chyba ze stopnia zdolności profetycznych przypisywanych obu bohaterom. W Ks. Piotrze Mickiewicz widzi natchnionego przez Boga proroka (który potwierdzi to przepowiedzeniem śmierci Doktorowi), Oleszkiewicz zaś - *„badacz Biblii i kabały"* - zyskuje miano *„guślarza"*. Nie dał autor temu drugiemu spełnić roli tak wielkiej, jaką przeznaczył w dziele pierwszemu. A jest chyba regułą w myśleniu religijnym, że im większe natchnienie i żar proroczy tym silniejsze przybliżenie momentu Wielkiej Przemiany. Przecież Mickiewicz, który w okresie pisania *Dziadów* i *Ksiąg* poczuwał się do roli wieszcza właśnie, „obiecuje nadejście Królestwa Bożego tu, na tym świecie. I to w niedalekiej przyszłości"[30]. Podobnie w latach 40-tych będąc wyznawcą Towiańskiego, w którym widzi Męża Bożego - proroka Mickiewicz wraz z członkami Koła podlega nadziei, pewności nawet, rychłego powrotu do Ojczyzny. Zapowiadał więc Mistrz Andrzej: „Królestwo Niebieskie zabłyśnie na ziemi, tylko co nie widać"[31]. Zaś w jednym z listów Mickiewicz pisał:

„Od kiedy z nim (Towiańskim) się spotkałem, dla mnie emigracja już

skończona, tak pełen jestem nadziei, iż Bóg wkrótce i dziwną sprawą nas podźwignie”[32].

Dodajmy w tym miejscu, że:

„W profetycznej wizji czas w jego realnym empirycznym, chronologicznym wymiarze niemal nie istnieje. Ulega on niejako zawieszeniu. Prorok odsłaniając przyszłość czyni ją tym samym teraźniejszością. Przyszłość w jego wizji okazuje się bezpośrednio obecna, dostępna namacalna, egzystująca… (…) w przeżyciu proroczym wkracza się bowiem w krainę mitu, który jest i musi być przeżywany jako ciągle obecny, a więc z natury swej ponadczasowy. Jest tak ponieważ wartości, które go konstytuują, istnieją na sposób Platońskich idei: trwają w swej absolutnie doskonałej i ostatecznej postaci, nie podlegają przemianie nie dziejąc się w czasie, nie mając swojej historii”[33].

Zdolność prorocza Ks. Piotra przewyższa tę, którą Mickiewicz przypisał wieszczącym przyszłość bohaterom *Ustępu;* dlatego *„jutrzenka swobody”* błyska wyraźniej ze strof Widzenia Ks. Piotra[34].

Na koniec rozdziału dodajmy, że mówiąc o symbolice przejawów pór roku i zjawisk meteorologicznych jesteśmy w centrum starej i uniwersalnej tradycji obrazowania, to oczywiste.

„W *Pieśni nad Pieśniami* radosne wołanie Oblubieńca jest symboliczną zapowiedzią czasu zbawienia, które nastaje po zimie - czasie niewyzwolonego świata: «Bo oto minęła już zima, deszcz ustał i przeszedł. Na ziemi widać kwiaty» (Pnp 2, 11). Natomiast Tertulian pisze na początku III w.: «Nic nie ginie inaczej jak dla ocalenia. Cały więc ten zmienny porządek natury jest świadectwem zmartwychwstania umarłych. Wcześniej niż literami zapowiedział je swymi dziełami, ogłosił je swą mocą wcześniej niż słowami». Zaś Euzebiusz z Cezarei o przypadającym na wiosnę święcie Wielkanocy pisał: «W tej porze Zbawiciel całego świata spełnił misterium swojego święta (…) On był słońcem sprawiedliwości, kiedy nadeszła już wiosna boskiej i zbawczej przemiany (…) I my także misterium tego święta powtarzamy każdego roku w tym okresie». Bowiem roczny cykl świąt prowadzi wiernych ku przypadającemu na wiosnę ostatecznemu celowi - świętowaniu zmartwychwstania”[35].

Wskazaliśmy na obecność określonego zespołu środków obrazowania w

dramatycznej i epickiej części *Dziadów* drezdeńskich, na ich profetyczno-symboliczny wydźwięk w dziele. Mówiąc ogólnie symbolika żywiołów: procesów wulkanicznych i zjawisk meteorologicznych towarzyszących zwłaszcza nadejściu wiosny stanowić ma w III częsci *Dziadów* niezawodny znak nadziei na Wielką Odrodzeńcza Przemianę, a także środek osądu bohaterów jak i przejawów życia społecznego (form ustrojowych, władzy).

„Martwe" - „żywe", „powierzchniowe" - „wewnętrzne", „zniewolone" - „wolne", „zimowe" - „wiosenne" - to najważniejsze grupy przeciwieństw pararelnie odnoszących specyfikę żywiołów do ludzkich postaw i historycznych uwarunkowań. Natomiast podwójny charakter zjawiska przemiany: ewolucja czy rewolucja w działaniu sił natury, to ekspresja dylematu co do określenia skutecznej i najlepszej drogi odrodzenia jednostki i społeczeństwa.

Przypisy

[1] M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 263.

[2] D.T. Lebioda, *Mickiewicz. Wyobraźnia i żywioł*, Bydgoszcz 1996, s. 43.

[3] Cyt. za: tamże.

[4] Cyt. za: tamże, s. 22. Por. B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa 1989.

[5] D.T. Lebioda, j.w. s. 7.

[6] Tamże, s. 25.

[7] Zob. D.T. Lebioda, *Powietrze*, (w:) j.w., s. 125 - 210.

[8] Przeprowadzona zaś w tej pracy analiza symboliki agrarno-wegetacyjnej zwł. Ziarna kierowała znaczenia w stronę *Terra Mater*, żywiołu ziemi. Uwagi D.T. Lebiody i moje łącznie ukazują symbolikę i metaforykę III części *Dziadów* jako dającą sprowadzić się do czterech podstawowych żywiołów.

[9] D.T. Lebioda, j.w., s. 7, 28, 30, 33.

[10] M. Janion, *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 268.

[11] Tamże, s. 280.

[12] Tamże, s. 285.

[13] Zob. Tamże, s. 267.

[14] Tamże, s. 267.

[15] A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*. Warszawa 1987, s. 115.

[16] Tamże, s. 115.

[17] Por. A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (w:) *Dzieła poetyckie*, t. II. Warszawa 1982, s. 230; por. A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa 1984, s. 47.

[18] Według Mickiewicza każdy człowiek zagrożony jest rodzajem śmierci, która „ pozostawia go «*martwym*» przy życiu", z czego wynika kolejne zagrożenie „śmiercią «*trzecią*», wieczną, tą, o której mówi *Pismo*". Aktem unieważniającym ten rodzaj śmierci jest „śmierć-przemiana". Zob. J. Kolbuszewski. *Śmierć u Mickiewicza*, (w:) *Księga w 170 Rocznicę Wydania „Ballad i romansów" Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1993, s. 151-152. Zob. też A. Ziołowicz, *O jedności „Dziadów. Widowiska"*. „Ruch Literacki" 1993 nr 6 s. 735-753.

Na objętość, chłód, niezdolność do empatii i współczucia u ludzi uskarża się Księdzu Gustaw-Pustelnik. Ich uczuciową, wewnętrzną martwotę (podobnie jak Wysocki) ujmie poprzez metaforę skamienienia:

Kamienni ludzie! wy nie wiecie,
Jak ciężka śmierć pustelnika (...)
Zapłakać nie maszkomu!

/*Dziady* część IV, w. 1077-1084/

[19] Por. A. Mickiewicz, *Księgi* ... s. 262.

[20] A. Witkowska, *Literatura* ... s. 116.

[21] A. Mickiewicz, *Księgi* ... s. 221.

[22] Por. M. Janion, *Gorączka*... s. 282; między innymi: „Pod ziemią przygotowujący się wybuch wulkanu stanowił objaw działalnia sił natury, niewątpliwie bardziej spektakularny niż rozrost ziarna".

[23] A. Mickiewicz, *Księgi* ... s. 257-258

[24] A. Mickiewicz, *Wiersze* (w:) *Dzieła poetyckie*, t. 1. Warszawa 1982, s. 16.

[25] W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa 1982, s. 259.

[26] Por. M. Janion, *Gorączka* ... s. 258.

[27] A. Mickiewicz, *Księgi* ... s. 258-259.

[28] W. Weintraub, j.w., s. 270.

[29] Tamże, s. 272-273.

[30] Tamże, s. 289.

[31] A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa 1984, s. 31.

[32] Tamże, s. 34.

[33] Tamże, s. 37-39.

[34] Porównaj z rozważaniami na temat B. Doparta w artykule *Widzenie Księdza Piotra a wieszczba Oleszkiewicza. Stopnie proroczych tajemniczeń w trzeciej części „Dziadów”*. „Przegląd Humanistyczny” 1993 nr 1 s. 79-90.

[35] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990, s. 110-112. Por. A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*. Warszawa 1985, s. 8 i n.

ROZDZIAŁ VI

SYMBOLIKA INICJACYJNA

1.

Omówione dotąd rodzaje symbolicznych form wyrazu idei śmierci i odrodzenia występujące w III części *Dziadów* jakkolwiek kierowały nasze myślenie w stronę indywidualnej przemiany bohaterów, jednak główny akcent padał na sugerowane przez nie nadzieje na odrodzenie szerzej rozumiane: zbiorowości narodu polskiego oraz społeczności międzynarodowej w ich nowym postulowanym kształcie. Jest to niewątpliwe główne przesłanie mesjanizmu narodowego, aczkolwiek nie wyizolowane a nawet uwarunkowane przesłaniem o potrzebie indywidualnego odrodzenia. Ono zaś jest tematem *Dziadów* nie mniej ważnym i pasjonującym niż zarysowane perspektywy ponad-jednostkowych przeobrażeń.

J.-Ch. Gille-Maisani - autor książki *Adam Mickiewicz - człowiek* łączy przemiany dokonujące się w bohaterach dramatu z procesami wewnątrzpsychicznymi autora. Pisze:

„Osią konstrukcyjną *Dziadów* cz. III jest proces indywiduacji, który Mickiewicz właśnie przeżywał. Motyw ten odzwierciedlają: a. napis «*Gustavus obiit (...) Natus est Conradus*»; b. ciąg, jaki stanowią Wielka Improwizacja i scena egzorcyzmów; c. prześladowania przez Heroda i misja męża 44 w Widzeniu Ks. Piotra; d. obraz ukrzyżowania i wyniesienia Polski również w Widzeniu Ks. Piotra.

Są to narodziny nowej osobowości, powołanej do wypełnienia ważnej misji (patriotycznej, duchowej). Warto wiec byłoby przyjrzeć się *Dziadów* cz. III z punktu widzenia motywu bohatera”[1].

Fazy odrodzeńczych przemian bohatera (-ów) przedstawione są w dramacie za pomocą różnych, często odmiennych środków: od spektakularnych, jak akcja w celi Konrada z napisem o śmierci i narodzinach, do bardziej zawoalowanych,

sugerowanych grą symboli i odesłaniami do pewnych motywów, których wskazanie i zinterpretowanie w szerszym kontekście kulturowym jest zadaniem badacza.

Maria Janion dobitnie pisze o wspomnianej nierozerwalności dwóch motywów: odrodzenia indywiduum i zbiorowości:

„Zasadniczym tematem rozmyślań romantycznych patriotów było dążenie do odnalezienia w śmierci Polski rękojmi jej odrodzenia, do uczynienia jak mówiono w tej epoce, z „grobu" - „kolebki". Palingenetyzm zaś to ówcześnie konieczny składnik zarówno rewolucjonizmu, jak mesjanizmu, palingenetyzm zawierający w sobie czynnik metamorfozy, przemiany, transfiguracji.

Moment nawrócenia się jako radykalnej transfiguracji wartości w III cz. *Dziadów* został nawet ściśle kalendarzowo oznaczony (1 listopada 1823) i nazwany wprost ś m i e r c i ą - przez nagrobkowy charakter napisu i przez jego treść: «*Gustavus obiit*». Gustaw umiera i w tej samej chwili rodzi się Konrad. Gruntownej przemianie całej osobowości towarzyszy zmiana imienia. To co wyłącznie indywidualistyczne zostaje pogrzebane wraz z Gustawem. Konrad rodzi się z jego śmierci po to, by zapewnić życie zbiorowości. Przemiana Gustawa w Konrada - «*kochanka kobiety*» w «*kochanka ojczyzny*» - to podstawowa figura symboliczna polskiego romantyzmu (...) Po *Konradzie Wallenrodzie* i wierszu *Do matki Polki*, utworach utrzymanych w tonacji tragicznej i tragiczno - ironicznej, po aktach bezlitosnej deziluzji okazało się, że Mickiewicz nie zrezygnował z poszukiwania optymistycznego mitu bohaterskiego. Decydujące znaczenie w tym procesie należy przypisać upadkowi powstania listopadowego. Odbudowanie jednolitego mitu heroicznego w nowej sytuacji stało się koniecznością. (...) Chrześcijaństwo, wykorzystując rytuał inicjacji, uczyniło z niej tajemnicę, ale tajemnicę szczególnego rodzaju - taką, o której należało krzyczeć z dachu. Mickiewicz w III cz. *Dziadów* wstąpił w tę samą drogę. Rozgłosił, jak można dostąpić nieśmiertelności. Swój genialny «dramat bohaterski» Mickiewicz zbudował na fundamencie symboliki inicjacji w «religię ojczyzny»[2](podkr. W.G.).

Elementy symboliki inicjacyjnej nie w III części pojawiają się po raz pierwszy. Ciekawym tematem jest poszukiwanie ich we wcześniejszych częściach *Dziadów*. „Kochanek kobiety", bohater dziadów kowieńsko-wileńskich niejednokrotnie przedstawiany jest jako ktoś, kto w swym maksymalistycznym życiu wewnętrznym podlega prawu śmierci i odrodzenia, nie przekracza jednak perspektywy

indywidualizmu w sensie postawy egoistycznej lub skierowanej na osiągnięcie mistyczno - swdenborgiańskiej dwujedni kochanków wyod-rębnionej z otaczającej rzeczywistości społeczno-historycznej[3]. Gustaw - bohater w rodzaju Wertera - został właściwie zarzucony przez Mickiewicza dużo wcześniej niż w okresie jego symbolicznego uśmiercenia w *Prologu* części III dramatu. Narodzony tu Konrad żyje przecież już w twórczości poety jako tytułowy bohater wydanego w Rosji w 1828 r. *Konrada Wallenroda*. Lecz ów typ patrioty - spiskowca przy-wołany na karty *Dziadów* wraz ze słowami *„Gustavus obiit (...) Hic natus est Conradus”*, także nie będzie „żył” w dramacie zbyt długo; umrze, by przeobrazić się, kolejny raz narodzić w docelowym typie bohaterskim dramatu - ofiarniku, poświęcającym się dla wolności chrześcijanienie. Warto prześledzić kolejne fazy „uśmiercania” i „przemiany-odradzania” Gustawa-Konrada, przyjrzeć się ich różnorodnej symbolicznej „szacie”.

Dojście do w pełni „optymistycznego mitu bohaterskiego” odbywa się poprzez przekroczenie osobowości, którą charakteryzują słowa Konradowej „pieśni zemsty” (nazwanej *„pogańską”* i *„szatańską”*) oraz *Improwizacji*, gdzie jawi nam się nadal „pogański” zbuntowany indywidualista o tytanicznych wręcz rozmiarach pychy i despotycznego altruizmu - romantyczny Prometeusz. To genialny poeta o aspiracjach wieszczych oraz piewca etyki zemsty i spiskowości w działaniu politycznym, wampiryczny patriota, dumny kandydat na rządcę świata. Nie dziwi fakt, że do „narodzin” z takich cech skonstruowanej postaci Mickiewicz posłużył się znakami inicjacji. Inicjacja bowiem wzrosła w silnie w obrzędowość pewnego typu XIX wiecznych bojowników o wolność. Oddajmy głos autorkom książki *Romantyzm i historia*:

„Rytuał inicjacyjny dziewiętnastowiecznych spisków politycznych sięgał korzeniami pradawnych obrzędów religijnych. Zachowały się w nim też ślady tradycji średniowiecznych zakonów rycerskich - m. in. templariuszy - oraz tajemnic różokrzyżowców, tajnego stowarzyszenia alchemików i teozofów, powstałego prawdopodobnie u schyłku XVI w. Pośredniczką stała się tu masoneria (...)

Inicjacja patriotyczna spokrewniała się z religijną. Stąd też tak widoczne w romantyzmie, zwłaszcza polskim, utożsamienie przekonań patriotycznych z religijnymi i stąd też spisek posługuje się tak często ceremoniałem i językiem religii. W tym języku formułowany jest katechizm patriotyczny, spiskowcy mówią o przejściu przez «chrzest». W rytuale spiskowym przechowały się ślady religijnych

obrzędów inicjacyjnych, które symbolizowały przejście przez śmierć do nowego życia, posługiwały się schematami «śmierci i zmartwychwstania», «zstąpienia (często do piekła) - wstąpienia (na niebiosa)». (...) Spiski świadome przyjęły symbolikę inicjacji religijnej czy teozoficznej.(...) Oczywiście nadały całej procedurze odrębne znaczenie, głównie lub nawet wyłącznie polityczne. Spiskowiec, by spełnić swoją misję, musiał porzucić dawne życie, musiał przede wszystkim uśmiercić swoje prywatne «ja», poświęcając je dla sprawy. (...) W każdym sprzysiężeniu patriotycznym dokonać się miała w gruncie rzeczy podobna transformacja: pochłonięty sprawami swego indywidualnego losu Gustaw przekształcić się musiał w Konrada, bojownika sprawy zbiorowości. W tym też zawierał się sens «inicjacji w polskość» - niezależnie od tego, czy dokonywała się ona w spisku, czy poza nim. To, co wyłącznie indywidualistyczne, zostaje pogrzebane wraz z Gustawem(...).

Gruntowną przemianę osobowości inicjowanego symbolizowało przyjęcie nowego imienia. Tak czynił zakonnik wstępujący do klasztoru i spiskowiec przybierający konspiracyjny pseudonim. (...) Spiskowiec przybierał - najczęściej znaczący - pseudonim, oczywiście ze względów konspiracyjnych. Ale nowe imię symbolizowało także zarówno przemianę moralną, jak i «bezimienność»[4](podkr. W.G.).

„Narodziny" Konrada mają więc cechy inicjacyjnych narodzin spiskowcy. Zresztą - jak już wspomniałem - osobowość, cały zespół światopoglądowo-emocjonalny, który obserwujemy u niego od końca *Prologu*, aż do egzorcyzmów Ks. Piotra, potwierdza to, iż mamy do czynienia z typem patrioty - spiskowca, człowieka konspiracji. A przecież jest to typ postawy, którą Mickiewicz zarzuciłbył już zanim napisał *Dziady* drezdeńskie. „Krytycznie odnosił się do swego *Konrada Wallenroda*, który stał się natchnieniem konspiratorów"[5]. Jest to ten rodzaj patriotyzmu, ten rodzaj poświęcenia dla wolności i ojczyzny, z którego trzeba będzie się zarówno Konradowi jak i innym *„spółwięźniom"* oczyścić. *„Ziarna"*, którymi oni są, muszą „obumrzeć", bo przyszła Wolność nie może wykwitnąć ze skażenia zemstą, ale być wynikiem działań *„poczciwych Polaków"*, co mają innych *„uczyć prawdziwej cywilizacji chrześcijańskiej"*[6]. O tym oczyszczeniu, jako jednym z istotnych znaczeń symboliki wegetacyjnej pisałem już w rozdziale III.

Na ile „fizjonomia" wewnętrzna Konrada odpowiada rzeczywistej, konspiracyjnej? Jest jej poetyckim ujęciem; widać to, gdy porównujemy ją do

następującej charakterystyki spiskowców:

„... motyw sakralizacji zemsty. Wiązał się on ze świadomością, że działania konspiracyjne muszą z konieczności posługiwać się środkami nieetycznymi - podstępem, kłamstwem, skrytobójstwem i mordem politycznym. (...) Niemoralność ruchu spiskowego wiązano w ówczesnych dyskusjach światopoglądowych z antropocentrycznym tytanizmem oraz z laicką w istocie motywacją programów politycznych demokracji. Bóg miał być wartością nieobecną w mrocznym świecie podziemia (...) Wyśrubowany wzorzec ascetycznego heroizmu szedł w parze z fanatyczną wiarą w potęgę ducha, w potęgę woli. Stąd woluntaryzm stanowi cechę istotną i romantycznych bohaterów i spiskowców. Woluntaryzm zaś musiał łączyć się z poczuciem wielkości, niezwyciężonej siły, wyjątkowości, często i z megalomanią. Nasuwał pokusę gardzenia tłumem nie dorastającym do samotności wielkiego bohatera. Spiskowiec w samotności czy w ścisłym gronie przyjaciół lub zaprzysiężonych wypracowywał ideę, planował czyny, którymi chciał zmienić oblicze świata. Powinny one przynieść zbawienie ludzkość, składającej jednak przeważnie ze wzgardzonych filistrów”[7].

Paralele nasuwają się same. Oto po egzorcyzmach odprawionych przez Ks. Piotra Konrad mówi do siebie:

Ludzie - Ludźmi gardziłem, nie znałem aniołów.

(sc. III, w. 180)

Bohater w swych wzniosłych zamiarach, szlachetnych intencjach, wielkości uczuć i poczuciu własnej genialmości widział dostateczne uzasadnienie, by mieć prawo do *„rządu dusz”:*

Co ja zechcę, niech wnet zgadną,
Spełnią tym się uszczęśliwią,
A jeżeli się sprzeciwią,
Niechaj cierpią i przepadną.

(sc. II, w. 158-161)

Miłość do bliźnich i pogarda dla nich, walka o wolność i skłonność do zniewolenia drugich - pobrzmiewaja w tych stofach paradoksalnie.

„Mickiewicz z genialną intuicją obnażył dwuznaczność skrajnego indywidualizmu i woluntaryzmu, przechodzących bez trudu w dyktatorstwo i terroryzm”[8].

Toteż spiskowcy, odczuwający w sobie powyższe trudne do przezwyciężenia dylematy, żyli w ciągłym wewnętrznym napięciu, szczególnym stanie etycznego rozdwojenia, ambiwalencji postaw:

„Udręki sumienia wielu konspiratorów nasilały się (...) istotne były wewnętrzne sprzeczności etyczne ówczesnej religii patriotyzmu - rozdarcie między wzniosłością idei a pragmatyką konspiracyjnego działania, między Chrystusową miłością narodu i ludzkości a determinacją zemsty, między marzeniem o prawdzie (...) a boleśnie przeżywanym fałszem człowieka podziemia”[9].

Wszystkie te dylematy doszły do maksymalnego spotęgowania i wyrazu w *Wielkiej Improwizacji*, która staje się „łabędzim śpiewem” omówionego typu bohatera w dramacie oraz w twórczości Mickiewicza, a sam poeta mówić będzie o scenie II jako o *„punkcie zwrotnikowym Bajronowskiego kierunku w poezji”*[10]. Po *Improwizacj*i bowiem nastąpią sceny, w których ujrzymy „grób” takiegoż Konrada i „kolebkę” innego. Jeszcze raz symbolicznie ma się odrodzić, tym razem po raz ostatni. Tą kapitalną przemianę bohatera i zarazem światopoglądu poety tak ujmuje J. Kleiner:

„...osądził i potępił Mickiewicz Konrada - osądził i potępił samego siebie.

Przezwyciężył dotychczasowe stadia swego rozwoju, związane najpierw z racjonalizmem potem z romantyzmem. Racjonalizm bowiem, według którego rozumowi ludzkiemu i rozumnemu działaniu wszystko jest dostępne, wiódł do przecenienia sił własnych, romantyzm zaś buntował się bez jakiegokolwiek hamulca przeciw porządkowi świata, co wyraziło się jaskrawie w bajronizmie, a skrajny przejaw znalazło w bluźnierczym wybuchu «*Improwizacji*». Mickiewicz przełamawszy i ową ufność nadmierną w siły umysłu, i ów bunt niepohamowany - w poddaniu się woli Bożej znalazł sam ocalenie i ocalił też bohatera *Dziadów*”[11].

2.

Następująca po Wielkiej Improwizacji scena III obfituje w znaki mówiące o tym, że oto nastąpiła kolejna cezura w wewnętrznej biografii Gustawa-Konrada. I znów „obwieszczenie”, iż chodzi o diametralną przemianę, pojawienie się jakby całkiem nowej osobowości o odmienionym światopoglądzie dokonuje się językiem symboli religijno - rytualnych mających odniesienia do idei śmierci i odrodzenia. Mamy więc tu motyw (nazwijmy go „jonaszowym”) zstąpienia do otchłani, starcie się

z mocami zła i powrót; mamy egzorcyzmy, przepędzania złego Ducha; mamy nabożeństwo z okazji święta Bożego Narodzenia i śpiew kolęd będący tłem dla niebiańskiego sądu nad duszą Konrada. Następnie proces tej przemiany ma swoje dalsze rozwinięcie w scenach Widzeń Ewy i Ks. Piotra. Warto jeszcze wspomnieć, że pojawia się wiele elementów zaczerpniętych z takich form dramatu i teatru obrzędowego, jak misterium i moralitet[12]. Tak więc, aby zobrazować dramat duchowy, jaki dokonuje się w Konradzie autor posłużył się środkami, które powinny być przedmiotem tak analizy literaturo- jak i religio- i mitoznawczej oraz teatrologicznej. W niniejszej pracy nie zajmuję się ostatnią z wymienionych perspektyw badawczych. Jest to osobne zadanie.

KONTEKST CHRZEŚCIJAŃSTWA

E g z o r c y z m y

„Ksiądz Piotr uzdrawia Konrada, odradza go i zostaje jego ojcem duchowym przez Egzorcyzmy" - pisze Wacław Kubacki[13].

„Duch nieczysty", który wstąpił w Konrada, to szatan: *„najchytrzejszy ze wszystkich szatanów"* - jak powiada Ks. Piotr; ma on tu postać rogatego diabła (jak w misteriach teatralnych średniowiecza). Powinowactwo egzorcyzmów skierowanych przeciwko szatanowi z motywem odrodzenia duszy człowieka jest czymś naturalnym na gruncie rytuałów chrześcijańskich:

„Egzorcyzmy, czyli zaklinanie i wypędzanie diabła, to ważny składnik chrztu, zabieg niezbędny dla zostania dziecięciem bożym. W obrządku chrztu egzorcyzmy zajmują bardzo dużo miejsca. Zajrzyjmy do *Ordo baptismi parvulorum* (Porządek chrztu dzieci) według rytuału rzymskiego. Kapłan tchnie trzy razy na twarz dziecka i zaczyna zaklinać złego ducha:

«Wynijdź od niego, duchu nieczysty, i zrób miejsce Duchowi Świętemu Pocieszycielowi», itd[14].

Natomiast ks. Piotr używa między innymi formuły:

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen.

Ego te exorciso, spiritus immunde[15].

/sc. III, w. 150-151/

Egzorcyzmy Ks. Piotra nad Konradem powiodły się dzięki wysłuchanym modlitwom tak *„sługi pokornego, cichego”* jak i tych, co „p*łaczą nad nim, modlą się za nim”*. Sprawę wagi tego wstawiennictwa wspólnoty podkreślaliśmy już, ale jeszcze szerzej będziemy o niej mówić. Egzorcyzmowanie jako wyrwanie z *„sieci”* szatana stanowi zarazem powrót do dziecięctwa Bożego obrazowany w scenie III dość dosłownie: zasypiający Konrad to słowami *„Chóru aniołów”: „sierota”* (zasypiający na końcu sceny V Ks. Piotr ma duszę porównaną przez Aniołów do *„dzieciny”* w *„złotej kolebce”* ciała). Nastepujące odrodzenie - dziecięctwo Boże uzyskuje pogłębiony sens przez to, że odbywa się przy wtórze kolędy *Anioł pasterzom mówił* w obrzędowym kontekście Bożego Narodzenia.

Boże Narodzenie

Tuż po dopełnionych zwycięsko egzorcyzmach następuje zagęszczenie realistycznych, fantastycznych i symbolicznych „sygnałów” zwracających uwagę na to, że scena I „zanurzona” jest w sakralnym czasie Bożego Narodzenia. Informują nas o tym wstępnie didaskalia:

(*W bliskim kościele, za ścianą zaczynają śpiewać pieśń Bożego Narodzenia. Nad księdzem Piotrem Chór aniołów na nutę «Anioł pasterzom mówił»*) (sc. III, w. 201)

Oto „piętrzą się” znaki odrodzenia, potęgując atmosferę Wielkiej Przemiany bohatera. Przemiana ta uzyskuje w ten sposób na dobre rangę wydarzenia sakralnego a nie jedynie psychologicznego czy moralnego.

Jak twierdzi autor książki *Arcydramat Mickiewicza,* w nabożeństwach i naukach kościelnych na Boże Narodzenie przewijają się wątki pomocne przy badaniu dziejów Konrada. Należą do nich upatrywane przez teologów związki pomiędzy tajemnicami Bożego Narodzenia i ludzkiego odrodzenia do stanu bożoczłowieczeństwa oraz upokorzenie dumy człowieka. Jeśli chodzi o sprawę pierwszą:

„W brewiarzu na dzień Bożego Narodzenia znajdujemy kazanie Leona papieża, w którym czytamy (...):

«Gdyśmy umarli od grzechu, Bóg ojciec przywrócił nas do życia przez Chrystusa, abyśmy byli w nim nowym stworzeniem i nowym dziełem. Zewleczmy tedy

z siebie starego człowieka razem z uczynkami jego i kiedyśmy już osiągnęli uczestnictwo w narodzinach Chrystusa, wyrzeczmy się spraw ciała.»”[16].

Sprawa druga: poniżenie dumy. Brewiarz na to samo święto przytacza także słowa papieżów Leona i Grzegorza, którzy:

„podziwiają Chrystusa, że przyszedł walczyć z nieprzyjacielem nie w swoim majestacie, lecz w pokorze i nie rodził się w domu rodzicielskim, lecz na wędrówce. Boże Narodzenie według homiletów i kaznodziejów jest nauką pokory, posłuszeństwa i poddania woli bożej. Jakub Wujek pisze w postylli *Na dzień Bożego Narodzenia*:

«Narodził się w nocy, w ciemności a potajemnie, aby pohańbił pychę naszą, (...) wtóry Adam, zbawiciel a Pan nasz Jezus Chrystus, przez pokorę, przez cierpliwość, przez ubóstwo i posłuszeństwo dobrowolnie drogę nam do raju naprawił”»[17].

Dlatego bezpośrednio po egzorcyzmach na nutę kolędy Aniołowie chwalą te właśnie cnoty:

C H Ó R A N I O Ł Ó W

(głosy dziecinne)

(...) sługo pokorny, cichy,

Wniosłeś pokój w dom pychy.

(sc. III, w. 204 - 205)

(...)

A N I O Ł

(...) Pastuszkowie postrzegli

i do Betlejem biegli:

Pierwsi wieczną mądrość witali,

Wieczną władzę uznali:

Biedni, prości i mali.

(w. 216-220)

O B A D W A C H Ó R Y

Pokój, pokój prostocie,

Pokornej, cichej cnocie!

(w. 250-251)

Dziecko

Obrazy *„dzieci” - „ziaren”* (sc. I i V) i Bożego dziecięctwa bohaterów (sc. III,

w. 254 i Sc. V, w. 87 - 95) wskazują na to, że poeta szczególną wagę przypisywał motywowi regresu do dzieciństwa symbolizującego *„niewinność”* i wewnętrzne odrodzenie człowieka. Stąd egzorcyzmy to zarówno uwolnienie od opętania jak i rodzaj powtórzonego chrztu, a noc wigilijna to - poprzez uobecnienie sakralnego czasu Narodzin Bożej Dzieciny - czas szczególnej łaski dla stania się odrodzonym dzieckiem Bożym. Warunkiem tego jest *imitatio Christi* polegające na odrzuceniu pychy i uniżeniu się (śladem dzieciątka Jezus). Ostatecznym celem regresu do dzieciństwa nie jest oczywiście pozostanie w stadium infantylnym, wszystko to ma związek z pradawnym i uniwersalnym zespołem symboli inicjacyjnych obrazujących proces wejścia na wyższy poziom duchowy, drogę odrodzenia a więc narodzin nowej osobowości[18]. W rzeczy samej są to „narodziny” nowego b o h a t e r a: Konrad przeistoczy się z oskarżyciela w czciciela Boga, z buntownika w pokornego wyznawcę. Powie Chór Aniołów w scenie niebiańskiego sądu o nim:

(...)

I dobrowolnie padnie, i uczci krzyża podnóże;

(sc. III, w. 247)

Zestawmy jeszcze to, co zostało już powiedziane, ze słowami listu, który w maju 1842 r. pisał Mickiewicz do Aleksandra Chodźki:

„Dopiero odrodziwszy się i przeszedłszy dzieciństwo nowe ducha, człowiek w moc prawdziwą rośnie.”[19] (podkr. W.G.).

Podsumujmy. Mickiewicz skorzystał w *Dziadach* z motywów obrzędu inicjacji. Przemiana bohatera w *Prologu* została tak właśnie zaiscenizowana (ideowo zbieżnie z inicjacją ówczesnych grup konspiracyjnych); umiera Gustaw, rodzi się Konrad - oto symboliczne ujęcie tej przemiany. Kolejna, ta w scenie III, może mniej kojarzy się na pierwszy rzut oka z inicjacją: śmiercią i odrodzeniem, nie operuje przecież tak dosłownym „OBIIT” i „NATUS EST”, nie znaczy to, że nią nie jest. Bowiem wszytkiem wskazane a obecne tam elementy chrześcijańskiej obrzędowości i symboliki odwołują się, jak widzimy, do idei śmierci i odrodzenia w sensie powrotu do stanu bożoczłowieczeństwa.

Jednak nie koniec na tym. Jest jeszcze w omawianej scenie szereg symbolicznych znaków i mityczno-rytualnych motywów Wielkiej Przemiany, których

interpretacja wydaje się być pełniejsza, gdy nie ograniczymy się jedynie do kręgu bibilijnego i chrześcijańskiego, ale śmiało wskażemy paralele z wierzeniami i obrzędami pierwotniejszych form religijnych, zwłaszcza z s z a m a n i z m e m. Przyjrzyjmy się im porównawczo; sa to w kolejności: **otchłań, ciemność**, pozytywne **demony, męka-przemiana, światło.**

3.

Od kiedy rozpoczyna się ruch bohatert *Dziadów* ku otchłani? Zdaniem Konrada Górskiego:

„Człowiek, który w chwili rozpoczynania się jego improwizatorskiej ekstazy pełen był uczuć zemsty, pychy i buntu, musi się w dalszym ciągu staczać po równi pochyłej, która go prowadzi do dna przepaści. Rozwój przeżyć Konrada już poczynając od *„pieśni szatańskiej”* jest ze stanowiska wierzącego chrześcijanina - a takim był poeta - niedwuznaczną zapowiedzią katastroficznego zakończenia *Improwizacji* (...) tragedią bohatera będzie skrzyżowanie się najszlachetniejszych, najbardziej altruistycznych uczuć człowieka z pychą tytana, świadomego własnej mocy. Wynik walki (z Bogiem) - strącenie zbuntowanego ducha w przepaść, zbliża dramat prometejski *Dziadów* do dziejów zarówno Prometeusza, jak Lucyfera, jak wreszcie Arymana w znanym wierszu Mickiewicza *Aryman i Oromaz*[20].

W dziejach buntu Lucyfera jak i buntu Konrada moment strącenia w przepaść następuje w chwili „najwyższego wzlotu pychy i potęgi”[21]. Dla Mickiewicza - po jego rzymskim nawróceniu - taki prometejsko - lucyferyczno - faustowski bohater o etyce spiskowej i światopoglądzie (mimo zapewnień o potędze uczuć) nader racjonalistycznym był już nie do przyjęcia. Cały osąd Boga i jego *„rządów”* dokonany jest z pozycji racjonalisty wyciągającego logiczne wnioski z obserwowanych faktów; stąd wniosek o złym, obojętnym lub niewszechmocnym Stwórcy. To przykład stania na pozycji racjonalizmu. Dopiero jego odrzucenie i wejście w porządek wiary kształtuje światopogląd umożliwiający pojęcie tajemnicy sensu cierpienia i zła[22]. Bohater racjonalista nie stwarzał szansy wyjścia z zaklętego kręgu buntu przeciwko złu i cierpieniu, pysznego mniemania o lepszym niż boskie urządzeniu świata (co nieraz kończyło się w dziejach ludzkich jeszcze większym złem popadnięcia w despotyzm czy totalitaryzm). Jest to krąg, który funduje się na *ratio*; ocena świata odbywa się jedynie w kategoriach rozumu, ten zaś nie przełamują

bariery Tajemnicy. A obecność zła, męki i cierpienia jest tajemnicą, na którą odpowiedź daje tylko inny porządek: porządek wiary. Tylko w kategoriach mityczno - religijnych możliwe jest jej „wyjaśnienie". Wiara może uczynić z cierpienia - tego kamienia obrazy i buntu - twórczy kamień węgielny idei ofiarniczej. Na nim to właśnie może być budowany „gmach" mesjanizmu narodowego. Konrad, jakiego obserwujemy od „narodzin" w *Prologu* do Wielkiej Improwiazacji, nie gwarantował, że stanie w szeregu budowniczych tego „gmachu". Światopogląd jego okazał się w całym prometeo - lucyfero - faustyzmie zupełnie nieprzystającym do nowych celów. Toteż należało - chcąc zachować tego samego bohatera - zmienić jego wizję świata, a co za tym idzie osobowość. Słowo „zmienić" jest tu niewystarczające, zbyt bliskie znaczeniu wyrazu „skorygować". Stary światopogląd i osobowość musiały ulec „zburzeniu", by na to miejsce mogły pojawić się nowe. Konieczny jest definitywny „zwrot", lub innymi słowy „skok" na zupełnie odmienny poziom. Właśnie taka „skokowa" koncepcja przemiany okazuje się być charakterystyczna dla Mickiewiczowskich bohaterów[23].

Toteż dla wyrażenia, iż w osobowości bohatera zachodzi tak zasadnicza przemiana, Mickiewicz posłużył się arsenałem środków obecnych w kulturze ludzkiej od wieków i na różnych obszarach. Tymi środkami są symbole *rites de passage* - obrzędów przejścia czyli obrzędów inicjacji. W nich to zawsze chodzi o generalną przemianę adepta, przeniesienie jego osobowości i światopoglądu na nowy, wyższy poziom, przy czym stan dawny musi pozostać „odrzucony", „zburzony", „uśmiercony". By oddać ów fakt duchowego „burzenia" i „budowania", inicjacja posługuje się uniwersalną symboliką śmierci i odrodzenia w różnych wariantach i formach[24].

ARCHAICZNA SYMBOLIKA „PRZEJŚCIA"

Otchłań, ciemność

W monologu omdlałego (opętanego) Konrada natrafiamy szereg wyrażeń synonimicznych takich jak:

Przepaść (...) - pusto - (...) (sc. III, w. 58)

(...) przepaść bez dna i bez granic... (sc. III, w. 61)

(...) ciemno i głęboko, (sc. III, w. 67)

Otchłań - otchłań (...) (sc. III, w. 77)

(...) spadniesz w te doły (sc. III, w. 177,179)

I ze mną tu leć w głębie, w ciemność -

lećmy na dół - (sc. III, w. 76)

(...) że mię wyrwał z otchłani. (sc. VIII, w. 618)

Przeczytajmy, co na temat tej grupy obrazów symbolicznych w ceremoniach inicjacyjnych mówi Mircea Eliade:

„Misterium wszędzie zaczyna się oddzieleniem neofity od jego rodziny i odejściem na pustkowie. Już to stanowi symbol śmierci: las, dżungla, ciemności symbolizują tamten świat, Piekła. (...) Gdzie indziej neofitę uważa się za pożeranego przez potwora, podkreślmy symbolizm ciemności: w brzuchu potwora panuje kosmiczna Noc; jest to embrionalny sposób egzystencji zarówno na planie kosmicznym, jak też na planie życia ludzkiego.(...) Ciemności te odpowiadają Nocy kosmicznej, chaosowi sprzed stworzenia, (...) który poprzedza wszelką formę, a także wszelką egzystencję czasową”[25].

Pustka, ciemność, głębie ... ale i chaotyczność, bezforemność, stan *„przedustawny”* nie tylko kosmicznie, ale i społecznie. Przestrzeń ambiwalentna: zarazem zła ale i dobra, może nawet lepsza niż świat stworzony, jaki zna Konrad, co poddany jest formom hierarchiom i podziałom (motyw chaosu jako raju). Mówi o tym Konrad:

Otchłań - otchłań ta lepsza niźli ziemi padół;

Tu nie ma braci, matek, narodów, - tyranów -

Pójdź tu.

(sc. III, w. 77-78)

Jest w myśleniu symbolami aspekt spajający kilka motywów takich jak: chaos - otchłań - zanurzenie - wody (chrzcielne) - egzorcyzmy. Wykazaliśmy już symboliczną spójność egzorcyzmów i chrztu, który *notabene* odradza przez zanurzenie w chaos:

„«Stary człowiek» umiera przez zanurzenie w wodzie i daje początek nowej, odrodzonej istocie. Symbolikę tę przepięknie ujął Jan Chryzostom, gdy pisał, mówiąc o wielowartościowości symbolicznej chrztu: «Chrzest uzmysławia śmierć i pogrzeb,

życie i zmartwychwstanie (...). Gdy zanurzamy głowę w wodzie, jakoby w grobie, stary człowiek pogrąża się i zostaje pogrzebany: gdy wychodzimy z wody, wraz pojawia się nowy człowiek.» (...) Nade wszystko następuje waloryzacja chrztu jako zejście do otchłani wód (...). Woda «zabija» *par excellence*: rozpuszcza, unicestwia wszelkie formy. Dlatego właśnie obfituje w «zarodki», jest twórcza."[26].

Regres ku nocy kosmicznej ku temu co bezkształtne, ku chaosowi może być symbolizowany zanurzeniem w wodach ale i w grobowej głębi ziemi jako *Terra Mater*:

„Inicjacja obejmuje obrzędową śmierć i zmartwychwstanie. W związku z tym u wielu ludów pierwotnych neofitę symbolicznie zabija się, grzebie w dole i pokrywa liśćmi. Gdy wstanie z grobu, uważa się go za nowego człowieka, gdyż urodził się po raz drugi, bezpośrednio z matki kosmicznej."[27].

Jak widać *„otchłań"* w scenie III opisana jest przez poetę z zachowaniem tradycyjnie inicjacyjnych elementów: pusta i mroczna, chaotyczna, bezforemna i unicestwiająca (uśmiercająca) formy (także społeczne i mentalne) a zarazem, jak się okazuje, zapewniająca życie w nowej formie (odniesienia do symboliki wód chcielnych jak i pochówku - siewu w grobie - *Magna Mater* ziemi, który to wątek rozwinęliśmy już w niniejszej pracy - rozdział o symbolice wegetacyjnej)

Dekonstrukcja, która zachodzi w otchłani, przedstawiana w rytach jako rozpuszczenie, rozkład, symbolicznie obejmuje wiele poziomów od kosmicznego poprzez społeczny aż do osobowego (duchowego, mentalnego, psychicznego). Jeśli chodzi o ów ostatni, to celem jest - jak już tu kilkakrotnie powtarzałem - „uśmiercenie" starej i „narodzenie się" nowej osobowości (łącznie ze zmienionym światopoglądem). To proces niepokojąco tajemniczy, wielka rewolucja dla psychiki, wstrząs i dramat, stąd często wyrażany jest w kategoriach tak drastycznych, jak męki, tortury, ćwiartowania, opętania.

„Cofnięcie do Chaosu sprawdza się niekiedy dosłownie, tak jest na przykład w czasie chorób inicjacyjnych przyszłych szamanów, których wielokrotnie uznawano za prawdziwie szalonych. W istocie stajemy wobec totalnego kryzysu (...) można utożsamić «szaleństwo» inicjacyjne szamanów z rozpadem dawnej osobowości"[28].

Dusza Konrada w otchłani i jego jednoczesne opętanie - „szaleństwo". Formuła inicjacji wyjaśnia związek tych motywów w szerszym planie totalnej przemiany jako śmierci i odrodzenia.

Konrad szturmujący *„niebios” „kręgi”* grzesząc bluźnierstwem i pychą zmierza do otchłani już w czasie Wielkiej Improwizacji, zaświadcza o tym głos Ducha *„Pierwszego z lewej”*:

(...)

Najgłupszy z diabłów, tyś go wypuścił wpół drogi

(sc. II, w. 323)

Groteskowy, komiczny nawet dialog między dwoma rogatymi duchami (a więc diabłami) jest rodem ze średniowiecznych misteryjnych diableriów. Z końcem sceny II Konrad pozbywa się „towarzystwa” dwóch Duchów, w scenie III widzimy go jako opętanego przez Ducha (w liczbie pojedynczej, co jednak nie przeszkadza, by określił się on jako *„Legio sum”*). Dusza Konrada błądzi gdzieś w otchłani. Ksiądz Piotr dokonujący egzorcyzmów ma za zadanie przepędzić Ducha z ciała Konrada, musi się z nim zmierzyć. Drugim zadaniem jest odnalezienie i przyprowadzenie duszy Konrada z otchłani - rola *psychopomposa*.

Duch - demon inicjacyjny

Nasuwa się wniosek, że scena III jest przedstawieniem podwójnej inicjacji: Konrada i Księdza Piotra. Obaj znajdują się w odpowiednio znaczącej scenerii - dusza Konrada w otchłani, Ks. Piotr z omdlałym Konradem w ciemnej, pustej celi klasztoru - więzienia. Rozmowa księdza z Duchem ma charakter walki - kuszenia:

DUCH

(...)

Aleś bo i ty majster, choć prosty braciszek, -

Osły, powinni ciebie obrać za papieża.

(...)

KS. PIOTR

Tyranie i pochlebco, i podły, i dumny,

(...)

(sc. III, w. 117-121)

DUCH

(...)

A wiesz ty, co będzie z Polską za lat dwieście?

(...)

(sc. III, w. 130)

Braciszek odrzuca jednak pokusy władzy i jasnowidzenia. Inicjacja może się dopełnić - Ks. Piotr odrodzi się, wstąpi na wyższy poziom duchowy - poziom prorocki (warunkujący *Widzenie* - sc. V) i mistyczny (*Jasną duszę nieśmy w niebo trzecie,/ Ojcu naszemu złożyć na kolanach dziecię* - sc. V, w. 90-91).

„Pamiętamy jak św. Antoniego dręczyły demony (...) Tradycja

chrześcijańska nazywa te męki «kuszeniem św. Antoniego» - i jest to prawda o tyle o ile uznać kuszenie za próbę inicjacyjną. Zwycięsko stawiając czoło wszystkim tym próbom, to znaczy stawiając opór wszystkim «pokusom», mnich Antoni staje się święty. Znaczy, że zabił człowieka świeckiego, jakim był, i zmartwychwstał jako inny, jako człowiek odnowiony, święty."[29].

W wielu tradycjach religijnych demony odgrywają poważną rolę w procesie inicjacji; wspomnijmy choćby o inicjacji szamańskiej, gdzie ich udział jest nieodzowny. Podobnie bywa też w chrześcijańskich próbach - kuszeniach: jednak ortodoksja nie nadaje im waloryzacji pozytywnej tak, jak to dzieje się w innych kultach na bardziej archaicznym poziomie religijności:

„W perspektywie niechrześcijańskiej oznacza to jednak i to, że praca demonów została uwieńczona sukcesem: polegała ona właściwie na «zabiciu» człowieka świeckiego, aby umożliwić mu odnowienie się. Utożsamiając siły zła z demonami, chrześcijaństwo pozbawiło je wszelkiej pozytywnej funkcji w ekonomii zbawienia. Przed chrześcijaństwem jednak demony były między innymi mistrzami inicjacji. Chwytały neofitów, męczyły ich, poddawały wielu próbom i wreszcie zabijały, aby umożliwić im powtórne narodziny w odnowionym ciele i z odnowioną dusza. Znamienne, że spełniały one tę samą inicjacyjną rolę w kuszeniu św. Antoniego: albowiem ostatecznie to ich męki i «pokusy» dały Antoniemu możliwość dostąpienia świętości."[30](podkr. W.G.).

Dziady nie są wolne od tej archaicznej, niechrześcijańskiej, w sensie ortodoksji, perspektywy. Już kowieńsko-wileńskie ukazały nam etnograficzne „zacięcie" Mickiewicza, i to że jego zafascynowanie ludowością idzie w parze z zainteresowaniem dla archaicznych, pogańskich pierwiastków wierzeń ludowych[31]. Przecież cały *„obrzęd guślarski świętokradczy"* przesycony jest rytualnymi zachowaniami, na które ksiądz chrześcijański patrzy z wyraźną dezaprobatą, zakazując odprawiania Dziadów. W części IV interweniuje w ich obronie Gustaw - Pustelnik: *„Przywróć nam Dziady"* (w. 1172).

W *Dziadach* drezdeńskich bohaterowie poddawani są - jak staram się wykazać - próbom inicjacyjnym, gdzie elementy katolickiej wiary i obrzędowości przeplatają się właśnie z archaicznymi, pogańskimi czy też należącymi do nieortodoksyjnych nurtów chrześcijaństwa. Stąd bierze się wprowadzenie do dramatu motywu pozytywnej waloryzacji roli duchów piekielnych, demonów, jako istot włączonych w ekonomię

zbawienia, nie do końca złych, ba, świadomych jakby, że Opatrzność przydzieliła im w realizacji nadrzędnych zbawczych celów tę - że tak powiem - „brudniejszą część roboty”:

DUCH

(...)
Wszakże ja tu przyszedłem z rozkazu Szatana (...)
Każą duszę brać w areszt, biorę, sadzę w ciemność;
Zdarza się przy tym duszy jaka nieprzyjemność,
A czyż z mojej winy? - jam ślepe narzędzie;
Tyran szelma da ukaz, pisze «Niech tak będzie» -
Czyż to mnie miło męczyć, - mnie samemu męka. -
Ach - (wzdycha)

jak to źle być czułym. - Ach, serce mi pęka.
Wierz mi: gdy pazurami grzesznika odzieram,
Nieraz ogonem, ach!, ach! - Łzy sobie ocieram.

(sc. III, w. 138-148)

Ów skłonny do litości *„diabeł prosty”* działa z rozkazu Szatana, jednak ostatecznie podlega władzy Boskiej. Wykonując polecenia, *„ukazy” „króla diabłów”* i tak pozostaje jakoś wprzęgnięty w służbę Chrystusowi:

DUCH

Stój, nie klnij - stój, odstąp od progu,
Wyjdę -

KS. PIOTR

Nie wyjdziesz aż się upodoba Bogu.
Lew z pokolenia Judy tu Pan - on zwycięża:
Sieć na lwa zastawiłeś i w tym własnym wniku
Złowiłeś się - Bóg ciebie złowił w tym grzeszniku.
W jego ustach chcę w tobie najsroższy cios zadać:
Kłamco ja tobie każę, musisz prawdę gadać.

(sc. III, w. 85 - 90)

Potwierdzeniem wiary w nadrzędność Boskiej Opatrzności, która posługuje się w swych niezbadanych wyrokach nawet siłami zła, są słowa wypowiedziane przez Ks.

Piotra w rozmowie z Senatorem Nowosilcowem:

KS. PIOTR

Jeśli kto władzę cierpi, nie mów, że jej słucha;

Bóg czasem daje władzę w ręce złego ducha.

(sc. VIII, w. 292 - 293)

Archaiczny motyw cośkolwiek dobrych, przydatnych złych duchów, demonów nie jest zupełnie obcy tak myśli chrześcijańskiej jak i nowożytnej literaturze pięknej. W bliskiej filiacji chciałbym tu umieścić zapisana w *Fauście* Goetheańską koncepcję udziału zła, diabła
w teodycei[32].

Summa summarum Mickiewicz przydziela mocom zła pewną „pozytywna funkcję w ekonomii zbawienia", a Ducha - *„diabła prostego"* czyni „mistrzem inicjacji" tak Konrada jak i Ks. Piotra. Kusi on bowiem, wystawia na próby bernardyna, a więźniowi zadaje męki wstąpiwszy w niego (opętanie). Toteż swój nowy, wyższy status duchowy obaj bohaterowie w dużym stopniu zawdzięczają brutalnej akcji sił piekielnych.

Męka - przemiana

Dość drastycznie postępują demony z duszą Konrada już w scenie II:

GŁOS

Orła w hydrę!

Oczy mu wydrę (...) (w. 283 - 284)

DUCHY Z LEWEJ STRONY

PIERWSZY

Depc, chwytaj!

DRUGI

Jeszcze dysze.

PIERWSZY

Omdlał, omdlał, a nim

Przebudzi się, dodusim. (w. 316 - 318)

oraz w scenie III:

DUCH

Wierz mi: gdy pazurami grzesznika odzieram, (...) (w. 148)

Łatwo znaleźć do tego paralele w badaniach nad inicjacją u ludów pierwotnych.

„U Mandanów - u których obrzęd inicjacji plemiennej był zarazem obrzędem wejścia do bractwa tajemnego - męczarnie przekraczały wszelkie wyobrażenie: dwaj mężczyźni wbijali noże w mięśnie klatki piersiowej i pleców, zanurzali palce w ranie, następnie przez wiązadło pod mięśniami przeprowadzali sznury i wciągali neofitę do góry (...) Jaki mógł być sens tych męczarni? Pierwsi obserwatorzy europejscy mówili o wrodzonym okrucieństwie tubylców, ale nie o to chodzi: tubylcy nie są bardziej okrutni niż cywilizowani. Dla każdego jednak społeczeństwa tradycyjnego cierpienie ma wartość rytualną, gdyż uważa się, że męki zadają istoty ponadludzkie, mając na celu duchową przemianę ofiary. Męka wyraża również śmierć inicjacyjną. Torturowanie oznacza pocięcie na kawałki przez demony - mistrzów inicjacji, innymi słowy uśmiercenie przez poćwiartowanie”[33].

Tortury i męczarnie inicjacyjne, także i te których adept doznaje duchowo w stanie snu lub ekstazy, spełniają rolę uśmiercenia człowieka w jego dawnej naturze ale i przyczyniają się do nadania mu nowej, udoskonalonej, wyższej natury, która usposobi go do posiadania istotnych mocy duchowych. To dzięki nim może kontaktować się pełniej ze sferą nadzmysłową, sakralną. Autor *Szamanizmu* pisze na ten temat:

„Następnie kandydat przybył na pustkowie (...) spotkał nagiego mężczyznę, pracującego za pomocą miecha. Nad ogniem znajdował się kocioł. Nagi mężczyzna spostrzegł kandydata i pochwycił go obcęgami. «Zginąłem!» zdążył pomyśleć nowicjusz. Mężczyzna odciął mu głowę, podzielił ciało na małe kawałki i wrzucił wszystko do kotła. Gotował w ten

sposób jego ciało przez trzy lata. (...) Następnie wyłowił jego kości pływające w rzece, zebrał je i przykrył nowym (ugotowanym) ciałem. Następnie na kowadle wykuł mu głowę i pokazał jak czytać litery, które znajdują się wewnątrz. Wymienił mu oczy i dlatego właśnie, kiedy szamani, widzi nie swymi cielesnymi oczami, lecz tymi mistycznymi. Przekuł mu uszy, czyniąc zdolnym do rozumienia języka roślin. (...) Teraz może śpiewać i szamanić nigdy się nie męcząc"[34](podkr. W.G).

Profetyzm, wieszczenie... Widzieć *„przyszłe wypadki i następne lata"*, *„przyszłe losy świata"*, było prawdziwą ambicją Konrada poety, improwizatora. Ambicją nie spełnioną, o czym świadczy porażka w Małej Improwiacji, gdy to tajemniczy *„kruk olbrzymi"* udaremnia mu spojrzenie w przyszłość:

KONRAD

(...)
Spojrzał na mnie - w oczy mię jak dymem uderzył,
Myśli moje miesza - plącze -

(sc. I, w. 510-511)

Wzrok bohatera jest niezdolny, by ujrzeć przyszłość. Niebawem jednak zachodzi zmiana. W Wielkiej Improwizacji Głos krzyczy: *„oczy mu wydrę"*, a w kolejnej scenie III - którą przedstawiam jako inicjacyjną - Konrad wykazuje po raz pierwszy rzeczywistą zdolność przenikania *„przyszłych wypadków"*; odtąd dopiero można mówić o nim nie tylko jako o genialnym artyście, poecie ale i wieszczu. Teraz dopiero może powiedzieć o sobie *„mam to silne oko"* (w. 66). „Mistyczne oko" (termin Eliadego) zostaje dane bohaterowi w otchłani, gdzie wcześniej Głos krzyczał: „*Oczy mu wydrę*". Należy utracić „wzrok", by zyskać „widzenie":

KONRAD

(...)
Widzę stąd, i stąd nawet, choć ciemno - głęboko,
Widzę ciebie, Rollison, - bracie cóż to znaczy?
I tyś w więzieniu, zbity, krwią cały zbryzgany,

(w. 67 - 69)

W scenie tej możemy mówić o dwóch inicjacjach, które dając dwom bohaterom odrodzenie czyli wejście na wyższy poziom duchowy, wyposażają ich w - nazwijmy je językiem rumuńskiego religioznawcy - „cudowne, magiczne moce" lub, innymi słowy, w zdolności profetyczne czy prorocze[35]. Konrad otrzymuje je poddany męczarniom

przez Duchy z *„lewej strony”*. Zewnętrznie objawia się to stanem opętania:

(...) patrz miota się i dąsa,
To jest wielka choroba, patrz on usta kąsa.

(sc. III, w. 4-5)

- powie o nim Więzień. Ksiądz Piotr jest inicjowany poprzez odparcie pokus; inny to rodzaj i szczebel wtajemniczenia, boć przecież Konrad dopiero staje się człowiekiem wiary, Ks. Piotr nim był, teraz przechodzi próbę wyższej rangi - próbę na świętego i proroka. Nie przyjmuje wiedzy od Ducha o *„przyszłych wypadkach”*, nie od niego pragnie otrzymać „mistyczne oko”. Jemu rozkazuje zeznawać w sprawie Rollinsona celem ratunku duszy młodzieńca. W wyniku tej świętej postawy odparcia pokus otrzymuje objawienie nie „z dołu” ale „z góry”. W Widzeniu Ks. Piotra współuczestniczą bowiem nie demony ale Aniołowie śpiewający chóralne *„alleluja”*.

Światło

I wreszcie ta sprawa. U Eskimosów igulickich inicjacja kończy się tradycyjnie znanym nam motywem „odnowienia” organów wewnętrznych kandydata:

„Następnie mistrz uzyskuje dla niego «angakok», zwane także «kaumanek», to znaczy «błysk» lub «iluminację» ucznia, gdyż «angakok» polega na tajemniczym świetle, które kandydat czuje nagle w całym ciele, wewnątrz głowy, w samym sercu mózgu, niewytłumaczalna latarnia, świetlisty ogień, który czyni go zdolnym do widzenia w ciemnościach w znaczeniu dosłownym jak i przenośnym, gdyż teraz nawet z zamkniętymi oczami potrafi widzieć poprzez ciemności i dostrzegać rzeczy i przyszłe wydarzenia ukryte przed innymi ludźmi”[36](podkr. W.G.).

Dla porównania cytuję zaskakująco podobny do tych wyobrażeń fragment sceny III dramatu:

KONRAD

Dźwigasz mię! - ktoś ty? - strzeż się, sam wpadniesz
w te doły
Podaje rękę - lećmy - w górę jak ptak lecę -
Mile oddycham wonią - p r o m i e n i a m i ś w i e c ę.
Któż mi dał rękę? - dobrzy ludzie i anioły;
Skądże litość, wam do mnie schodzić do tych dołów?

(w. 175 - 179) (podkr. W.G)

Pozytywna rola opanowania przez demony, „mistyczny wzrok”, lot wzwyż duszy wydobywanej z otchłani dzięki pomocnej dłoni z góry, towarzysząca temu świetlistość wewnętrzna (skutek odrodzenia) adepta - oto całe nagromadzenie motywów jakby przeniesionych z opisów inicjacji szamańskich do *Dziadów* cz. III!

4.

To, co w tym rozdziale zostało powiedziane o symbolice śmierci i odrodzenia wyznaczającej biografię duchową tak Konrada jak Ks. Piotra, wprowadziło nas na obszar odniesień do motywów, wierzeń i rytuałów chrześcijańskich a następnie - poprzez zagadnienie inicjacji - stopniowo skierowało ku bardzo interesującej perspektywie porównawczo - interpretacyjnej, jaką jest „archaiczne zjawisko religijne zwane szamanizmem”[37]. W jej świetle para: Gustaw-Konrad i Ksiądz Piotr nabiera cech szamańskiej pary: mistrz-adept.

KONTEKST SZAMANIZMU

Bohater - szaman

Pisaliśmy o kilku takich elementach *Dziadów* drezdeńskich, których odpowiedniki znajdujemy w inicjacjach, zwłaszcza szamańskich. Teraz postaram się o dodatkowe uzasadnienia do hipotezy o występowaniu pewnych strukturalnych podobieństw w tym zakresie, co być może postawi jako kwestię otwartą poszukiwanie kulturowych wpływów i filiacji między dziełem Mickiewicza a „archaicznymi technikami ekstazy”.

Bohater dramatu w częściach poprzedzających *Dziady* drezdeńskie - opisany dokładniej w części IV - jawi się jako osobowość niezwykle wrażliwa i oryginalna. Pustelnik Gustaw odróżnia się od reszty otaczających go ludzi swym marzycielstwem, głębszym spojrzeniem na otaczającą go naturę, w której wyczuwa istnienie głębi duchowej, wreszcie wielką uczuciowością, stanowiącą główny pomost między „kochankiem kobiety” a „kochankiem ojczyzny”. Po inicjacji patriotycznej w *Prologu* widzimy nadal człowieka niezwykle uczuciowego, choć także w swym światopoglądzie na tyle racjonalnego, że niezdolnego pojąć tajemnicę cierpienia

narodu i stąd zbuntowanego. Dochodzi do tego jeszcze wybitnie poetycki talent. Wymienione tu cechy składają się na typ osobowości, którą można określić jako zadatek na kogoś jeszcze bardziej niezwykłego. Jest on predysponowany do odegrania pewnej szczególnej roli w społeczeństwie. Mickiewicz (podobnie jak inni poeci romantyczni) w swych poglądach kładł nacisk na potrzebę istnienia pewnego typu jednostek skupiających w sobie nadprzeciętne cechy pozwalające im na spełnienie wyjątkowej roli społecznej[38].

Posłuchajmy, co o tak wewnętrznie nieprzeciętnie „wyposażonych" jednostkach pisze autor *Historii wierzeń i idei religijnych,* badając zjawisko szamanizmu:

„Syndrom powołania mistycznego można bez trudu rozpoznać. Przyszły szaman wyróżnia się dziwnym zachowaniem: staje się marzycielski, szuka samotności, znajduje upodobanie we włóczęgach po lasach czy odludnych miejscach, ma wizje, śpiewa przez sen. Czasem ten okres inkubacji znamionują dość poważne objawy: u Jakutów zdarza się, że młodzieniec wpada w szał i łatwo traci przytomność, szuka schronienia w lasach, żywi się korą drzew, rzuca się w wodę i ogień, kaleczy się nożami[39].

Te objawy informują wspólnotę, że młody człowiek spełnia wstępne warunki do tego, by mógł być poddany inicjacji na szamana.

„W większości przypadków kryzysy te mają miejsce w okresie dojrzewania, ale szamanem można zostać dopiero kilka lat po pierwszym doświadczeniu i dopiero po uznaniu przez całą wspólnotę i po przejściu próby inicjacyjnej, bez której żaden szaman nie może wykonywać swych funkcji. Wielu rezygnuje z profesji, jeśli nie zostaną uznani przez ród za godnych być szamanami (...).

Niekiedy zachowanie młodego kandydata decyduje i przyśpiesza Konsekrację; zdarza się, że ucieka on w góry i pozostaje tam przez siedem i więcej dni (...), a powraca do wioski brudny, zakrwawiony, w podartym ubraniu i z włosami w nieładzie, «jak dzikus». Dopiero po dziesięciu dniach kandydat zaczyna bełkotać słowa bez związku. Stary szaman zaczyna wtedy ostrożnie zadawać mu pytania; kandydat (dokładniej «duch», który go opętał) wpada w złość i na koniec wskazuje tego z szamanów, który będzie musiał złożyć bogom ofiary i przygotować ceremonię inicjacyjną i konsekracyjną (...) Po ekstatycznej elekcji następuje na ogół, zarówno w Azji Północnej, jak i w pozostałych częściach świata, okres pouczenia, podczas którego neofita jest odpowiednio inicjowany przez starego mistrza (...). Ale (...)

potwierdza się to zreszatą w całej niemal Syberii i Azji środkowej: nawet tam gdzie chodzi o ceremonię publiczną, zatwierdza ona jedynie i uprawomocnia prawdziwą inicjację ekstatyczną i tajemną, która, jak widzieliśmy, jest dziełem duchów (choroby, sny), dopełnionym przez praktykę u mistrza - szamana”[40].

„Powołanie mistyczne dość często pociąga za sobą głęboki kryzys, który pełni rolę inicjacji. Zresztą wszelka inicjacja, niezależnie od jej rodzaju, obejmuje okres segregacji i pewną ilość ciężkich prób i mąk (...) Szaleństwo przyszłych szamanów, ich «psychiczny chaos» oznacza, że człowiek świecki przechodzi proces «rozpadu» i wkrótce narodzi się nowa osobowość.

Syndrom «choroby» wielokrotnie następuje zaraz po klasycznym obrzędzie inicjacji. Cierpienia «wybranego» przypominają pod każdym względem tortury zadawane podczas obrzędu inicjacji; tak samo jak podczas rytuałów związanych z osiągnięciem dojrzałości nowicjusz zostaje zabity przez demony - «mistrzów inicjacji» - tak przyszły szaman czuje się poćwiartowany przez «demony choroby». Chory doświadcza rytualnej śmierci w formie zstąpienia do piekieł: we śnie jest obecny przy kawałkowaniu swego ciała, widzi, jak demony ucinają mu głowę, wyłupują oczy itd. Według Jakutów duchy unoszą przyszłego szamana do piekieł i na trzy lata zamykają go w domu. Tam właśnie przechodzi on inicjację: duchy obcinają mu głowę, którą odkładają na bok (nowicjusz bowiem musi oglądać na własne oczy kawałkowanie swego ciała) i dzielą go na kawałeczki, które zostaną następnie rozdane duchom różnych chorób. Jedynie pod tym warunkiem przyszły szaman uzyska zdolność uzdrawiania. Następnie kości zostają przykryte świeżym ciałem, a niekiedy nowicjusz otrzyma też nową krew. Inni szamani opowiadają, że podczas ich choroby inicjacyjnej przodkowie przebijali ich strzałami, kroili ciało i wyrywali kości, by je oczyścić, nie mówiąc już o otwieraniu brzucha, jedzeniu ich ciała i piciu ich krwi; bądź też smażyli ciało, a głowę kuli na kowadle. Przez ten czas leżeli oni nieprzytomni, niemal martwi, od trzech do dziewięciu dni w jurcie lub jakimś odludnym miejscu. Ostatecznie zostają przywróceni do życia, lecz całkowicie odnowionym ciałem i darem sprawowania władzy szamana”[41].

Wydaje mi się, że powyższe przykłady dobrze obrazują strukturalne, niekiedy obrazowe, podobieństwo pomiędzy duchowymi perypetiami Gustawa-Konrada a tymi charakterystycznymi dla kandydatów do profesji szamana. Bohater *Dziadów* aż do sceny III w części III wykazuje szereg syndromów powołania mistycznego. Szał

Wielkiej Improwizacji doprowadza do momentu inicjacji przez duchy piekielne (zadawanie tortur i opętanie); bohater uzyskuje pewne „magiczne moce”, np. dar jasnowidzenia, otacza go typowa przestrzeń inicjacyjna: dusza błądzi w otchłani, gdzieś w drodze do piekieł, ciało leży w ciemniej pustce celi klasztornej i wykazuje stan choroby - opętania (konwulsje, mówią nim duchy, demony piekielne jako Duch). Wreszcie, w pewnym momencie do akcji wkracza duchowy przewodnik - mistrz, osoba ze społeczności żywych doprowadzająca akt inicjacji do pomyślnego punktu - jest nią Ks. Piotr.

Zatrzymajmy się teraz na tej ostatniej, dość istotnej sprawie. Jak powiedzieliśmy Ks. Piotr, udzielając pomocy Konradowi i będąc mistrzem jego inicjacji, wykazuje się już posiadaniem takich „magicznych mocy”, jak umiejętność postępowania z duchami piekielnymi, nawet władza nad nimi, przenikanie sfery pozaziemskiej - orientacja w geografii zaświatów (odnajduje duszę Konrada - jest to jednoznacznie z jej uleczeniem), moc uzdrowicielska. Działania, w których ukazuje wyższość nad złym Duchem, są dla niego kolejnym szczeblem inicjacyjnym; opierając się pokusom otrzymuje dar jasnowidzenia w powiększonym stopniu i odbywa podróż mistyczną do trzeciego nieba niesiony przez duchy anielskie. Spróbujmy odnaleźć podobieństwa do tych zdarzeń w obrzędowości szamańskiej.

„Na ogół wówczas, gdy neofita spoczywa nieprzytomny w jurcie, rodzina wzywa szamana, i to właśnie on będzie pełnił rolę nauczyciela. W innych przypadkach po przejściu, inicjacyjnego poćwiartowania nowicjusz wyrusza w poszukiwaniu mistrza, by nauczyć się tajemnic zawodowych[42]. Nauka jest natury ezoterycznej i czasem bywa pobierana w stanie ekstazy; inaczej mówiąc, mistrz szaman naucza swego ucznia tak samo jak demony i duchy. U Jakutów mistrz zabiera ucznia w długą podróż ekstatyczną. Najpierw wspinają się na górę (...) Wreszcie wprowadza ucznia w wyższy świat, między duchy niebiańskie. Nowy szaman dysponuje odtąd «uświęconym ciałem» i może wykonywać swój zawód”[43].

Ruch duszy nowicjusza „w dół” - w stronę piekieł, demony zadające jej męki i ćwiartujące ją, proces „rozpadu”, „psychicznego chaosu” - opętanie, choroba wreszcie nowe „uświęcone ciało”, pomoc nauczyciela - mistrza, ruch „w górę”, ku niebu. To bardzo ważne w naszych rozważaniach motywy. Wyobraźmy sobie, czytając następny cytat, że za szamanem, uzdrowicielem kryje się postać Ks. Piotra, w roli chorego, opętanego postarajmy się widzieć Konrada. Takie ćwiczenie może

chyba dobrze służyć naszej analizie porównawczej. Cytuję za Eliadem:

„Ekstatyczne zstąpienia do piekieł mają istotne znaczenie w religii i kulturze ludów ałtajskich. Szamani podejmują je (...) przede wszystkim, aby sprowadzić zmarłych lub odszukać i uwolnić duszę chorego, uwięzioną przez demony. Scenariusz jest zawsze ten sam, lecz epizody dramatyczne są różne u różnych ludów (...) podstawowym zadaniem szamana jest uzdrawianie. Na ogół choroby są przypisywane «zbłądzeniu lub porwaniu duszy». Szaman znajduje ją chwyta i łączy na nowo z ciałem chorego. Czasem choroba ma dwojaką przyczynę: kradzież duszy, która do tego zostaje «opętana» przez złe duchy, i kuracja szamana, obejmuje zarówno odnalezienie duszy, jak wygnanie demonów. Szaman podejmuje podróż ekstatyczną (...) zstępuje do piekieł, rozpoznaje złego ducha, który ją uwięził, i potrafi mu ją odebrać."[44].

5.

Myślę, że zarysowana w tym rozdziale perspektywa porównawczo-interpretacyjna zbliżająca tajemnicze misterium odbywające się w scenie III *Dziadów* drezdeńskich do archaicznych, zwłaszcza szamańskich, misteriów inicjacyjnych może, lecz nie musi, oznaczać opisu strukturalnych jedynie podobieństw. Chciałbym w tym miejscu nieśmiało postawić hipotezę - której rzetelnym udowodnieniem nie zajmię się w ramach tej pracy - że istnieć mogą nie tylko strukturalne ale i genetyczne związki między opisem, obrazowaniem duchowych perypetii Konrada a rytuałem i światopoglądem szamańskim. O tym, co przemawia za takim stwierdzeniem, nadmienię jedynie pokrótce. Nie ulega wątpliwości to, że w okresie ***Prelekcji paryskich*** Mickiewicz dysponuje już pewnym zakresem wiedzy na temat tego systemu religijnego. W wykładzie na temat *„literatury zsyłkowej"* (cytowanym już niniejszej pracy) zwraca uwagę na kilka elementów szamanizmu, które, paralelnie, dostrzega u Polaków na wygnaniu sybirskim. Oto wypowiedź prelegenta:

„Sybir, ta kraina milczenia i grozy, jest razem krainą bardzo rozwiniętego życia duchowego. Jedyna znana tam religia to szamanizm. Wszyscy podróżnicy, sądząc szamanów podług ogólnie przyjętych wyobrażeń, uważają ich za kuglarzy; nie przywiązują żadnej wagi do ich praktyk; nie chcieli nawet nigdy zbadać dokładnie istoty ich wierzeń. Na podstawie wiadomości w książce ogłoszonej przed kilku laty przez bezimiennego autora polskiego[45]*, można już po trosze wyjaśnić,*

czym jest szamanizm.

Szamani - powiada autor - są ludźmi o szczególnym ustroju duchowym. Pomiędzy dziećmi rozpoznaje się już przyszłych szamanów; sa to przeważnie chłopcy smutni, unikający towarzystwa, uchodzący w stepy i żyjący z przyrodą, z Bogiem. Jedynie oni sa organem natchnień naprzyrodzonych, oni jedynie posiadają pojęcia moralne, wśród Syberian oni wyrażają życie duchowe.

Wygnańcy i wszyscy skazańcy zesłani na Sybir są także niejako szamanami. Oderwani od społeczności, skazani żyć samotnie, zgłebiać aż do dna własnego ducha, muszą oni rozstrząsać przeszłość, muszą - że tak się wyrażę dokonać rachunku sumienia"[46] (podkr. W.G.).

Nasuwa się zatem pytanie: czy dziesięć lat wcześniej, w czasie pisania *Dziadów* w Dreźnie, poeta posiadał już jak powyżej znajomość problematyki szamanizmu, która to wiedza mogłaby stanowić materiał inspirujący do tego, co dzieje się w II i III scenie arcydramatu? Wydaje mi się, że odpowiedź może być twierdząca. Pięcioletni pobyt w Rosji niedoszłego studenta orientalistyki[47] - już wcześniej (co widać w II części *Dziadów*) zainteresowanego pozachrześcijańskimi i archaicznymi tradycjami religijnymi - nie mógł chyba nie dostarczyć mu wiedzy na ten temat. Państwo carów, w głąb którego musiał wyjechać poeta, rozciągało się daleko na wschód, na Syberię, gdzie „mamy do czynienia z klasyczną postacią szamanizmu, najdokładniej opisywaną przez podróżników i naukowców poczynając już od XVIII wieku"[48]. Szamanizm w okresie pobytu Mickiewicza w Rosji był w części europejskiej imperium nie tylko znany, ale już wtedy frapujący dla jej mieszkańców. Poeta początkujący wtedy jako wieszcz-improwizator, próbujący rozedrzeć zasłony przyszłości, nie mógł chyba nie zainteresować się wieściami o specjalistach od *„widzenia przeszłości i przyszłości"* (wykład XXIV) za jakich uważano szamanów w Rosji[49].

Nie będę dalej drążył tematu, poprzestanę na jego zasygnalizowaniu. Jeśli sprawa miałaby przybrać postać dobrze udowodnionej tezy, domagałaby się szczegółowych badań biograficznych, historycznoliterackich i oczywiście porównawczych. Toteż kończę rozdział ten jedynie hipotetycznym stwierdzeniem, że Konrad i Ksiądz Piotr to para bohaterów, która czerpie swój wzór z - co jest wielce prawdopodobne - znanej Mickiewiczowi szamańskiej pary: mistrz-adept. Jak w jednym, tak i w drugim przypadku chodzi o parę ludzi, co, słowami profesora, są dla

wspólnoty *„organem natchnień nadprzyrodzonych”* i w najwyższym stopniu wyrazicielami *„życia duchowego”* (wykład XXIV). W wykładach *Prelekcjach paryskich* jest teza o:

„wpływie życia wygnańczego i myśli pobudzonych wygnaniem - na literaturę i charakter narodu polskiego” (podkr. W.G.). Zajmując się symboliką wegetacyjną (rozdział III) wskazaliśmy na archetypowy, wzorcowy dla kształtu przyszłości obraz odrodzenia zesłańców w *Terra Mater Syberia*. Teraz możemy dopowiedzieć, że Mickiewiczowskie:

„są także niejako szamanami”

konstytuowało wyobraźnię i światopogląd poety już chyba w czasie powstawania III części *Dziadów*. Szaman - człowiek o *„szczególnym ustroju duchowym”* jawi się w ten sposób jako wzór człowieka nowej epoki; archaiczne ma być ożywcze a nawet zbawienne dla przyszłości - odkrywamy to w *Dziadach* przekonani, iż zostało w dramacie oznajmione na ponad sto lat przec Eliadem. Poeta (zgodnie z Gustawowym wymogiem *„Przywróć nam Dziady”* - część IV) z archaicznego obrzędu szamańskiego czyni wzorzec narodzin bohatera nowych czasów. Bohater-chrześcijanin-szaman to obecny w III części *Dziadów* wariant Człowieka-Syntezy, który ma być obywatelem świata widzianego oczyma Księdza Piotra, świata, o którego rychłe urzeczywistnienie nasz wielki poeta dopominał się do końca swych dni nie tylko słowem ale i czynem.

Przypisy

[1] J.-Ch Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz, człowiek*. Warszawa 1987, s. 225

[2] M. Janion, *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*. Warszawa 1984, s. 205.

[3] Por. M. Piwińska, *Miłość romantyczna*. Kraków-Wrocław 1984, s. 555-586.

[4] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978, s. 353-365, 371.

[5] Tamże, s. 387.

[6] Por. A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (w:) *Dzieła poetyckie*, t. II. Warszawa 1982, s. 230-232.

[7] M. Janion, M. Żmigrodzka, j.w., s. 369.

[8] Tamże, s. 370.

[9] Tamże, s. 379.

[10] Cyt. za: A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa 1986, s. 152.

[11] J. Kleiner, *Zarys dziejów literatury polskiej. Tom drugi (1831-1918)*. Warszawa 1960, s. 21.

[12] „Prawie całą materię III części *Dziadów* zamyka Mickiewicz w dramatyczno-teatralny schemat misterium i moralitetu; te wzorce artystyczne stają się w utworze swoistym ekwiwalentem schrystianizowanego - i upolitycznionego zarazem obrzędu Dziadów, który raz jeszcze znajduje się u podstaw kolejnego członu Mickiewiczowskiego cyklu. Źródłem przywołanych wzorców są dwa komplementarne gatunki średniowiecznego dramatu i teatru, z których pierwszy powołany został do prezentacji mitu «żywego», drugi - wykładu wynikających z mitu nakazów etycznych; bliskie były one epoce Mickiewicza dzięki *Faustowi* Goethego, operze romantycznej, itd.” J. Skuczyński, *Podstawy obrzędowe a przestrzeń teatralna w «Dziadach»*. „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 2 s. 38.

[13] W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów”*. Kraków 1951, s. 50.

[14] Tamże, s. 50.

[15] „*«W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Amen. Zaklinam cię, duchu nieczysty...»* - kościelna formuła egzorcyzmu”. Przypis w: A. Mickiewicz, *Dziady* (w:) *Dzieła*

poetyckie, t. III. Warszawa 1992, s. 195.

[16] W. Kubacki, j.w., s. 51.

[17] Tamże, s. 52.

[18] Ten archaiczny motyw pobrzmiewa z całą siłą w ewangeliach: „Jeśli (...) nie staniecie się jako dziadki, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego (Mat. 18,3)". „Kto nie przyjmie królestwa bożego jako dziecko, nie wejdzie do niego (Łuk. 18,17)".

Regres do dzieciństwa, do postaci płodowej czy noworodkowej, to odzyskanie pierwotnej niewinności, stanu przedgrzesznego, to zarówno regeneracja duchowa jak i cielesna (uzdrowienie). Pisze Eliade: „Podobnie jak zaraz po rozwiązaniu kładzie się dziecko na ziemi, by prawdziwa macierz uznała je za swoje i zapewniła mu boską opiekę, tak też kładzie się na ziemi albo nawet zagrzebuje w niej dzieci i dorosłych w razie choroby. Obrzęd ten odpowiada n o w y m n a r o d z i n o m. Symboliczne pogrzebanie, częściowe lub całkowite, ma tą samą wartość magiczno-religijną co zanurzenie w wodzie, chrzest. Chory podlega dzięki temu regeneracji; rodzi się na nowo. Zabieg zachowuje swą skuteczność, gdy chodzi o zmazanie ciężkiego grzechu lub uleczenie z choroby psychicznej (...) Grzesznika umieszcza się w beczce albo w dole wykopanym w ziemi, a gdy wyjdzie stamtąd, mówi się, że «urodził się po raz wtóry z łona matki».

Inicjacja obejmuje obrzędową śmierć i zmartwychwstanie. W związku z tym u wielu ludów pierwotnych neofitę symbolicznie zabija się, grzebie w dole i pokrywa liśćmi. Gdy wstanie z grobu, uważ się go za n o w e g o c z ł o w i e k a, gdyż urodził się po raz drugi, b e z - p o ś r e d n i o z m a t k i k o s m i c z n e j". M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1974, s. 144-145.

[19] Cyt. za: W. Kubacki, j.w., s. 63.

[20] K. Górski, *Przezwyciężenie prometeizmu w „Dziadach"* (w:) *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 40 - lecia pracy naukowej prof. dra Juliana Kleinera*. Łódź 1949, s. 265, 273.

[21] Tamże, s. 273.

[22] Owo przeciwstawienie rozumu i wiary tak charakterystyczne dla Mickiewicza jak i całego romantyzmu jest tematem intrygującym umysły różnych epok. Niezwykle interesująco w tej kwestii wypowiedział się rosyjski myśliciel na stronicach swej

książki *Ateny i Jerozolima* (opublikowanej po raz pierwszy w 1938r.). Pewne wątki tam obecne można porównać z obecnością podobnych w III części *Dziadów*. Zdaniem Szestowa rozum „«Pożyteczny i potrzebny jako narzędzie w rękach człowieka, na miejscu prawodawcy i cara wszechświata przeistacza się w straszliwą groźbę dla wszystkiego co żywe» (...) kultura na wskroś racjonalna jest kulturą totalności i konieczności, przemocy i nietolerancji (...)". Natomiast «*In tenebris fidei* - w mrokach wiary» upatruje myśliciel „«zbawienie człowieka, zbawienie od grzechu pierworodnego, od wiedzy, od śmierci ... (...) Dopóki nie wyrwiemy się z władzy Sokratejskiej wiedzy, dopóki nie odzyskamy wolności do niewiedzy, dopóty będziemy niewolnikami owego strasznego opętania, które przeobraża człowieka z *res cogitans w asinus turpissimus*»". Cyt. za: C. Wodziński *Ateny, Jerozolima, Rzym* ... (w:) L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*. Kraków 1993, s. 22, 47.

Na temat upadku ludzkości w wyniku prymatu Rozumu rozpisuje się także Czesław Miłosz w książce *Ziemia Ulro*. Warszawa 1982, zwł. s. 145-196.

[23] „Wacław Borowy dał wykładnię Mickiewicza jako «poety przeobrażeń» (...) można powiedzieć, że będąc «poetą śmierci», był jednocześnie Mickiewicz zarówno «poetą życia», jak i «poetą przeobrażeń». J.Kolbuszewski, *Śmierć u Mickiewicza*, (w:) *Księga w 170 Rocznicę Wydania „Ballad i romansów" Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1993, s. 137, 153. W. Borowy, *Poeta przeobrażeń*. „Twórczość" 1948, nr 12.

[24] „Już z perspektywy van Gennepa powiedzieć można, że podmiot rytuału traktuje jego wykonanie jako niezbędny element zmiany rzeczywistości - czy to społecznej, czy kosmicznej. W odniesieniu do *rites de passage* stwierdzał on zresztą jednoznacznie, że pomagają one zmianie statusu jednostek i grup". M. Buchowski, W. J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa 1992, s. 64.

[25] M. Eliade, *Mity, sny i misteria*. Warszawa 1994, s. 208, 234-235.

[26] M. Eliade, *Sacrum* ... s. 136-138, 145.

[27] Tamże, s. 145.

[28] M. Eliade, *Mity* ... s. 236.

[29] Tamże, s. 218.

[30] Tamże, s. 218

[31] Wyczytać to można w słowie wstępnym do II części *Dziadów*.

[32] „Większość systemów religijnych odrzuca tę konsekwencję, choć mistyczne ich odgałęzienia skłaniają się nawet w obrębie chrześcijaństwa do przyjęcia takiej możliwości.

Filozofia alchemiczna, choć pod ścisłymi kryptonimami, głosiła ją zawsze. Pod jej sugestią Goethe wprowadził tę perspektywę do *Fausta* i pewne wypowiedzi Mefista wyrażają świadomość tego, który tak się trudzi nad rozsiewaniem zła na ziemi, że zbiory będą zebrane ostatecznie w niebie i to z jego - Mefista, udziałem w nowej, a przecież od początku jemu przypisanej roli alter ego «Starszego Pana». Według Goethego na końcu dziejów diabeł zniknie z widowni, gdyż okaże się tylko przejściowym aspektem Stwórcy - jako antyteza niezdolna do samoistnego bytu i czarny cień jego światła. Zło nie jest wieczne - nie było go u początku stworzenia i nie będzie mu towarzyszyło po zakończeniu dziejów.

W wizji Ks. Piotra zakończenie nie zawiera żadnego tekstowego wykładnika zła (...)". Z. Kępiński, j.w., s. 269.

Tematyką tą zajmuje się Leszek Kołakowski w artykule *Czy diabeł może być zbawiony*?, który stanowi rozdział książki *Czy diabeł może być zbawiony i 27* innych *kazań*. Londyn 1984, s.149-157.

[33] M. Eliade, *Mity* ... s. 217

[34] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa 1994, s.53.

[35] Fenomen zdobywania „cudownych mocy" przez szamanów, ekstatyków i mistrzów duchowych różnych tradycji religijnych opisał w swych książkach rumuński badacz; m.in. w wielu miejscach przytoczonego tu *Szamanizmu* oraz w pracy *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Pasjonującym zjawiskiem byłoby wskazanie na paralele czy nawet związki między tymi koncepcjami a romantycznym pojmowaniem poety-wieszcza. W. Weintraub pisze: „Saint-Martina apoteoza poety-proroka współgrała z niebosiężnymi aspiracjami romantyków, dostarczała światopoglądowej podbudowy tym aspiracjom, syciła poczucie mocy i ważności romantycznego poety (...) w jego rozumienu tylko prorok miał prawo nazywać się poetą (...) tylko taumaturg miał prawo być poetą. I dlatego to w jego rozważaniach historyczno-poetyckich jedynie prorocy biblijni, jeśli nie liczyć mitycznych poetów czasów pierwotnych, w pełni zasługiwali na miano poety (...) przekonanie o tkwiącej potencjalnie w człowieku nieograniczonej mocy magicznej to dla Saint-Martina taki sam artykuł wiary jak

wszechmoc Boga". Perspektywy te bardzo pociągały Mickiewicza: „Słowa Ducha o magicznej mocy człowieka mamy więc w *Dziadach* percypować jako objawienie prawdy". W. Weintraub, j.w., s. 118-119, 200.

„... w pojęciach Mickiewicza poeta staje się synonimem świętego".

S. Pigoń, *Wieszczby Mickiewicza*, Kraków 1932, s.8-9.

[36] M. Eliade, *Szamanizm* ... s. 72. Por. *Duch, światło, nasienie*, (w:), *Okultyzm, czary, mody kulturalne*. Kraków 1992, s. 112-149.

[37] Zob. M. Eliade, *Szamanizm* ... oraz tegoż *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III. Warszawa 1995, s.13-20. Ponadto: J.S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa 1979.

[38] Konsekwencją tego będzie przyjęcie przez poetę skrajnego dogmatu towiańszczyzny, że „losy całego rodzaju ludzkiego zostały ostatecznie uzależnione od «wielkiego człowieka» czy kilku «wybranych i powołanych» mężów opatrznościowych (...) Dla Mickiewicza Towiański był jednak nie tylko «*największym filozofem i mędrcem wieku naszego*». Również Człowiekiem-Wzorem, Człowiekiem-Syntezą, „*naczyniem, narzędziem, organem Słowa*". Jego usiłowanie nie zamyka się w obrębie wiedzy, obejmowało także sferę życia, przerabiając nie tylko człowieczą Świadomość, ale i ludzką istotę docierając do najistotniejszych treści egzystencjalnych (...) Obejmując wszelkie plany egzystencji jednostkowej - sfer wiedzy i czynów, myśli, uczuć i woli - znosił (...) dysonans między ideałem i powszedniością (...) Mickiewicz uznał w Towiańskim «Mistrza w historii, i w filozofii, i w poezji, i w polityce». Ale nie tylko. Również przewodnika we wszystkich okolicznościach codziennego życia, twórcę tedy nauki żywej, totalnej - integralnego światopoglądu" A. Sikora, *Posłannicy Słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*. Warszawa 1967, s. 298-300.

Warto to wspomnieć o mających chyba wpływ na te poglądy koncepcjach takich myślicieli jak Anglik Shaftesbury i Niemiec Sulzer. Chodzi o „wysokie pojęcie poety, jednostki wyższej ponad tłum ludzi o wyjątkowym wyposażeniu w moce duchowe, w dar widzenia wyższych światów, wyższych prawd. «Z temi talentami może się poeta uczynić prorokiem, nauczycielem i dobroczyńcą swego narodu, a nawet wszystkich ukształconych narodów (...)». Wywodził i uzasadniał krytyk historycznie, że nie tylko poezję, ale i obyczajowość, porządek prawny i etyczny ludzkości stworzyli tacy właśnie wybrańcy boży, poeci-wieszczowie (...) takie to pojęcie poety i poezji

stanowi podwalinę świadomości estetycznej młodego romantyzmu". S. Pigoń, j.w., s. 6-7.

[39] M. Eliade, *Historia* ... t. 3, s. 14.

[40] M. Eliade, *Szamanizm* ... s. 29, 120.

[41] M. Eliade, *Historia* ... t. 3, s. 14-15.

[42] Jako nakaz poszukiwania duchowego mistrza przez kandydata, który wstąpił na drogę przemiany należy chyba interpretować słowa Księdza Piotra skierowane do Konrada w sc. VIII:

(...) *Szukaj męża, co więcej niźli oni umie;*
Poznasz, bo cię powita pierwszy w Imię Boże.
Słuchaj, co powie ... (w. 631-633)

[43] M. Eliade, *Historia* ... t. 3, s. 15.

[44] Tamże, s. 18.

[45] Chodzi o *Wiadomości o Syberii i podróże w niej odbyte w latach 1831, 1832, 1833, 1834*. Warszawa 1937 - autorstwa Józefa Kobyłeckiego. Zob. Objaśnienia (w:) A. Mickiewicz, *Dzieła. Wyd. Narodowe* ... t. X, Kraków 1952, s. 440.

[46] Tamże, s. 287.

[47] Zob. M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*. Warszawa 1985, s. 112.

[48] J. S. Wasilewski, j.w., s. 13.

[49] Jak pisze autor książki o szamańskich misteriach: „szamanizm (...) dominował w życiu umysłowym autochtonicznych ludów Syberii, a i nie tylko ich. W wioskach rosyjskich osadników trafiali się niegdyś «szamani-chrześcijanie», z XVII wieku znamy przypadki lokalnych wojewodów, którzy zamawiali seansy szamańskie, aby zapobiec grożącemu im zdjęciu ze stanowiska. Także i poźniej korzystali ze znachorskich i wróżbiarskich usług szamanów carscy urzędnicy i kupcy, zesłańcy, którzy - zamawiając seans szamański na okoliczność dalszych swych losów, stanu opuszczonej rodziny itp. - pozostawili nam mniej lub bardziej dokładne ich opisy". Tamże, s. 17. Wieści o tym musiały w jakiś sposób docierać na zachód od Uralu.

Tenże autor przytacza fragmenty książki wydanej w II połowie XVIII w. w Wilnie, a więc teoretycznie mogącej być lekturą młodego Mickiewicza, traktującej w języku polskim o szamanizmie:

„Niebagatelny wkład - pisze Wasilewski - w poznanie wierzeń ludów Północy

wnieśli też Polacy. Pierwszą bodaj wzmiankę o szamanizmie w naszym piśmiennictwie zawiera relacja Ludwika Siennickiego (wziętego do niewoli przez wojska rosyjskie w 1707r.) z jego przymusowego pobytu na Syberii, opublikowana w Wilnie (...) w 1754 r. (...) tytuł *Dokument osobliwego miłosierdzia boskiego (...) z napomnieniem o mniej znanych Moskiewskiego Państwa Krainach (...)* (...) Jest krótka relacja z przebytej drogi i pobieżne wzmianki o obyczajach napotkanych ludów; tak więc o Jakutach pisze autor nasz m.in. : «za Boga mają łabędzia, na miejscu popów Szamanów maią, którzy czarnoxięską naukę umieią, a ubrawszy się w żelazne karaceny biją w bębny, a na te bębnienie przychodzi diabeł w postaci łabędzia, y rozmawia z Szamanem jako człowiek, powiadaiąc każdą rzecz, o którą się go Szaman pyta, co się ma urodzić, kto ma umrzeć y jakie kto ma mieć szczęście w strzelaniu, w łowieniu ryb y inszych okolicznościach»". Tamże, s. 20-21. Warto zwrócić uwagę, że w opisie tym pojawiają się motywy, o których mówiliśmy w niniejszym rozdziale: rola demonów, diabłów w uzyskaniu wiedzy o przyszłych wypadkach; rozmowa szamana z duchem piekielnym. Jest to przykład źródła, które dawało polskim czytelnikom jakieś wyobrażenie o szamanizmie na długo przed wydaną w 1837 r. relacją J. Kopcia, z której skorzystał na paryskiej katedrze Mickiewicz we Wykładzie XXIII i XXIV Kursu drugiego *Literatury słowiańskiej*.

Część trzecia

WSPÓLNOTA JAKO WARUNEK ODRODZENIA

ROZDZIAŁ VII

BOHATER A WSPÓLNOTA LUDZKA

1.

Pisanie o idei śmierci i odrodzenia w III części *Dziadów* z pominięciem Mickiewiczowskiej idei (mitu) wspólnoty byłoby wyrzuceniem poza nawias rozważań sensów nader istotnych i ważkich. Zacznę od tego, że Konrad potrzebuje wspólnoty w sensie zarówno psychologicznym jak i metafizycznym. Po pierwsze to grupa przyjaciół utwierdza go w jego niezwykłości *„ponurego poety”*, który *„o przyszłości, jak Cygan powiada”* (sc. I, w. 168). Jak pisze Maria Cieśla - Korytowska:

„Konrad zdaje się tu być *alter ego* poety; tym, kto co prawda dystansuje się od przyjaciół, ale kto wśród nich znajduje swój naturalny kontekst. Pod koniec życia taki kontekst stanowili dla Mickiewicza towiańczycy - ale tego już w kształt literacki nie ujął”[1].

Zaś Alina Witkowska pisze na ten temat następująco:

„W końcu jeśli filomaci i filareci tak dobrze psychicznie znieśli więzienie i proces, to właśnie dzięki swej scementowanej wspólnocie, dzięki poczuciu, że między aparatem śledczym a każdym z nich znajduje się zbiorowość grupy, która wspólnie czuje, myśli, reaguje i prowadzi grę z prześladowcą. Zresztą także Mickiewicz - co podkreślał wielokrotnie - równowagę psychiczną odzyskał właśnie w więzieniu, stając się «*prawie wesołym*». Po raz ostatni bowiem powrócił do grupowej społeczności filomackiej i raz jeszcze doznał kojącego wpływu jej działania”[2].

Warto przypomnieć za Martą Zielińską jak to w okresie romansu z Marylą i pisania IV części *Dziadów*, czyli na kilka miesięcy przed znalezieniem się w celi u Bazylianów, Adam:

„Niczego nie taił przed przyjaciółmi. Byli mu doradcami, komentatorami,

kibicami, krytykami, pocieszycielami. Najintymniejsze wyznania kochanków - te do spalenia przeznaczone - przechodziły przez ich ręce. Oni składali Maryli relacje o Adamie, a Adamowi o Maryli. Odwiedzali ich i pisali sprawozdania z tych odwiedzin. I wszystko wspólnie przeżywali. Każdą zmianę humoru, chorobę, kryzys, nadzieję”[3].

Pod wpływem wypadków z lat 1822 - 1823 poeta miał sposobność odczuć bardzo silnie, że istnieje inna niż grupa przyjaciół, szersza od niej wspólnota, w której człowiek jako jednostka może znaleźć oparcie i pomoc w sytuacjach szczególnych zagrożeń, nie będąc pozostawionym samemu sobie w obliczu zła. Wspólnotą tą, wraz z upływem czasu coraz bardziej znaczącą dla Mickiewicza, jest n a r ó d.

„Mickiewicz po wyjściu z więzienia - pisze Maria Dernałowicz - przebywał w Wilnie, lato spędził w Kownie. Już znając wyrok napisał wiersz *Majtek* (...) Zmuszony do odpłynięcia na zawsze od rodzinnego brzegu majtek na zgorszone zapytania, czemu w takich okolicznościach jest pogodny, odpowiada:

Lecz dziś rozpaczą nię będę grzeszył,
Bo nim te brzegi odpłynę,
Bóg mię widokiem nowym ucieszył;
Poznałem zacną rodzinę.

(w. 29-32)

Rodzina ta, matka i córka, miały odwagę pomagać tym, którzy narazili się przemocy. Majtek jest oczywiście wyrazem wdzięczności dla rodaków, którzy okazywali pomoc uwięzionym, ma jednak swój głęboki sens. Ostatni okres, okres przerażenia i - mimo tego przerażenia - solidarności, współczucia, cywilnej odwagi, jaką wykazywało Wilno w miesiącach procesu, ukazał Mickiewiczowi prawdziwą duszę narodu. To społeczeństwo które osądził jako pogodzone ze swoim losem, skłonne do ugody dla spokojnego i wygodnego życia, okazało w dniach próby patriotyzm i godność. Cechy te nie były więc właściwością garstki wybranych. Majtek to wyraz wiary w naród, jego przyszłość:

Poznałem! ... Przyszłość mię nie zastrasza.
Sterniku! żagle do góry!
Jedźmy! Nie zginie ojczyzna nasza,
Gdzie takie żony i córy.

(w. 45-48)

„(...) Za wywożonymi uczniami, za uwięzionymi studentami stała opinia miasta, przerażonego, ale solidarnego z prześladowanymi. Dbano o żywność, pościel, nawet książki dla oskarżonych. Postawa społeczeństwa i współwięźniów przełamała poczucie osamotnienia u Mickiewicza (...) «*Ja zacząłem być wesół u ojców Bazylianów*» - powie później. Wypadki, których był świadkiem i współuczestnikiem, wyrwały go ostatecznie z beznadziejności egotyzmu (...) Nieszczęśliwy kochanek, zbuntowany Gustaw naprawdę umarł w bazyliańskiej celi”[4].

Przeżycie wspólnotowej więzi stało się czynnikiem istotnej przemiany bohatera arcydramatu, powiem więcej (akcentowaliśmy to i akcentować będziemy w niniejszej pracy): więź ze wspólnotą narodową jest w III cz. *Dziadów condicio sine qua non* przemiany czyli

o d r o d z e n i a bohatera.

Badania biograficzne i literatura tekstów poety przekonują nas, iż z przeżyć młodzieńczych Mickiewicz wyniósł niezwykle wysokie wyobrażenie o wspólnocie międzyludzkiej, jej nie dającej się przecenić roli w życiu jednostki. Można stwierdzić też, że aspekt psychologiczny przeniósł on na płaszczyznę metafizyczną, gdzie jednostka bez wspólnoty bliźnich obyć się nie może. Już przed dziełem napisanym w Dreźnie problem ten rozmaicie formułował. Zacytujmy za Marią Cieślą - Korytowską:

„... zapomnienie ma wiele wspólnego ze śmiercią, a pamięć z jej uchyleniem. Obrzęd Dziadów nie tylko na tym polega, by pomóc bliskim przekroczyć granicę śmierci t a m, ale i z p o w r o t e m. Jego druga

część, wspominanie «*ojców dziejów*», to wskrzeszanie ich w zbiorowej pamięci i pomoc już nie w ostatecznym opuszczeniu padołu ziemskiego, lecz w zmartwychwstaniu. Ten, kto umarł w ludzkiej pamięci, umarł na dobre, a kto (i co) w niej żyje - trwa. Obok więc śmierci i życia istnieje trzeci obszar, obszar p a m i ę c i. Cała część IV rozgrywa się w nieokreślonym obszarze pomiędzy życiem, śmiercią a pamięcią, przywołanym wspomnieniem (...). Pamięci oczekiwał od ludzi Młodzieniec zaklęty, a już tylko od jednego człowieka oczekuje jej Gustaw. Bez pamięci na wieki pójdzie «*śmierci drogą*», przestanie istnieć. Temat pamięci jako sposobu utrzymywania przy życiu drążony był przez Mickiewicza od dawna, np. w *Konradzie Wallenrodzie*. Dotyczy nie tylko sposobu istnienia jednostki, ale też i zbiorowości, jaką jest naród (por. *Pan Tadeusz*, cz. III *Dziadów*). Polska po

rozbiorach istnieje dla niego w taki właśnie sposób; nie jest upiorem z wierzeń ludowych, z fantastyki rodem, lecz bytem rzeczywistym przez to m.in., że istnieje w obszarze pamięci. Część II i IV wprowadza nas w świat, w którym takie istnienie jest możliwe, w świat metafizyki; część III już się w tym świecie rozgrywa. (...)

Ważnym a często niedocenianym zagadnieniem *Dziadów* jest wzajemny stosunek jednostki i zbiorowości oraz zadania, jakie one mają względem siebie do spełnienia. Wiąże się to bezpośrednio z w i z j ą c z ł o w i e k a, jaką zawarł w tym utworze Mickiewicz (podkr. W.G.).

(...) Gustaw w imieniu gromady upomina się, by Ksiądz nie odrzucał tego, w co jego «*pobożne wierzyły pradziady*», czyli o ciągłość tradycji kulturowej i o to, by nie zaprzepaszczać, nie przekreślać tego, co ze sobą niosła. Kultura nie znosi nagłych cięć - dowodem *Ustęp*.

Jednostka żyje, póki żyje w pamięci gromady, nie tylko w części II, ale i w części I; Młodzieniec zaklęty czuje się już umarły, gdyż zapomniano o nim i o jego historii. Jednostka romantyczna, tak Gustaw jak i Dziewica n u d z i się w gromadzie, jest aspołeczna, ucieka od gromady, od innych, szuka innej jednostki - i to wyrwanie kończy się fatalnie. (...)

Zbiorowość z III części (...) to już nie ludowa gromada, to zbiorowość historyczna. Ci młodzi, wykształcenie, świadomi są swej przynależności już nie do wspólnego obrzędu, lecz do wspólnego narodu. Ich punktem odniesienia jest n a r ó d, nie g r o m a d a. (...)

Obecność na kartach mickiewiczowskiego dramatu postaci znanych z nazwiska, poglądów i losów nie miała zapewne na celu tylko uczczenia jednych, a potępienia drugich. Jest to praktyczna realizacja zasady pamięci, tu już narodowej, nie grupowej. (...) To przede wszystkim ocalenie dla «*Pieśni*» czy «*powieści*» elementów rzeczywistości, którymi przyszłość będzie się żywić i które będzie przywoływać - jak dobre i złe duchy (patrioci i zdrajcy). Co zresztą robi”[5].

W toku dalszej części niniejszej pracy postaram się wykazać, że więzi międzyludzkiej łączącej członków narodu przypisał autor *Dziadów* absolutnie kluczowe znaczenie nie tylko w sensie społecznym i psychologicznym, ale właśnie metafizycznym. Nici tej więzi sięgają od materialnej do pozamaterialnej sfery bytu, poszerzając zarówno pojęcie narodu i ojczyzny o wymiar metafizyczny.

„Narodowi, który utracił swój byt państwowy, romantyzm ofiarował rozległą,

niepodległą, niezależną krainę ducha (...) w ten sposób przekraczał codzienną rzeczywistość niewoli i ocalał istnienie Polaków jako poszczególnych jednostek oraz Polski jako całości i wspólnoty duchowej" - stwierdza Maria Janion[6].

Bez owej wspólnoty jednostka nie może zrealizować nie tylko swych doczesnych ale i wiecznych celów i przeznaczeń, nie jest w stanie skutecznie o d r o d z i ć się jako istota przeznaczona do wieczności w Bogu. Zobaczymy to na przykładach bohaterów dramatu. Słowem, ze wspólnoty narodowej Mickiewicz czyni całość na wzór wyznawanej przez Kościół „wspólnoty świętych" (*communio sanctorum*)[7].

Jednocześnie twórca *Dziadów* snuje refleksje o niedoskonałości, z jaką boryka się j e s z c z e tak rozumiana wspólnota; niedosko-nałości polegającej na nie zawsze skutecznym spełnianiu posługi - określmy to - „inicjacyjnej". Chodzi tu o sprawę poruszoną już w II części *Dziadów*, gdzie możemy stwierdzić, że:

„to nie tylko jednostka odrzuca gromadę (romantyczny idywidualizm, nieprzystosowanie itp.), ale i gromada odrzuca jednostkę, która nie mieści się w określonych przez nią ramach; w każdym razie nie jest jej w stanie pomóc ani za życia, ani po śmierci. Ten wątek przewija się przez całą twórczość Mickiewicza"[8].

Sprawom tym poświęcę dość dużo uwagi, bowiem problem odrodzenia jednostki ludzkiej w *Dziadach* wydaje mi się dziś nie mniej ważny niż - koncentrująca większość uwagi badaczy i programów szkolnych - problematyka odrodzenia zbiorowości narodowej pojmowanej głównie w aspekcie odzyskania państwowości, niepodległości, wolności politycznej. Moje badania kładą nacisk na tematykę gruntownej przemiany wewnętrznej członków zbiorowości oraz sprzężoną z tym transformację form życia społecznego z akcentami na duchowe i metafizyczne konsekwencje zachodzących przewartościowań.

2.

Pisałem już o tym (w rozdziale III), że mistyczna, modlitewna i bazująca na pamięci łączność między zbiorowością narodu a patriotami-zesłańcami-ziarnami jest kanałem przepływu istotnych wartości duchowych, które z jednej strony pozwalają *„ziarnu"* na przemianę, ochraniając je przed bezpłodnym obumarciem w obcej ziemi, a z drugiej są odrodzeńczymi wzorcami ufundowanymi rozległej wspólnocie przez ofiarny czyn *„ziaren"* - narodowych *„męczenników"*. W

arcydramacie ten pierwszy aspekt to idąca mistycznym kanałem „energia” modlitwy z ojczyzny zobrazowana jako podanie Konradowi ręki przez *„dobrych ludzi i anioły”* (sc. III, w. 178). Obrazy ze sceny IV jeszcze inaczej ujmują wiarę w *„niewidomą spójnię”*. *„Dom wiejski pode Lwowem”*, który zamieszkuje Ewa, to dom-ostoja polskości, przepełniony wiarą, modlitwą, pamięcią, tradycją. Domowa modlitwa za męczenników, zesłańców nie jest pomysłem literackim, to historyczna rzeczywistość. W domach istotnie modlono się, kultywowano pamięć swoich w obcej ziemi. Scena IV stanowi wyraz nadziei w istnienie mistycznej więzi pomiędzy domownikami (krajem) i zesłańcami, między krajem a emigracją wreszcie.

EWA

Jużem się za ojczyznę moję pomodliła,
Jak nauczono, i za ojca, i za mamę;
Zmówmy jeszcze i za nich pacierze też same.
Choć oni tak daleko, ale to są dziatki
Jednej ojczyzny naszej, Polski, jednej matki.
(...)
Mama na mszę posłała i obchód żałobny
Bo wielu z nich umarło. - Ja pacierz osobny
Zmówię za tego, co te piosenki ogłosił;
(pokazując książkę)
I on także w więzieniu (...)
Jeszcze pójdę, przed Matką Najświętszą uklęknę,
Pomodlę się za niego; kto wie czy w tej chwili
Ma rodziców, żeby się za nim pomodlili.

(sc. IV, w. 2-20)

Istnieje swoisty paralelizm między zarysowaną w tej scenie międzyludzką łącznością a więzią panującą między gromadą żywych i duszami umarłych w zaświatach w II części *Dziadów:* wszak los zesłańców i miejsce wygnania (Sybir) ukształtowane są na podobieństwo pobytu w zaświatach (pisaliśmy o tym).

Z kolei zestawmy pełne życia i rozkwitu obrazy Widzenia Ewy z obrazem wydobycia Konrada z otchłani w sc. III. Zestawienie to wydaje się uprawomocnione interpretacyjnie i uwypukla sens *„związku uczuciowego” - „spójni niewidomej”* (Kurs II, Wykład XXIII), o której możemy powiedzieć, że stanowi metafizyczną

„podbudowę” Dziadów w *„kaplicy”* z części II, jak i narodowych Dziadów w III części arcydramatu. Pamiętamy, do Konrada w otchłani dociera pomoc, która jest skuteczna, gdyż jak obwieszcza Archanioł Drugi:

(...) płaczą nad nim, modlą się za nim Twoi Anieli

(sc. III, w. 208)

Zaś Ewa to dziewczyna *„młoda panienka”* spode Lwowa, lecz także dusza anielska, bowiem Chór Aniołów mówi o niej:

Braciszka miłego sen rozweselmy,
Sennemu pod głowę skrzydło podścielmy (...)
Kochanka naszego piersi okrążmy
Śpiewając i grając latajmy wiankiem,
Nad czystym, nad cichym naszym kochankiem.

(sc. IV, w. 21-35)

Ewa - *„młoda panienka”*, wzór patriotki, „strażniczki” narodowej pamięci - Anioł wreszcie. Ale to nie wszystkie możliwe skojarzenia. Wraz ze Zdzisławem Kępińskim sięgnijmy jeszcze dalej:

„Potwierdziwszy czytelnikowi anielskość Ewy przez analogię obrazów, jakie kreślą nad śpiącą aniołowie, i tych, jakie ona postrzega w swym *Widzeniu*, podkreśliwszy jej czystość, niewinność i prawo do braterstwa z aniołami, Mickiewicz podejmuje drugą część *Widzenia* (...) Pyszny i głośny poeta, błyszczący na literackich horyzontach, nie dotarł do Boga, nawet wspinając się w ponadgwiezdne wyżyny. Do małej, czystej i cichej Ewy zstąpił Bóg sam z niebieskich wysokości. Wzajemna wymiana wianków każe widzieć w Chrystusie i Ewie parę oblubieńców. (...)

Bohater (Konrad) odradza się nie siłą bezpośrednią swojej przemienionej duszy, tylko tą mocą, jaką mu daje na skutek wewnętrznej jego dojrzałości łono ojczyzny, ziemi, która go zrodziła (...) jest on synem ziemi polskiej. Polska jest jego macierzą i z niej, dzięki niej się odrodzi”[9](podkr. W.G.).

„Pełne ostatecznie odrodzenie dokonywa się w świetle brzmienia tekstu - na sercu Ewy (...) aniołowie otaczający parę bohaterów (...) odlatują «*w niebo, do domu (...) wesoło*». Kończy się więc jakiś proces, niewątpliwie proces odrodzenia duszy Konrada (...) Róża mówi jako mężczyzna, gdyż jest Konradem, a tą Ewą, na której sercu złoży on swe skronie, jest Ojczyzna - Polonia, mająca iść na mękę. (...) Inny

typ więzi między bohaterem a ojczyzną rysuje się w *Improwizacji* - inny w Widzeniu Ewy (...) Konrad osiąga teraz wreszcie dojrzałość do zrozumienia sensu ogólnoludzkiej misji Polonii w warunkach aktualnej grozy dziejów (...) Indywidualny bohater, sam Konrad, nie zastąpi Chrystusa - Polonii jako Zbawiciela ludów, może tylko przyjąć na siebie rolę głosiciela sensu tajemnicy dziejów, rolę apostoła sakramentu polskiej krwi (...)

Ewa utożsamiona z ojczyzną, z Polonią, odrodziwszy na swym łonie głównego, indywidualnego bohatera dramatu, Konrada, przemienia się teraz na naszych oczach w Polskę - Chrystusa narodów, mającego iść na śmiertelną mękę, który zbawi świat - co przecież opisuje następna scena: Widzenie Ks. Piotra. Akt złożenia przez Różę-Konrada głowy na sercu tego Chrystusa, za wzorem św. Jana w wieczerniku, to najdonioślejszy moment w procesie przeobrażeń, jakie przechodzi bohater w planie mistycznym, poza deskami sceny: między buntem a pełnym skromności i poddania odejściem na «misję» - rozpoczynającą się wygnaniem i wywiezieniem z kraju w ostatniej scenie dramatu”[10].

W tym miejscu następująca uwaga. Jak wskazałem w rozdziale poprzednim, już scena III stanowi zapis istotnych przeobrażeń dokonujących się w osobowości Konrada między buntem *Improwizacji* a wygnaniem - zapis przemiany wyrażonej formułami inicjacji. Zatem scena IV, której nie możemy odmówić funkcji „najdonioślejszego momentu w procesie przeobrażeń” (Kępiński), sytuuje nam się jako paralelna i symultaniczna do sceny III - zaś obie traktować należy jako nawzajem się dopełniające i pod innym kątem rzucające światło na tajemnicę wewnętrznej transformacji bohatera, która przecież daje się pomyśleć zarówno jako dramat jednostki jak i bardziej rozległej całości:

„To, co dzieje się w symbolicznej warstwie obrazów IV sceny *Dziadów*, przekracza wymiar wszelkich dziejów jednostkowych - urasta do potężnego symbolu wejścia Polski w nową, nawet dla nie samej nie w pełni jeszcze uświadomioną rolę - Zbawiciela i Odrodziciela ludzkości.

Jednak symbol został tak przez poetę skonstruowany, że nie pozostawił poza jego ramami treści obrazujących ewolucję jednostki - przeobrażenia pojedynczej drobiny narodowej w ziarno przeznaczone na historyczny siew.

W tej scenie prawdziwie, to jest w pełnym wewnętrznym i mistycznym sensie, *obiit Conradus vetus - natus est Conradus novus* (umarł Konrad stary - narodził się

nowy Konrad); tak jak w pierwszej fazie musiał umrzeć *Gustavus*, aby w ogóle zrodził się *Conradus* - choćby jeszcze i niedoskonały. Przez śmierć wiedzie droga do odrodzenia.

«*Polska upadła i powstać nie może, jeżeli nie zerwie zupełnie z przeszłością, jeżeli nie odrodzi się w duchu (...) Ale odrodzić się nie można, nie umarłszy; nie ma życia, gdzie nie ma śmierci*» - tak przemawiał wieszcz Adam do rodaków w Paryżu w uroczysty dzień 3 maja 1843 r. (podkr. W.G.)”[11].

Anielska *„młoda panienka”* Ewa, gdy uznać ją za personifikację „Ojczyzny - Polonii, mającej iść na mękę” a zarazem macierzy, która „odradza na swym łonie” Konrada, wówczas otrzymujemy kolejny, obok agrarnego, chrystusowego i inicjacyjnego, wielki symboliczny zespół wyobrażeniowo-ideowy. O ile w scenie III narodowa wspólnota jawi się jako ludzko-anielska ręka, pomocna dłoń podana Konradowi i ratująca go z otchłani, przez co umożliwiająca odrodzenie bohatera, to w scenie IV jest ona zbiorowością-Ewą-sercem-macierzyńskim łonem, które go o d r a d z a (czyli poniekąd r o d z i). Jedno i drugie ujęcie akcentuje myśl, ideę, prawdę, że wspólnota (tu narodowa) pełni decydującą rolę w procesie przemiany, inicjacji jednostki, nawet stanowi jej warunek konieczny.

Pojawił się już w naszych rozważaniach obraz **matki**: Sybir ukazuje się jako symboliczny grób-otchłań (piekielna) ale i paradoksalnie-jako żyzna, odradzająca gleba - Matka Ziemia, *Terra Mater Syberia* („*Matka obca*”) będąca „łonem” odrodzenia Konrada (-ów), narodu polskiego, wreszcie zbiorowości międzynarodowej (świata). Jednocześnie czynnikiem „współrodzącym”, symboliczną Matką-Polonią (Ewą) jest sam naród - oczywiście w tej części, która modli się, pamięta, „czuje”, stanowiąc pełną *„wewnętrznego ognia” „głębię”*. Podwójne macierzyństwo, współrodzicielstwo nie jest absurdem, dopóki mamy świadomość, że poruszamy się w świecie symbolicznego i mitycznego myślenia. W tym obszarze multimacierzyństwo jest zwyczajnością: ktoś może czuć się jednocześnie dzieckiem konkretnej kobiety-matki jak i matki-Ziemi (*genetrix*), matki-Kościoła, matki-Ojczyzny (por. *Gaude Mater Polonia*), matki-bóstwa - z pewnością nie wymieniłem jeszcze wszystkich możliwości. Bohater *Dziadów* drezdeńskich symbolicznie odradza się (rodzi na nowo) zarówno z *„matki obcej”* ziemi jak i matki Polonii (Ewy) jako wspólnoty narodowej. A że plan osobisty Konrada jest, jak powiedzieliśmy, ważny zarówno „w sobie” jak i symboliczny, figuralny, toteż stanowi znak, że zbiorowość (wciąż niedoskonała

wspólnota ludzka) tak narodowa jak i międzynarodowa winny odrodzić się (zrodzić) z łona autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej, z „anielskiej” Ewy. Sprawę przemiany niedoskonałej wciąż narodowej wspólnoty we wspólnotę świętych ofiarników i rozmodlonych mistyków (a paralelnie „widzących” *mystów*) stanowiącą nadzieję Mickiewicza poruszę na koniec tej części pracy (rozdziału VIII).

3.

Mickiewiczowska idea wspólnoty, więzi łączącej jednostkę ze społecznością, która osiąga wymiar metafizyczny, jest kolejnym przykładem zaczerpnięcia ze źródeł mitycznego myślenia oraz rytualnego odczuwania. Do głosu dochodzą motywy powszechne w wielu tradycjach religijnych: od archaicznych począwszy na chrześcijaństwie skończywszy (nie sposób tu szerzej zająć się możliwymi podobieństwami). Zachodzące w tych tradycjach relacje między zbiorowością a inicjowanym adeptem - zwykłym członkiem wspólnoty lub wybrańcem takim jak szaman, kapłan, prorok, wieszcz itp. mogą nam wiele wyjaśnić w sprawie stosunków panujących między bohaterem-zbiorowością a bohaterem-indywiduum w dramacie Mickiewicza. W społeczeństwach tradycyjnych przeżycie przez jednostkę kontaktu ze sferą *sacrum*, a co za tym idzie wewnętrzną przemianę, warunkuje wierząca postawa wspólnoty; zespół ról, zachowań, przekonań grupowych stanowi niezbędną atmosferę, można by rzec „łono”, w którym może dojrzewać specyficzne doświadczenie duchowe jednostki. Stronice *Szamanizmu* dają nam następujący przykład:

„... ceremonie, które implikują przejście z jednej klasy wiekowej do innej lub przyjęcie do jakiegokolwiek stowarzyszenia tajemnego zawsze zakładają szereg obrzędów, które dają się streścić w prostej formule: śmierć i zmartwychwstanie (...) Celem wszystkich rytuałów i prób jest zapomnienie o przeszłym życiu. Dlatego właśnie w wielu miejscach kandydat, wróciwszy do wioski po inicjacji, udaje, że utracił pamięć; musi się na nowo uczyć chodzić, jeść, ubierać. Neofici uczą się na ogół nowego języka i noszą nowe imię. R e s z t a w s p ó l n o t y u w a ż a k a n d y d a t ó w (podkr. W.G.) podczas ich pobytu na pustkowiu za umarłych i pogrzebanych lub pożartych przez potwora czy boga, a kiedy powracają do wioski, patrzy się na nich jak na zjawy”.[12]

W książce J. S. Wasilewskiego czytamy, co następuje:

„Po przejściu całej edukacji mistycznej ma miejsce dramatyczny sprawdzian

połączony z udzieleniem ostatnich nauk. Ponieważ ów moment, wyświęcenie na szamana, ważny jest nie tylko dla samego adepta, lecz t e ż d l a c a ł e j s p o ł e c z n o ś c i (podkr. W.G.) - rzecz odbywa się w ściśle określony obrzędowy sposób. Tak więc na odludnym miejscu w głębi tajgi buduje się dla nowicjusza szałas (...) Stawiają go młodzi, nieżonaci chłopcy - (...) Wokół kandydata krząta się kilka młodych osób: dziewic i młodzieńców - jak mówi stary opis - «grzechu jeszcze nie znających». Adept wymaga opieki, leży bowiem w zamroczeniu z pianą na ustach, na całym ciele widoczne są wylewy podskórne, zaś na stawach utworzyły się wręcz krwawe wybroczyny (...) - przeżywa własną śmierć. (...) inicjacyjne posiekanie i odrodzenie młodego szamana. Jego ostatni akt odbywa się z udziałem szamana-opiekuna. To on «podnosi» duszę adepta z podziemi, gdzie przebywała”[13].

Szaman, to zarazem znachor, *psychopomos* i jasnowidz - pośrednik między wspólnotą a sferą *sacrum*: potrzebny wspólnocie, jak i cały czas w niej znajdujący oparcie dla urzeczywistnienia mistycznych dokonań. Ten sam autor opisuje:

„z myślą o poznaniu przyszłości urządzone sa specjalne misteria: szaman ma określić, czy pomyślna będzie tegoroczna zima. Pod ścianami *czumu* (szałasu) zgromadzili się widzowie, pozostawiając szamanowi wolny środek (...) podróż do nieba to najistotniejsza część misterium (...) Szaman prosi duchy, by pomogły mu uzyskać dokładną odpowiedź na pytania zamawiającego seans i zaczyna wróżenie wszystkim obecnym (...) Akcja traci ciągłość, szaman nie panuje już nad sobą. Pomocnik i widzowie uważają, by nie upadł, przede wszystkim zaś zwracają uwagę na bęben, jeśli bowiem ulegnie on uszkodzeniu, jego posiadacz niechybnie umrze. Kiedy wreszcie szaman osuwa się bez przytomności układają go i przykrywaja twarz chustą; dusza jego w tym momencie jest gdzieś bardzo daleko”[14].

Wybraniec ów w zaświatach szuka odpowiedzi na pytania o przyszłość nurtujące wspólnotę, sam zaś zdany jest na pomoc gromady - to obopólna zależność: niezbędna, jeśli kontakt ze sferą *sacrum* ma przynieść pozytywne owoce duchowe dla obydwu stron: jednostki i zbiorowości.

Pozostawmy jednak społeczność archaiczną i krótko przyjrzyjmy się problemowi na gruncie nowotestamentowym. Należy zauważyć, że:

„Wobec swych ziomków w Nazarecie Jezus nie mógł zdziałać żadnego cudu (...) Dziwił się też ich niedowiarstwu (Mk 6, 5 n.). Jest to wyraźny związek między

cudowną działalnością Jezusa, a niewiarą Jego ziomków: Jezus nie mógł w Nazarecie działać cudów, bo nie znalazł tam wiary. (...) wiara uczestników jest koniecznym warunkiem cudu. Widać to w sposób szczególny w uzdrowieniach (Mt 9, 22; Mk 5, 34; 10, 52; Łk 7, 50; 8, 40 - 50), wskazują na to wyróżnienia: «Wiara twoja cię uzdrowiła» (Mt 9, 22) lub: «Tylko uwierz, a będziesz zdrowy» (Łk 8, 50)”[15].

Tak jak poprzednio (patrz cytaty wyżej) i tutaj zbiorowość tworzy właściwy „klimat”, w którym jej wybraniec, szczególnie „naznaczony” członek staje się odbiorcą znaków idących „z wysoka” lub „z niska” - głównych kierunków niewidzialnej rzeczywistości. Bez wierzącej postawy zbiorowości niemożliwy jest zarówno rozwój duchowy, inicjacja jej członka, jak i skuteczny odbiór znaków ze sfery zaświatów ani spełnienie się cudów, tych szczególnych przejawów *sacrum*.

W twórczości Mickiewicza sprawa ta przybrała postać antagonizmu między wiarą i rozumem. W *Romantyczności* to samo zdarzenie - widzenie Karusi, jej rozmowa z duchem zmarłego narzeczonego - wywołuje dwie zupełnie przeciwstawne reakcje, „interpretacje”, ze strony przyglądających się mu uczestników. Lud, i solidaryzujący się z nim poeta, dzięki „*czuciu i wierze*” przyjmują zdarzenie jako autentyczny kontakt dziewczyny ze sferą zaświatów; natomiast Starzec, nastawiony skrajnie empirycznie i racjonalnie, tłumaczy je jako przejaw choroby i przesądów, co automatycznie przekreśla możliwość zamanifestowania się sfery *sacrum*. Taka „niewierząca” postawa jest źródłem prawdziwego bólu, nieszczęścia Karusi. Osoba, która „*widzi*” i „*czuje*”, jeśli nie spotyka się z podobnym nastawieniem wspólnoty, skazana jest na wybór pomiędzy przyjęciem stanowiska Starca (co równa się wyrzeczeniu nadzmysłowości, duchowemu skostnieniu) a heroiczną obroną wiary, że uczestniczy w kontakcie z duszą zmarłego, co prowadzi do rezygnacji ze świata racjonalistów. Karusia wybiera drugą możliwość, dlatego mówi:

(...)
Weź mię, ja umrę przy tobie,
Nie lubię świata.

Źle mnie w złych ludzi tłumie,
Płaczę a oni szydzą;
Mówię, nikt nie rozumie;
Widzę, oni nie widzą![16] (w. 30-35)

Toteż ratunkiem dla bohaterki ballady jest pojawienie się wierzącej jej *„prostoty”* wraz z „czującym” poetą. Jednostka mająca objawienia ze sfery duchowej i zdolna do wiary wspólnota potrzebują się nawzajem nierozerwalnie. Społeczność taka potrzebuje indywiduów zdolnych odbierać znaki z „tamtej strony” w stopniu nieosiągalnym dla większości, natomiast ci wybrańcy bez wierzącego udziału społeczności skazani są na klęskę (śmierć duchową lub odcięcie od świata).

Z kolei zdarzenie, które zaszło w przedostatniej scenie III części *Dziadów*, ukazuje właśnie dwie postawy wobec faktu zabicia Doktora przez piorun. W pierwszym - jakby nieświadomym odruchu - *„wszyscy”* słysząc huk gromu wykrzykują: *„Słowo stało się ciałem! - To tu!”* (sc. VIII, w. 532). Jednak już po chwili, gdy w grę wkracza świadoma ocena sytuacji, ta jednomyślność ginie. Ks. Piotr jednoznacznie interpretuje zdarzenie nie tyle jako karę Bożą, która dotknęła zdrajcę (na pytanie Senatora: *„- może boskie kary?”* odpowiada milczeniem), lecz jako znak upadku przyszłego despotyzmu, jego *„królów”, „starostów”* i *„pułkowników”*. Wyraża to kolejno w dwóch przypowieściach. Słudzy caratu (prócz Sowietnikowej) ignorują myśl, że może tu chodzić o zjawisko nadprzyrodzone, toteż z pełnym cynizmem tłumaczą je w kategoriach racjonalnych, jako naturalne zjawisko fizyczno-meteoro-logiczne. Jednak jeśli dokładniej przyjrzeć się zachowaniu namiestnika można zauważyć w nim coś, co określiłbym syndromem roli - maski. Przykład:

SENATOR

(do siebie)

Doktor zabity, ach! ach! c’est inconcevable!

Ten ksiądz mu przepowiedział - ach! ach! ach! c’est diable!

zaraz potem:

(do kompanii)

No i cóż w tym strasznego? - wiosna idą chmury,

Z chmury piorun wypada: taki bieg natury

(sc. VIII, w. 547 - 551)

Najpierw okrzyk: *„to nie do pojęcia!”, „to sprawa diabelska”* wzmocniony sześciokrotnym „ach!” zdradza rodzaj, *tremendum* - lęku przed nadprzyrodzonym, który obudził się w Senatorze. Lecz ten wewnętrzny odruch „bojaźni Bożej” w chwili zostaje stłumiony. Namiestnik „zakłada maskę” spokojnego racjonalisty i dopiero

wtedy zwraca *się „do kompanii": „No i cóż..."* Okazuje się mistrzem roli-maski, jak s k o r u p a tłumiącej i zakrywającej nawet silne poruszenie emocji, czy też przeczuć. Bo przeczucia docierają do świadomości tego carskiego czynownika. Zaświadczy o tym, gdy goście wyniosą się z salonu:

SENATOR

Powiedz no, mój księżuniu, czy znasz jakie czary,
Skąd przewidziałeś piorun?
- m o ż e b o s k i e k a r y?
(Ksiądz milczy)
Prawdę mówiąc, ten Doktor troszeczkę przewinił,
Prawdę mówiąc, ten Doktor nad powinność czynił,
On aurait fort á dire - k t o w i e, s ą p r z e s t r o g i -
Mój Boże, czemu p r o s t e j n i e t r z y m a ć s i ę
d r o g i !

(sc. VIII, w. 562 - 567) (podkr. W. G.)

Słowa te odnoszą się też - jak mniemam - do sceny VI, w której śpiący Senator otrzymuje *„przestrogi"* w postaci *Widzenia* a zwłaszcza następujących po nim tortur duszy na pograniczu piekieł. Znów pojawia się tu motyw zstąpienia duszy do otchłani i zadawania jej mąk przez demony - Diabły. W tym przypadku wszystko dzieje się w czasie snu. Inaczej jak w scenie III, gdzie Konrad przeżywa ekstazę-opętanie; jest to wyraźna różnica co do stopnia przeżycia wewnętrznego. Jednak i tu możemy mówić o elementach inicjacyjnych. Mickiewicz jest konsekwentny i daleki od szowinizmu, bowiem nie odbiera możliwości poprawy, wewnętrznej przemiany nawet, jak go określił, *„oskarżycielowi, sędziemu i katowi" „uczniów wileńskich"*. W tym także przejawia się jeden z zasadniczych rysów chrześcijańskości autora i jego dzieła. Poeta konsekwentny jest też w sprawie roli, jaką w nawróceniu i wewnętrznej przemianie człowieka przypisuje duchom demonicznym oraz wspólnocie ludzkiej.

Tak więc Diabły w scenie VI, podobnie jak w III, mają za zadanie nękać bohatera. Dwa *„proste"* Diabły już chcą przystąpić do kuszenia śpiącego urzędnika. I wtedy otrzymują pouczenie od wyższego w hierarchii piekielnej Belzebuba, by nie wykonywały swych zadań zbyt rutynowo, gdyż takie działanie prowadzi nieraz do n a w r ó c e n i a grzesznika:

BELZEBUB

Jak ujrzy noc i żar,
Srogość i mnogość kar,
Zlęknie się naszych scen;
Przypomni jutro sen
M o ż e p o p r a w i ć s i ę,
Jeszcze daleko zgon.

(sc. VI, w. 15-20) (podkr. W.G.)

Jeśli nawet te nocne przejścia nie odmienią Senatora, to dostarczą mu cytowanych *„przestróg”* i przeczuć, z których jednak wysoki czynownik zrobi nikły użytek (może jedynie to, iż puści wolno Księdza Piotra). Diabły stosują męki, które mogłyby stanowić asumpt do *„poprawy”*:

DIABŁY

(zstępują widomie)

Teraz duszę ze zmysłów wydrzem jak z okucia
Psa złego; lecz nie całkiem, nałożym kaganiec,
Na wpół zostawim w ciele, by nie stracił czucia;
Drugą połowę wleczmy aż na świata kraniec,
Gdzie się doczesność kończy, a wieczność zaczyna;
Gdzie z sumieniem graniczy piekielna kraina;
I złe psisko uwiążem tam, na pograniczu:
Tam pracuj, ręko moja, tam świstaj mój biczu.
Nim trzeci kur zapieje, musim z tej męczarni
Wrócić zmordowanego, skalanego ducha;
Znów przykuć do zmysłów jako do łańcucha,
I znów w ciele zamknąć jako w brudnej psiarni.

(sc. VI, w. 85 - 96)

Jak widać Senator otrzymuje wiele „znaków” - zarówno „z dołu” w czasie snu jak i z „góry” po Balu, gdy od uderzenia pioruna ginie Doktor, a Ksiądz Piotr okazał swą moc jasnowidzenia (z której kwalifikacją jako diabelską lub boską sprawą Rosjanin ma kłopot - sc. VIII w. 301, 549, 563).

Tu potrzeba zadać ważne pytanie. Co nie pozwala Senatorowi skorzystać z owych „znaków” - przejawów łaski Bożej wzywającej carskiego namiestnika do nawrócenia? A taką możliwość Mickiewicz chciał zapewnić nie tylko jemu. Przecież

nie potępił nigdy Rosjan jako ludzi - w Widzeniu Księdza Piotra przyznał im rolę Longinusa. I choć pod tą postacią umieścił rosyjski lud, to nie przekreślał także ewentualności nawrócenia funkcjonariuszy państwowych z samym cesarzem na czele. Tę ufność wyrazi list do cara Rosji Mikołaja I z żądaniem *„przechrystusowania się”* monarchy. Pismo zostało wysłane w 1844 roku przez towiańczyków, a ostatecznej redakcji dokonał sam Mickiewicz.[17]

Dlaczego więc Senator nie skorzystał ze „znaków” Bożej łaski? Odpowiedź nie jest trudna w świetle dramatu. Ów wysoki czynownik nie chciał *„wypaść z łaski”*, oczywiście cesarskiej. *Dziadów* część III, to oprócz narodowej „dobrej nowiny”, także ostra satyra na ustrój despotyczny carskiej Rosji; najbardziej zajadła i krytyczna w *Widzeniu Senatora* i *Balu*, także w *Ustępie*. Mickiewicz w czasie pobytu w Rosji w latach 1824-1829 dobrze poznał system władzy w imperium i zniewolenie narodu, przejrzał destruktywne moralnie i społecznie skutki samodzierżawczego pręgierza. Jego satyra zatem jest krytyką cywilizacji antyludzkiej - antycywilizacji, która, oparta na hierarchi-cznej strukturze czynowników, degeneruje człowieka jako osobę sprowadzając go do roli-funkcji-maski-martwej *„skorupy”*[18]. Ostate-cznie autor potępił w najwyższym stopniu ustrój despotyczny - istne ziemskie odbicie piekieł, bowiem drabinę władzy w Rosji ukazuje w ścisłym podobieństwie to drabiny rządów piekielnych (sc. III, w. 136 - 148, sc VI, w. 34 - 36, 48 - 85).

„Sceny dramatyczne *Dziadów* części III są namiętnym oskarżeniem carskiej Rosji (...) despotyzm podtrzymywany jest strachem i służalstwem warstwy urzędniczej i biernością olbrzymiej masy chłopstwa”.[19]

W *„otchłani”* państwa despotycznego widać stopnie, poziomy władzy i poddaństwa, pomiędzy ulokowanymi na nich czynownikami nie ma żadnej pozytywnej duchowej więzi, spoistość konstrukcji opiera się o strach i pochlebstwo:

SENATOR

(przez sen)

Nienawidzą mnie wszyscy, kłaniają się, boją.

(sc. VI, w. 53)

Właśnie bal maskowy jest metaforą zarówno ról, jakie mają do odegrania względem siebie czynownicy, jak i obłudy i fałszu w życiu tej społeczności, gdzie każdy kryje swe prawdziwe uczucia wobec wyższego rangą za maską pochlebstwa:

SENATOR

(...) Marszałek - Grand Controleur - ledwie poznasz, w masce,
Ach, jakie lube szemrania,
Dokoła lube szemrania:
Senator w łasce, w łasce, w łasce, w łasce, w łasce.

(sc. VI w. 54 - 57)

W społeczności, którą rządzą takie prawa i w której brak więzi międzyludzkich opartych o pozytywne uczucia, nie ma szans na pomoc bliźnich, na ich życzliwość, wspomnienie i szczerą modlitwę wstawienniczą, które byłyby *„podaniem ręki”* przez *„dobrych ludzi i anioły”*. W chwili upadku w *„otchłań”*, czy to jeśli chodzi o szczeble kariery, czy też upadek duchowy - lot duszy ku piekłom (sen, opętanie, inicjacja, pośmiertna kara) osoba nie doświadcza wybawczej interwencji wspólnoty „z góry”. System masek, strachu i służalstwa pozostawia człowieka samotnie oddanego na pastwę piekieł:

SENATOR
(przez sen)

(...) Ach, Marszałek! - co? do mnie odwraca się tyłem.
Tyłem, a! senatory, dworskie urzędniki!
A c h, u m i e r a m, u m a r ł e m, pochowany, zgniłem,
I toczą mnie robaki, szyderstwa, żarciki.
U c i e k a j ą o d e m n i e. H a! j a k p u s t o! g ł u c h o.

(podkr. W. G)

(...) Jaki okropny szmer! śmiechy! wrzaski:
Senator wypadł z łaski, z łaski! z łaski, z łaski.

(sc. V, w. 68 - 84)

Na podsumowanie tego wywodu chcę stwierdzić, że Mickiewicz w swym dramacie, przedstawiając pamflet polityczny na carat, dokonał czegoś więcej. Ukazał szerszy problem: to jak wszelkie absolutne formy ustroju państwowego prowadzą do moralnej ale i metafizycznej katastrofy członków społeczeństwa, zwłaszcza funkcjonariuszy systemów władzy. Wszelki despotyzm i totalitaryzm, jako zaprzeczenie wolności, narzuca bowiem poprzez strach i terror pręgierz ról - masek, które skutecznie tłumią całe duchowe bogactwo osoby ludzkiej. Jednostka zostaje sprowadzona do swej roli-maski, staje się narzędziem systemu. W dwójnasób skazana jest na „piekło”. Po pierwsze, „piekłem” jest samo społeczeństwo w okowach

despotyzmu (totalitaryzmu) - Mickiewicz podkreśla to nie tylko rysując deprawację ludzką ale i stylizując obraz hierarchii władzy podług tradycyjnych wyobrażeń o piekle (Szatan to tyran - car, Belzebub to wyższy, Diabły to niżsi czynownicy). Po drugie, poeta przedstawia, jak maska-rola-fun-kcja w takim ustroju „strąca" duchowość osoby do piekieł metafizycznych bez szansy „wzlotu"-odrodzenia. A to z przynajmniej dwóch przyczyn. Maska zniewala, tak podporządkowuje sobie świadomość, że nawet silne poruszenia płynące ze sfery przeczuć, snów, sumienia, podświadomości - możemy znajdować tutaj różne określenia - zostają po pierwszym odruchu tłumione; przy czym racjonalizm jest sprzymierzeńcem maski a więc i systemu (widzieliśmy to u Senatora w sc. VIII). Inna przyczyna to rozbicie poprzez maskę-funkcję mistycznej solidarności, jaka łączy wspólnotę, gdzie trwają takie więzi międzyludzkie: jak miłość, solidarność, współczucie, pozytywna pamięć manifestujące się między innymi w modlitwie za żywych i umarłych (wspólnota wiary). Maska rozbija tak pojętą więź wprowadzając pozorne spoiwo strachu i pochlebstwa, które w rezultacie nie przeciwdziała a pogłębia spadanie w metafizyczny „dół".

W śnie Senatora (sc. VI) widzimy go pogrążonego w otchłani i rozkładzie, skąd nie ma wyjścia. Społeczność, do której należał, nie przychodzi mu z mistyczną pomocą, jaka spotkała Konrada od *„ludzi i aniołów"*. Przeciwnie *„okropne szmery, śmiechy i wrzaski"* dobiegające do „strąconego" są wyrazem prawdziwych uczuć, jakimi był darzony przez otoczenie pochlebców. Pierwsze wersy *Balu* ukazują kształt tych uczuć i mechanizm maski stosowany względem Senatora:

DAMA

Patrz, patrz starego, jak się wije,
Jak sapie, oby skręcił szyję.
(do Senatora)
Jak ślicznie lekko tańczysz Pan!
(na stronę)
Il crévera dans l' instant.
(tzn. „On pęknie za chwilę")

(sc. VIII, w. 384 - 387)

Inaczej jest w społeczności, do której należą Konrad i Ksiądz Piotr, wszyscy polscy męczennicy sprawy narodowej i ta część narodu, która usymbolizowana jest

jako *„lawa”* czy też metonimicznie reprezentowana a zarazem personifikowana przez Ewę. W tej społeczności, co sięga aż do nieba (m.in. obecna tam matka Gustawa - Konrada), możliwe jest nie tylko nietłumione odbieranie „znaków” Opatrzności ale i wykorzystanie nawet mocy piekielnych do dzieła udoskonalenia, przemiany, odrodzenia członków wspólnoty. Co więcej, takie zejście w otchłań, w krainę męki i śmierci może być odrodzeńcze tak dla jednostki jak i całej społeczności. I na tym sprawa się nie kończy. Społeczność, naród, który zejście do piekieł i odrodzenie urzeczywistni w toku swych dziejów, może jako Mistrz Inicjacji - który osiągnął wyższy poziom rozwoju ku Wierze i Wolności - *„podać rękę”* tym narodom, które znajdują się w piekielnej otchłani i wyjść z niej o swych siłach nie mogą. Polska pomoże wyjść innym ludom z piekielnej otchłani despotyzmu (oraz będącego na jego usługach liberalizmu Europy Zachodniej). Jesteśmy w centrum mesjanizmu narodowego, do którego doszliśmy drogą analizy odnalezionych w tekście dramatu motywów charakterystycznych dla tradycyjnie rozumianych wspólnot, z ich wiarą w mistyczną jedność i solidarność.

4.

Ciekawe... Gdyby Mickiewicz napisał kolejne zapowiadane a niezrealizowane akty III części *Dziadów*, czy wydobyłby z piekieł tych zdrajców i czynowników, którzy znaleźli się tam lub zostali doń przeznaczeni w akcie I? Czy Widmo (Doktora) i trup (Bajkowa) znoszące dantejskie męki, którym poświadcza Guślarz w *Noc Dziadów* (sc. IX) mieliby szansę na zbawienne odrodzenie. Rozmyślając nad treścią idei Mickiewiczowskich, uważam, że tak. Choć w I (i jedynym) akcie części III nie uwidocznił się ewangeliczny motyw modlitwy za wrogów, nie jest wykluczone, że pojawiłby się on w aktach następnych. Skoro dramat zapowiada zwycięstwo *„namiestnika wolności na ziemi”*, skoro przyszłość ludzkości miałaby być realizacją idei wolności, to wielce prawdopodobne, że powinna ona objąć także świat nadprzyrodzony i dusze cierpiące męki wśród piekielnych otchłani.

Kończąca akt I *Noc Dziadów* jeszcze raz podkreśla niezbędność wspólnoty dla dokonania wyjścia z piekieł-odrodzenia się jednostki. Cierpiące męki piekielne Widmo (Doktora) zapytuje Guślarza o drogę do modlącej się zbiorowości - widocznie to ona może ulżyć cierpieniom (tak jak to się dzieje w II cz. *Dziadów*):

WIDMO

Gdzie kościół? - gdzie kościół - gdzie Boga lud chwali?

Gdzie kościół, ach, pokaż, człowiecze.

(sc. IX, w. 81 - 82)

Widmo-Doktor nabiera cech Judaszowych przez skojarzenie go z atrybutem, jakim są srebrne monety (srebrniki):

A piorun go w ostatnim pokoju wytropił,

Nic nie zepsuł i tylko ruble srebrne stopił,

Srebro leżało w biurku, tuż u głów Doktora,

I zapewne służyło dziś za konduktora.

(sc. VIII, w. 538 - 541)

Trup tu bieży, zębami zgrzyta,

Z ręki przelewa do ręki,

Jak gdyby z sita do sita,

Wrzące srebro - słyszysz jęki?

(sc. IX, w. 77 - 80)

Ach, widzisz, jak we łbie ten dukat mię pali,

Jak srebro stopione dłoń piecze (...)

Ach, wylej mi z ręki żar srebrny i złoty,

I dukat ten wyłup mi z głowy.

(sc. IX, w. 83 - 4)

Winą Doktora-Widma, podobnie jak Judasza, jest zdrada zbawiciela. Tutaj dokonała się zdrada Chrystusa narodów - Polski, a ściślej tej najbardziej chrystusopodobnej części narodu jaką są patrioci-męczennicy: *„cała Polska młoda wydana w ręce Heroda”*. Do wydających ją - donosicieli i kolaborantów caratu - należą tak Doktor jak i Pelikan. Obydwaj - służalcze natury - wiele czynią, by pomóc Senatorowi w dotarciu do *„osnowy spisku”*. Poprzez zdradę następuje oddzielenie się od wspólnoty narodowej, od jej - jak podkreślałem - zbawczego oddziaływania. To wyalienowanie nie zostaje zrekompenso-wane ze strony nowej zbiorowości, której stają się obaj nie tyle członkami, co trybami, pionkami. Służąc machnie caratu, wplątując się w sieć struktury despotyzmu, skazują siebie na piekło, z którego - o czym powiedzieliśmy już wcześniej - ów system nie ma mocy ich wyzwolić, przeciwnie, ma moc w nim pogrążać. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest totalna niepamięć; jednostka która wypadła z machiny przestaje liczyć się zupełnie dla całości - szyderstwo służy

zatarciu po niej śladów. Widzieliśmy przeczucie tego stanu w śnie Senatora; „w rzeczywistości” dotyczy on Doktora, którego śmierć i pośmiertna męka dzieje się w akcji dramatu. Senator powie o nim:

Przeklęty Doktor! żyjąc nudził mnie do mdłości,
A jak zdechł, patrzaj, jeszcze rozpędza mi gości.

(sc. VIII, w. 558 - 9)

„*Odwracanie się tyłem*” od upadającego w otchłań jest charakterystyczne dla społeczności czynowników despotyzmu. Nie nadchodzi też pomoc stąd, skąd nadejść by mogła - od świecącej Dziady i Zaduszki pamięci i modlitwy zbiorowości narodowej. Zdradzona wspólnota odcina się od swego zdrajcy (Mickiewicz nie wprowadza wprost chrześcijańskiego motywu modlitwy za nieprzyjaciół i ciemiężycieli). Jak anatema, hasło wykluczenia ze wspólnoty narodowej brzmią słowa, które rozległy się zaraz po zabiciu Doktora przez piorun:

KTOŚ NA ULICY
(śmiejąc się)
Cha - cha - cha - diabli wzięli.

(sc. VIII, w. 537)

Zarówno Widmo Doktora jak i trup Bajkowa nie mogą trafić do kościoła czy też kaplicy - znak, że nie może odbyć się ocalająca piekielnika akcja metafizycznej pomocy ze strony wspólnoty. „*Duchów zgromadzenie*” (określenie Guślarza ze sc. IX) nie obejmuje swoim zbawczym działaniem zdrajców, kolaborantów:

GUŚLARZ
Od kaplicy w stronę skoczył,
Czart go uwiódł czart zamroczył,
Nie puści go do kaplicy.

(sc. IX, w. 107 - 109)

Inicjacja pośmiertna nie może się odbyć, gdyż zawodzi niezbędna pomoc wspólnoty. Jeszcze jeden szczegół zmusza w tej kwestii do zastanowienia. Mówiliśmy o tym, jak ważną rolę w symbolizmie inicjacji - odrodzenia, zstąpienia do i powrotu z piekieł odgrywa symbolika mąk: kawałkowania i ponownego scalania-przemiany. Z czymś podobnym co do sposobu obrazowania mamy do czynienia w przypadku sceny pośmiertnych męczarni zdrajcy Bajkowa. Widzimy tu wyraźnie zbieżności z tego typem obrazowania, lecz znaczenie jego jest odmienne. Nic nie znamionuje

dokonującego się procesu przemiany - odrodzenia. To anty - inicjacja, bo rozpad starej formy nie jest wstępem do powstania nowej, doskonalszej; rozkład i rozpad zdają się być tu nie środkiem a celem. Potępieniec ów wyłączony jest z oddziaływania nadrzędnego prawa bytu - tajemnicy odradzania przez fazę rozpadu, którą wyrażają religijne, hermetyczno-alchemiczne czy masońskie symboliki. Przytoczmy dłuższy cytat:

GUŚLARZ

Ha, jak blisko!
Drugi wylazł, ku nam bieży,
Jakie obrzydłe trupisko!
(...)
Wyskakują czarne psiska,
Od nóg lubej go porwały
I t a r g a j ą n a k a w a ł y,
Członki krwawym pyskiem trzęsą,
Po polu roznoszą mięso.
Psy zniknęły. - Nowe dziwo,
Każda część trupa jest żywą:
Wszystkie jak oddzielne trupy
Biegą zebrać się do kupy.
Głowa skacze jak ropucha
I nozdrzami ogień bucha;
Czołgają się piersi trupa
Jak wielka żółwia skorupa -
Już zrosła się głowa z ciałem,
Jak krokodyl bieży cwałem.
Oderwanej ręki palce
Drżą, wiją się jak padalce;
Dłoń za piasek chwyta, grzebie,
I ciągnie rękę pod siebie,
Nogi się już przyczołgały,
I znowu trup wstaje cały.
Znowu wabi ulubiona,

Znowu pada w jej ramiona,
Znowu go porwały czarty,
I znowu w sztuki rozdarty -
Ha! niech go więcej nie widzę!

(sc. IX, w. 99 - 145) (podkr. W.G.)

Ta przypominająca wyjątkowo drastyczny *thriller* akcja rozgrywa się oczywiście w wymiarze niematerialnym i jest widziana duchowym wzrokiem Guślarza, niedostępna zaś spojrzeniu Kobiety, która stojąc obok pyta: *„Co widzisz?”*. Dlaczego Mickiewicz korzysta tu ponownie z motywu *„ciała”* szarpanego na sztuki (uczynił to już w *Dziadów* cz. II) i odwraca tradycyjny sens tej symboliki ? Wiele znaczące wydaje się samo użycie tego typu obrazowania. Oto - wydaje się mówić autor - w pewnych okolicznościach nie działa uniwersalne prawo bytu: rozdział i łączenie tracą siłę twórczą. Bo przecież: - powtórzmy za Kępińskim -

„Mercurius (...) jest naturalnym patronem i arcymistrzem alchemii, która nazywa sama siebie «sztuką dzielenia i łączenia» *(ars spagyrica)*: i on także dzieli i jednoczy. Nie co, innego, tylko tę sztukę i ten charakter jej arcymistrza, boga Merkurego, ma na myśli Mickiewicz w późnym swoim wierszu *Broń mnie przed sobą samym*. Rozczepienie i ponowne łączenie w nowe syntezy - podstawowa metoda alchemiczna dla wszelkiej twórczości, doskonalenia i postępu, czyni Merkurego prawdziwym «duchem twórczym» - duchem stworzycielem”[20] (podkr. W.G.).

Jeśli rozejrzymy się po twórczości Mickiewicza, to już w *Balladach i romansach* z 1822 r. znajdziemy utwór skłaniający do ciekawych porównań intertekstualnych, w którym występują zaskakująco podobne motywy czy obrazy, jak te obecne w scenie IX. Utworem tym jest ballada *Tukaj*. Na jej liczne związki z wiedzą hermetyczną zwrócił uwagę Zdzisław Kępiński. Dla naszych rozważań warto wskazać na kilka spraw. Oto bohater tytułowy, *„pan mnogich włości”*, Tukaj ma szansę na zdobycie nieśmiertelności przez śmierć i odrodzenie. Starzec (o cechach Saturna) poucza go co do sposobów osiągnięcia zbawiennej dla niego przemiany.

„... to korzeń dający w wywarze eliksir miłosny. Miłość - to ona jest więc *tinctura vitae* oraz *lapis angularis vitae* (sok życia i kamień węgielny). Miłość to ona jest dla filomatów złotem filozoficznym i złotą nicią, która powiąże serca ludzkości, jak poćwiartowane członki Tukaja, w jeden nowy organizm, niosąc upojne niebieskie wesele według *Ody do młodości*. Jedyna to siła, która może odrodzić

Tukaja - samoluba i zimnego mędrka, i na nią tylko każe liczyć Starzec, a cyrograf wskazuje mu ją ukrytą wśród bagien pramaterii, za górą (na której znajduje się grób), gdzie rośnie młody gaj i gdzie sięgnąć należy do kamienia mądrości, aby pod nim znaleźć ową najmocniejszą siłę życiodajną:

Kiedy miesiąc na młodziku,
Idź na górę do gaiku,
Znajdziesz kamień, spod kamienia
Białego urwij korzenia.

(w. 147-150)

To oczywiście słynna mandragora".[21]

Ciekawe, że w całym przedsięwzięciu niebanalną rolę odgrywają moce piekielne, diabły będące mistrzami ceremonii. Tukaj dowiaduje się, że jest to posunięcie niezwykle ryzykowne, a w razie niespełnienia pewnego warunku zamiast niebiańskiej nieśmiertelności grozi mu piekło. W całym zabiegu musi towarzyszyć Tukajowi drugi człowiek, ktoś bardzo zaufany na kim można bezgranicznie polegać. Problemem magnata jest to, że z grona *„Sług, żony, przyjaciół"* nie potrafi wybrać nikogo takiego. Tajemniczy Starzec pointuje ów fakt następująco:

Ty nie masz ufności w nikim,
Wartoż dłużej świat oglądać?

(w. 115-116)

Pomoc zaufanego, wiernego bliźniego jest wiec warunkiem powodzenia przedsięwzięcia:

Wybierz drugiego człowieka
Radź się twej głowy i serca.
Idzie o ciało i duszę!
Wierny albo przeniewierca,
Nieśmiertelność lub katusze!...

(w. 94-98)

A dalej:

Białego urwij korzenia.
Kiedy będziesz bliski śmierci,
K a ż c i a ł o p o s i e c n a ć w i e r c i,
W wodzie zgotować korzonki,
Pocięte namaścić członki,

Znowu się duch z ciałem zrośnie,
W młodocianej wstaniesz wiośnie.
I możesz skutkiem tych leków
U m i e r a ć, w s t a w a ć w i e k w i e k ó w.

Dalej tam były przestrogi,
Jak siekać głowę i nogi,
W jakiej wodzie smażyć trunek,
Po jakiej brać zioła szczypcie,
Ale na końcu w post skrypcie
Taki dodano warunek:

«Jeśli użyty ktoś drugi
Do namaszczalnej posługi,
Zwiedzion przez nasze fortele,
Innemu pokaże ziele
Lub w oznaczonej godzinie
Twego ciała nie namaści,
Wtenczas skutek zioła zginie,
Wtenczas piekło czeka waści».[22]

(w. 150-172) (podkr. W.G.)

Powyższy fragment zawiera zespół skądinąd znanych nam już motywów inicjacyjnych. Co mówi na temat ich znaczenia w balladzie autor *Mickiewicza hermetycznego*?

„... sytuację Tukaja należy rozumieć, że ma on zostać przepojony eliksirem życia, czyli płynnym kamieniem filozoficznym, którym będzie dla niego eliksir miłości - krócej mówiąc sama miłość, ogarnąć mająca jego nową osobowość. Pierwszym efektem jej działania będzie powiązanie poćwiartowanego ciała w jedną całość. (...) Dla twórczości Mickiewicza w tym czasie najistotniejsze jest przeciwstawianie sobie chaosu sprzeczności i niszczycielskich walk, w których pogrążony jest świat stary oraz idealnego ładu, który po wieczne czasy narzuci nowe pokolenie stwarzając nowy świat. Siłą młodego pokolenia jest przede wszystkim jego zdolność do solidarności i wierności, co oznacza manifestowanie się miłości jako najwyższej mocy wręcz kosmicznej. Ona to wiąże materię prawami grawitacji -

ciążenia elementów ku sobie, a nie odpychania się wzajemnego - i ona, jako najsilniejsze spoiwo, zwiąże w jedną całą ludzkość. W tej to mocy wiązania Mickiewicz ówczesny upatruje główną wartość i zadania miłości:

Serca niebieskie poi wesele,
Kiedy je razem nić powiąże złota.
(...)

Miłość, jeżeli ogarnie całą osobowość Tukaja, nie tylko odrodzi go, tworząc z niego nowego, a w tym samym sensie młodego człowieka, ale powiąże go z całym światem podobnie czujących mocnymi niezawodnymi więzami.

I w tym powiązaniu duch odrodzonego i zdobytego dla miłości przejdzie w wieczność - w wieczne ze światem skojarzony *„spojnie”*. Bez miłości wszelako więzów takich, które by nie zawiodły, nie będzie i świat, nawet ten świat pozornych przyjaciół i kochanek, nie wyjdzie ku potrzebującemu ich pomocy dalej, niż gotów on sam wyjść naprzeciw nim.

Dla skuteczności procedury odradzającej konieczna jest jednak decyzja Tukaja, jego gotowość do przemiany mentalności. I w tym miejscu bohater niedoszłego odrodzenia sam siebie pogrąża i zamiast uwznioślenia gotuje sobie upadek w głębię piekła (...) Poeta najwyraźniej podkreśla zimny i spekulatywny charakter mentalności Tukaja, bardzo dobrze operującej czystym rozumem, a niezdolnej posłużyć się poznaniem intuicyjnym - przez czucie; nawet tam, gdzie sprawa życia zależy od uczuć innych ludzi:

Nadszedł czas odpowiedzi,
Tukaj oddala się z tłumu
I do pracowni rozumu
Zamknąwszy się, jeden siedzi.

(...) toteż staje się rzeczą naturalną, że nie kultywując zdolności uczuciowych, nie rozwijając w sobie ognia miłości - a więc tego ducha, który nawet wśród siedmiu nocy boskich zajmuje jako *Caritas* centralne miejsce w systemie Jakuba Boehmego - Tukaj «*zamknąwszy się, jeden siedzi w klatce swego rozumu*». «*To samoluby*» - woła na takich Mickiewicz w *Odzie do młodości”*[23].

Jak widać mamy do czynienia z ideami i obrazami, które począwszy od czasów filomackich na trwałe zakotwiczyły się w umysłowości i wyobraźni Mickiewicza tak,

że powracają w dojrzałym okresie życia poety na karty *Dziadów* cz. III, oczywiście w innym już kontekście.

Sporo powiedzieliśmy w niniejszej pracy o inicjacyjnej śmierci i odrodzeniu wskazując na warunki niezbędne, aby proces ten mógł pozytywnie dokonać się w osobowości bohaterów (np. Konrada i Ks. Piotra). Ale nie w każdym przypadku warunki te zostały spełnione, co źle służy inicjacji. Mamy do czynienia z grupą postaci, ukazanych jako skazane na niepowodzenia w tym zakresie. Widzimy nieudaną próbę inicjacyjną Senatora, który poddany jest mękom w czasie snu. Odrzuca jednak wszelkie znaki i przeczucia, nawet zignoruje śmierć Doktora oraz wieszcze słowa ks. Piotra. Wreszcie w scenie IX powraca temat *Dziadów* kowieńsko-wileńskich - śmierci rzeczywistej jako naj-ważniejszej inicjacji, która - podobnie jak te mające miejsce w czasie bytowania ziemskiego - może okazać się pomyślna lub nie, skuteczna albo bezskuteczna.

„Fakt «nieskuteczności» obrzędu (...) wobec przywołanych duchów (z wyjątkiem może dzieci) pomijany był na ogół przez badaczy milczeniem. Nie wchodząc w głębsze implikacje tego faktu, zwrócić warto uwagę, że to nie tylko jednostka odrzuca gromadę (...), ale i gromada odrzuca jednostkę, która nie mieści się w określonych przez nią ramach; w każdym razie nie jest jej w stanie pomóc ani za życia, ani po śmierci. Ten wątek przewija się przez całą twórczość Mickiewicza”[24].

Tukaj nie może odrodzić się bez pomocy drugiego człowieka, co więcej, jej brak w czasie inicjacji to pewna droga do piekła. Konrad ma więcej szczęścia - pomoc duchowa drugich wydobywa go z otchłani. Widma ze sceny IX podzielą los Tukaja. Ich stan pośmiertny wykreowany jest na wzór śmierci inicjacyjnej, ale wobec braku pomocy od bliźnich (obaj nie docierają do kaplicy, w której trwa zbawczo - odrodzeńczy obrzęd) pozostają w piekielnych mękach. Z inicjacją nie ma żartów: *„Nieśmiertelność lub katusze”*, a gdy *„skutek zioła zginie,/ Wtenczas piekło czeka waści”* - brzmią pouczenia kierowane do Tukaja.

Właściwa śmierć ma tak w II części *Dziadów* jak i w scenie IX cechy inicjacji - największej, najważniejszej, najtrudniejszej. Cierpiące dusze zmarłych poddawane są mękom ze znanego nam arsenału obra-
zów - motywów inicjacyjnych: kawałkowanie i poddawanie żarowi - oto główne z nich.

Przypomnijmy:

CHÓR PTAKÓW NOCNYCH

(…)

Szarpajmy jadło na sztuki,

A kiedy jadła nie stanie,

S z a r p a j m y c i a ł o n a s z t u k i,

N i e c h a j n a g i e ś w i e c ą k o ś c i.

(*Dziady*, cz. II, w. 255-258) (podkr. W.G.)

Ponadto Widmo pana ma *„W gębie dym i błyskawice”*. Zaś duch Zosi czyli Dziewczyna powiada: *„Nieznajomym ogniem pałam”* (ogień miłości, por. *„miłość ogniem płonie” - Oda do młodości*). Natomiast w scenie IX Widmo o sobie: *„dukat mię p a l i”, „srebre stopione dłoń p i e c z e”, „wylej mi z ręki ż a r srebrny i złoty”, „g o r e j ę, g o r e j ę”*. Ostatni z tej grupy trup-Widmo to ów, którego czarne psiska *„t a r g a j ą n a k a w a ł y”*, który zrasta się ponownie, by *„Znowu go porwały czarty, / I znowu w s z t u k i ro z d a r t y”*. (wszystkie podkreślenia W.G.).

Wielce intrygujące jest to, że Mickiewicz malując obrazy pośmiertnych mąk potępieńców, posługuje się kształtami przywodzącymi na myśl inicjację jako przemianę. Czyżby nie chciał poprzestać na stwierdzeniu o wiecznej karze, która sprawiedliwie dotyka zdrajców narodu i oprawców niewinnych patriotów? Wydaje mi się - i zamierzam to dalej uzasadnić - że i tym razem chodzi o inicjację.

Przywołajmy w tym miejscu słowa autora *Mitów, snów i misteriów*:

„Jednego wszakże jesteśmy pewni - mianowicie, że wszędzie w świecie rządzonym tradycją śmierć jest albo była uważana za powtórne narodziny, za początek nowego, duchowego życia. Jednakże w odróżnieniu od pierwszych, te drugie narodziny nie są narodzinami biologicznymi, naturalnymi. Oznacza to, że jako nie «dane», muszą one zostać stworzone przez rytuał. W tym sensie śmierć jest inicjacją, wprowadzeniem w nowy «modus» bytu. (...) Na razie przypomnijmy kilka przykładów tego, co można by nazwać «twórczym» pojmowaniem śmierci i umierania. W rzeczy samej śmierć, skoro zostanie zinterpretowana jako przejście do innego, wyższego sposobu istnienia, staje się wzorowym modelem wszelkiej zmiany w życiu ludzkim (...)

Wszystkie te twórcze ekwiwalencje - symbole i metamorfozy zrodzone z wyniesienia śmierci do rangi wzorca wszelkiego istotnego przejścia - podkreślają duchową rolę śmierci, tzn. fakt, że śmierć przekształca człowieka w ducha, czy to będzie dusza, tchnienie, ciało eteryczne, czy też coś innego. Z drugiej strony te duchowe przemiany wyrażane bywają za pomocą obrazów i symboli związanych z narodzinami, odrodzeniem lub zmartwychwstaniem, czyli z nowym, nieraz wzbogaconym o zwiększone możliwości życiem. Paradoks ten tkwi już w

najdawniejszych interpretacjach umierania jako punktu wyjścia dla nowego sposobu istnienia[25] (podkr. W.G.).

Śmierć jako przemiana i jako inicjacja, a skoro tak, to przemiana ta musi mieć - jest to przecież warunek inicjacji - twórczo-pozytywny skutek, pojmowany jako oczyszczenie, poszerzenie, udoskonalenie, odrodzenie duchowe wreszcie.

Symbolika **ognia-żaru-gorąca** łączy się z wymienionymi znaczeniami. Z całego szeregu znaczeń obecnych w kulturze i przypisywanych temuż żywiołowi chcę podkreślić tu następujące:

„Ogień - instrument oczyszczenia, równy w działaniu wodzie, jeśli nie skuteczniejszy (...) - oczyszczenie i kara w piekle i czyśćcu (u chrześcijan). Ogień zwłaszcza w postaci płonącego stosu - męczeństwo i śmierć; zmartwychwstanie i nieśmiertelność (ogień Wielkosobotni, płomień, w którym Demeter kąpie Demofona, stos Feniksa)”[26].

„Motyw spalenia jako dalszego życia związany jest przede wszystkim z Feniksem”[27], który „symbolizuje nieśmiertelność i triumf wiecznego życia nad śmiercią”[28]. Płomień jest tu źródłem tak męki jak i nowego życia - odnowy (aspekt ofiarny pozwala łączyć Feniksa z Chrystusem)[29]. Powyższy zbiór znaczeń pozwala na łączenie ognia, płomienia, żaru - oraz poddanych jego działaniu elementów materialnych jak metale, węgiel, ciecze, kamień - z inicjacją jako przemianą i odrodzeniem.

„«Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów - czytamy w wizji, która towarzyszy powołaniu proroka Izajasza - trzymając w ręce węgiel, który kleszczami wziął z ołtarza. Dotknął nimi ust moich i rzekł: „Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zgładzony twój grzech”» (Iz 6, 6 n.).

Chociaż sens dosłowny tego tekstu Pisma Świętego odnosi się do oczyszczającej siły żarzącego się kamienia, to jednak wschodni i greccy Ojcowie Kościoła widzą w tym żarzącym się węglu «symbol Chrystusa Boga - Człowieka», a także Eucharystii. (...) Sakramentalne ciało Chrystusa, jako nosiciel żaru Ducha Świętego, także oczyszcza i przemienia duszę. Tę myśl spotykamy często w modlitwach eucharystycznych Kościoła wschodniego. W liturgii św. Jakuba mówi kapłan przed rozdaniem Komunii świętej:

«Niech Pan pobłogosławi i uczyni nas godnymi, abyśmy czystymi palcami mogli

wziąć ten rozżarzony węgiel i włożyć w usta wiernych na oczyszczenie i odnowienie ich dusz i ciał, teraz i zawsze i na wieki wieków».

W liturgii zaś św. Chryzostoma modlitwa przygotowawcza do przyjęcia Komunii świętej brzmi następująco:

«Ulęknij się, człowieku, widząc Krew Boga,
Ogniem jest bowiem spalającym niegodnych,
Boskie Ciało przebóstwia mnie i karmi,
Przebóstwia duch, a umysł karmi przedziwnie».

Łacińscy Ojcowie symbol żarzącego się węgla odnoszą do cierpień Chrystusa. Św. Ambroży pisze: «Albo co uznamy za tak świętą i pomyślną tajemnicę, ponieważ zostało objawione ustami Izajasza, że wszyscy ludzie zostaną oczyszczeni przez mękę Chrystusa, który jak węgiel wypalił nasze grzechy»[30].

Przypomnijmy jeszcze w tym miejscu działanie żaru w inicjacjach szamańskich, gdzie wrzucenie rozczłonkowanych organów kandydata do kotła z wrzątkiem ma na celu jego istotną przemianę - odrodzenie. Czytamy w *Szamanizmie*:

„Wspomina się o kawałkach żelaza i innych przedmiotach włożonych do wytopienia w tym samym kotle, do którego wrzucono kości i mięso przyszłego szamana" (ten sposób ma zapewnić zwiększenie stopnia odnowy i udoskonalenia niedoskonałych dotąd organów)[31].

Wróćmy jednak do tekstu *Dziadów* drezdeńskich sc. IX, by po tym, co wstępnie zostało powiedziane, inaczej spojrzeć na „dantejskie" sceny widziane przez Guślarza. Jesteśmy na drodze interpretacji pośmiertnej męki Widm nie tylko jako wiecznej kary, ale jako inicjacji w fazie oczyszczającej, zapoczątkowującej odnowienie. W perspektywie przywołanych wyżej symbolicznych kontekstów odczytajmy fragment opisujący mękę Widma Doktora:

Trup tu bieży, zębem zgrzyta,
Z ręki przelewa do ręki,
Jak gdyby z sita do sita,
Wrzące srebro - słyszysz jęki?
(...) jak we łbie ten dukat mię pali,
Jak srebro stopione dłoń piecze (...)
- goreję! goreję!

(sc. IX, w. 77-80, 96)

Czy to, co przechodzi drugie Widmo, i co z obrzydzeniem opisuje Kobiecie Guślarz, mamy prawo interpretować także w kategoriach inicjacji; czy będzie to dość uzasadnione? Okaże się to w dalszym toku wywodu. Za Eliadem stwierdziliśmy, że w myśleniu religijnym „śmierć jest inicjacją". Teraz wskażę na związki zachodzące pomiędzy stanem pośmiertnym drugiego Widma a takim motywem inicjacyjnym, jak **pokawałkowanie ciała**:

„Zauważmy wreszcie, że mit odnowienia przez pokawałkowanie, ugotowanie lub ogień nie przestał nawiedzać ludzi nawet poza duchowym horyzontem szamanizmu. Medei udaje się doprowadzić do zamordowania Peliasa przez własne córki, przekonując je, że wskrzesi go i odmłodzi, jak to uczyniła z baranem. A kiedy Tantal zabija swego syna Pelopsa i podaje go na uczcie bogów, ci wskrzeszają go przez ugotowanie w garnku (...) Mit odmłodzenia przez pokawałkowanie i ugotowanie przekazywany był także w folklorze syberyjskim, środkowoazjatyckim i europejskim, a rolę kowala odgrywał wtedy Jezus Chrystus lub pewni święci"[32].

Manfred Lurker w swej książce *Przesłanie symboli* zauważa pewien rodzaj zachowań rytualnych, które w sytuacji rzeczywistej śmierci w sposób konkretny realizują to, co w inicjacji żyjących jednostek wyrażone jest symbolicznie. Motyw *„szarpania ciała na sztuki"* nie pociąga tu za sobą sensu męki - kary, ale ten, że ma miejsce rozbicie starego jestestwa, jako etap do zaistnienia w nowym i wyższym sposobie bytowania. Oddajmy głos uczonemu:

„Możliwe, że najstarszą i najprymitywniejszą formą pochówku jest wystawienie zwłok na zewnątrz, z czym można się jeszcze spotkać u różnych ludów pierwotnych, na przykład u Weddów na Cejlonie lub u niektórych plemion eskimoskich. Rosyjski badacz Azji Nikołaj Przewalski był świadkiem, jak Mongołowie z Urgi rzucali świeże zwłoki swych krewnych psom i ptakom drapieżnym na pożarcie; po dwóch albo trzech godzinach pozostały tylko kości. Sven Hedin opisuje tybetańskie klasztory, gdzie święte psy karmione były mięsem zmarłych mnichów. Wystawianie na zewnątrz i pozostawianie psom i ptakom na pożarcie znane jest zwłaszcza z Iranu. Parsowie, którzy wywędrowali z Persji w VIII wieku i żyją obecnie rejonie Bombaju, wystawiają zwłoki swoich zmarłych na platformach „wież milczenia" (*dachm*) na pożarcie sępom i dopiero potem chowają oczyszczone już z mięsa kości, by nie kalać ziemi dotknięciem gnijącego mięsa (motyw oczyszczenia - przyp. W. G).

Psy i ptaki mają wyzwolić dusze zmarłych z ich powłoki i przenieść je w zaświaty. W języku nordyckich skaldów ogień pożerający zwłoki przedstawiany bywa często opisowo jako «pies» lub «wilk» (w scenie IX kara żaru i rozszarpania przez psy sąsiadują ze sobą; w powyższym przykładzie widzimy je jako dwa obrazy utożsamiające jedną ideę i wzajemnie się uzupełniające - przyp. W. G.). (...) U Wogułów i Ostiaków (północna Azja) demonem śmierci jest pies, a na Półwyspie Kamczatka powiadają: «Najpewniej wejdzie się do raju, kiedy zostanie się pożartym przez piękne psy». Połknięcie to po prostu obraz umierania (por. z mitem o Jonaszu połkniętym przez wieloryba - przyp. W. G.). Według staroindyjskiego przekazu bóg - stwórca Pradżapati stworzył śmierć jako «żarłoka». Grecy nadali swemu bogu świata podziemnego Hadesowi przydomek *sarkophagos*, co znaczy «mięsożerca»[33].

Wszystkie podane tu przykłady obrazują „pozytywną" funkcję pośmiertnego rozszarpania-pożarcia ciała zmarłego. Staje się ono wyrazem traktowania śmierci jako przejścia, które musi być dopełnione oczyszczająco - przemieniającym aktem pożarcia, którego dokonują psy, lub ptactwo niekiedy utożsamiane z ogniem. I znów w kontekście powyższych stwierdzeń odczytajmy ponownie relację Guślarza w ostatniej scenie dramatu:

Wtem spod nóg jego wytryska
Dziesięć długich, czarnych pysków;
Doskakują czarne psiska,
Od nóg lubej go porwały
I targają na kawały,
Członki krwawym pyskiem trzęsą,
Po polu roznoszą mięso (...)
Znowu go porwały czarty,
I znów w sztuki rozdarty.

(sc. IX, w. 118-124; 143-144)

Choć, co prawda, nie zachodzi tu jednorazowe definitywne pożarcie, jak w przykładach przedstawionych przez Lurkera, to jednak zasadnicza idea wydaje się być podobna. Ale trwanie, wielokrotne powtarzanie zjawiska, wprowadza jeszcze pewne dodatkowe istotne sensy, jak i znacznie wzmacnia dramatyzm sceny. *„Nie masz, nie masz mękom końca"* - można by tu przywołać słowa Chóru z II części dramatu. Mamy wrażenie, że skoro obydwa Widma nie dostępują pomocy od

zebranych w kaplicy, *„muszą dręczyć się wiek wiekiem”* i *„człowiek nic tu nie pomoże”*.

Jednak takie postawienie sprawy godziłoby w sens śmierci jako inicjacji. Niemożność dokonania się w *rites de passage* przejścia w wyższy stan bytowania duchowego, zatrzymanie się na etapie męki - rozkładu może świadczyć o tym, że Mickiewicz pragnie uwypuklić sprawę nie spełnienia w przypadku tych Widm pewnych warunków niezbędnych do dokonania się przejścia jako odrodzenia. Pamiętamy w tym miejscu o zapobiegliwości żywych w wypełnianiu rytualnych posług pogrzebowych, mających umożliwić duszom zmarłych właściwe „przejście” na tamten świat. Jest to zjawisko znane we wszystkich kulturach tradycyjnych. W chrześcijaństwie dochodzi jeszcze jeden istotny moment: punktem docelowym, właściwym *locum* duszy jest tylko jedno miejsce na „tamtym świecie” - niebo. Stąd cały wysiłek wierzących chrześcijan zmierza ku temu, aby rytualno-modlitewnymi środkami pomóc duszy zmarłego w przejściu, by mogła *„doznać słodyczy w niebie”*.

Liturgia katolicka głosi, że pogrzeb chrześcijański jest obrzędem przejścia, co zawiera się w nazwaniu śmierci „ostatnią paschą chrześcijanina” (gr. *pascha* od hebr. *pesach* - przejście). Podkreślany jest wymiar wspólnoty żywych ze zmarłym i udział tych pierwszych w ostatecznym osiągnięciu nieba przez duszę. Czytamy o tym *w Katechizmie Kościoła Katolickiego*:

„Chrześcijański sens śmierci ukazuje się w świetle Misterium Paschalnego Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa (...) Chrześcijanin, który umiera w Chrystusie Jezusie opuszcza to ciało i staje w obliczu Pana (...) Kościół, który jako matka nosił sakramentalnie w swoim łonie chrześcijanina podczas jego ziemskiej pielgrzymki, towarzyszy mu na końcu jego drogi, by oddać go «w ręce Ojca». Ofiaruje on Ojcu, w Chrystusie, dziecko jego łaski i w nadziei składa w ziemi zasiew ciała, które zmartwychwstanie w chwale. Ofiarowanie to dokonuje się w pełni w czasie celebracji Ofiary eucharystycznej (...) Pogrzeb jest obrzędem liturgicznym Kościoła. Posługa powinna jasno wyrażać rzeczywistą łączność ze «zmarłym», a także ożywiać uczestnictwo zgromadzonej «wspólnoty» w obrzędach i głosić jej życie wieczne (...) Eucharystia stanowi centrum paschalnej rzeczywistości śmierci chrześcijańskiej. Wtedy właśnie Kościół wyraża swoją skuteczną jedność ze zmarłym (...) Prosi on wówczas, by jego dziecko zostało oczyszczone z grzechów oraz ich skutków i zostało przyjęte do paschalnej pełni Uczty w Królestwie niebieskim. Przez

celebrację Eucharystii wspólnota wiernych uczy się żyć w łączności z tym, który «zasnął w Panu», przyjmując Ciało Chrystusa którego zmarły nadal jest żywym członkiem - modląc się za niego i z nim (...) Przez pocałunek zmarłego tradycja bizantyjska wyraża, że «... nadal trwamy w komunii i zjednoczeniu. Śmierć nie oddziela nas od siebie (...) Nie będziemy nigdy rozłączeni, ponieważ żyjemy dla Chrystusa i teraz jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, idąc ku Niemu... Wszyscy razem będziemy kiedyś w Chrystusie» (Św. Symeon z Tesalonik, *De ordine sepulturae*)"[34] (podkr. W.G.).

Kilkakrotnie użyte w tym tekście wyrazy „wspólnota", „jedność", „łączność", „komunia", „zjednoczenie", bycie „razem" stanowią,
jak myślę, klucz do zagadki, którą nazwałbym n i e d o i n i c j o w a - n i e m bohaterów. Bohater „niedoinicjonowany" to taki, który pomimo znalezienia się w wyznaczonej symbolicznie roli inicjowanego zatrzymuje się, utyka niejako na pewnym etapie procesu, w fazie, czy też strefie pośredniej pomiędzy dawnym (przed-) a nowym (postinicjacyjnym) sposobem bytowania; jednocześnie wszystko wydaje się wskazywać, że jest to jego ostateczny sposób egzystencji, co zaprzecza sensowi inicjacji jako takiej. Sensem inicjacji jest - jak już wiemy - skuteczne dokonanie przejścia-przemiany w nowy sposób bytowania. Kilkakrotnie w tej pracy kładliśmy nacisk na ważną a nawet niezbędną rolę, jaką w tym procesie odgrywa mistyczna łączność inicjonowanego z szerszą wspólnotą. Tak było z rozpatrywanymi inicjacjami za życia i tak jest, gdy mamy do czynienia z inicjacyjnie interpretowaną śmiercią naturalną człowieka. Czytalismy o tym zarówno w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jak i w opisach innych tradycji religijnych. Jeszcze raz oddajmy głos Eliademu:

„Wiadomo, że w społecznościach tradycyjnych śmierć uważa się za r z e c z y w i s t ą dopiero po zakończeniu należnych ceremonii pogrzebowych, Innymi słowy, wtargnięcie śmierci fizjologicznej jest po prostu sygnałem, że nadszedł czas na spełnienie szeregu czynności rytualnych w celu «stworzenia» nieboszczykowi nowej tożsamości. Z jego ciałem należy postępowa tak, by nie można go było magicznie na powrót ożywić i użyć jako narzędzia szkodliwych praktyk. Co więcej duszę należy doprowadzić do jej nowej siedziby i rytualnie zintegrować ze wspólnotą tych, którzy ową siedzibę zamieszkują"[35]. W innym miejscu czytamy, że u ludów, gdzie występuje szamanizm, szaman „okazuje się niezastąpiony we wszystkich

ceremoniach związanych z doświadczeniami ludzkiej duszy jako takiej: z chorobami (utrata duszy lub opętanie przez złe duchy) i śmiercią (gdy duszę trzeba zaprowadzić na tamten świat)”[36].

Jerzy Sławomir Wasilewski przedstawia kilka niezwykle interesujących opisów ceremonii ostatniego rodzaju. Oto jeden z nich, w którym warto zwrócić uwagę na wspomniane elementy wspólnoty decydujące o powodzeniu obrzędu przejścia:

„Wyekspediowanie w zaświaty (...) wymaga zastanowienia; współrodowcy przy udziale szamana naradzają się, ile zapasów jedzenia dać zmarłemu, w co go ubrać, zaopatrzyć. «Robi to wrażenie, jakby wszystko zbierano nie dla trupa, a dla żywego człowieka, wybierającego się w daleką drogę, zdarzało się słyszeć zdanie, że jakiś przedmiot zmarłemu się przyda».

Nanajski szaman podejmuje ostatnią rozmowę z duszą zmarłego, umieszczoną już w sporej figurze; tylko on może się do niej odezwać. Przekazuje podziękowanie od duszy dla krewnych za starania, jakich wymagała wyprawa (...) Figura w ubiorze zmarłego zostaje umieszczona w «saniach» (markuje je zwykła deska) zaprzężonych w «zwierzęta pociągowe». Mogą to być psy albo reny (...) Ubrany w pełen strój szaman zasiada na saniach. Przywołuje swych pomocników - duchy, udziela zmarłemu ostatnich rad, jak zachować się po drodze, po czym rusza. Dalsza część misterium to bezpośrednia relacja z podróży: szaman opisuje przeszkody, które stawiają po drodze złe duchy (...) Wreszcie zaprzęg przybywa do krainy przodków *buni*, gdzie następuje spotkanie duszy z krewnymi, szaman zaś powraca na ziemię. Po jego przybyciu figurę rozbiera się z szat zmarłego, po czym się ją wyrzuca albo spala. Niszczy się też jedzenie i łamie szałas, który był wznoszony specjalnie dla tej ceremonii”[37].

W dramacie Mickiewicza podobna do tej w swej istocie akcja nie zawsze kończy się powodzeniem. W części II gromada wieśniaków z Guślarzem na czele niezdolna jest pomóc Widmu pana wioski w uwolnieniu od *„złego ducha mocy”* w *„zbawieniu (od) piekielnej jamy”*. Podobnie w scenie IX Guślarz spotyka Widma, które potrzebują pomocy jego i ludu w kaplicy, jednak tutaj *psychopompos* zawodzi. Pewnie i gromada nie podjęłaby potrzebnych i zbawiennych dla Widm działań, skoro już Guślarz jest im niechętny. Nie ma on w sobie tej woli walki ze złymi duchami, którą wykazywał szaman ekspediujący duszę do krainy *buni*. Brak tu też chrześcijańskiej postawy „skutecznej jedności ze zmarłym” przejawiającej się w

prośbie, by „został oczyszczony z grzechów oraz ich skutków” *(Katechizm)*. Nie wskazuje Guślarz Widmu drogi do kaplicy pomimo ponawianych próśb. Dwa fragmenty charakteryzują bierność, nawet niechęć koryfeusza obrzędu do zjawy. Prosi ona:

I dukat wyłup mi z głowy. (w. 88)

O bierności starca świadczą dalsze słowa:

T y n i e c h c e s z!

Ha, kruszec przelewać ja muszę. (w. 89).(podkr. W.G.)

W stosunku do Widma - trupa szarpanego przez czarty-psy Guślarz też nie wykazuje więcej współczucia i chęci pomocy zmarłemu, powiada:

„H a! n i e c h g o w i ę c e j n i e w i d z ę!” (w. 145)

oraz:

„T a k s i ę b r z y d z ę.

Żółwie, padalce, ropuchy:

W jednym trupie tyle gadów!”

(w. 146-148) (podkr. W.G.)

Jakże jest odległy w swej postawie od wspólnoty, która pragnie ratunku i przemiany nawet dla istot związanych ze złem, rozmaicie symbolicznie wyrażanym. Paul Evdokimov pisze o takiej społeczności:

„Serce Kościoła - serce Bogarodzicy, *Theotokos* - jest nieograniczone. Święty Izaak mówi o sercu płonącym miłością dla gadów i demonów”[38].

Wątek niemocy, a raczej niechęci - czy też niemocy wynikającej z niechęci - jeśli chodzi o pomoc gromady w stosunku do dusz będących *„w złego ducha mocy”* jest przyczynkiem do <u>oceny moralnej nie tylko ponoszących mękę ale i zebranych na obrzędzie żyjących członków społeczności</u>. Sprawę tę podjął i uwypuklił Konrad Swinarski w reżyserowanej przez siebie słynnej inscenizacji *Dziadów*. W jego interpretacji grupa wieśniaków biorących udział w obrzędzie nie potrafi wyjść poza moralność rozumianą w kategoriach „oko za oko - ząb z ząb”, co w spektaklu ukazane jest poprzez fakt, iż to właśnie członkowie tej grupy - Chóru pożerają jadło i napój, które pozwoliłyby ulżyć *„katuszom”* Widma.

Jeśli, jak powiedzieliśmy, pomoc wspólnoty okazuje się w religijnych tradycjach niezbędna dla pośmiertnej pomyślności duszy, to w *Dziadach* obserwujemy, jak w pewnych przypadkach mistyczno-rytualna pomoc żywych dla zmarłych przestaje

funkcjonować, co powoduje, że śmierć jako inicjacyjne przejście „na tamtą stronę" zamienia się w wieczną karę - mękę. Czyżby więc w tym punkcie poeta, który tak wielkie nadzieje pokładał w zbawiennej dla człowieka relacji ze wspólnotą oraz w „twórczej" wartości mąk, cierpień i śmierci, doszedł do granic ich możliwości?! Czyżby nasz wieszcz - „poeta przemian", który stworzył takich bohaterów ekspiacji jak Konrad z *Dziadów* czy Jacek Soplica z *Pana Tadeusza*, wieszcz, który głosił profecję o odnowionej ludzkości, nowym świecie, czasie ostatecznego *„spełnienia"*, realizacji „królestwa bożego na ziemi" i „historii dokonanej",[39] mógł zgodzić się na pozostawienie poza nawiasem jakiejś nieprzemienionej, nieodrodzonej reszty? Odpowiedź na to pytanie brzmiąca „tak" oznaczałaby, że czasy finalne nie osiągną pełni odrodzenia-odnowy, a to moim zdaniem nie jest zgodne z całościowo rozpatrywanym przesłaniem ideowym naszego profety.

Przypisy

[1] M. Cieśla-Korytowska, *„Dziady" Adama Mickiewicza*.Warszawa 1995, s. 34-35.

[2] A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa 1986, s. 32.

[3] M. Zielińska, *Opowieść o Gustawie i Maryli czyli teatr, życie i literatura*. Warszawa 1989, s. 179.

[4] M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*. Warszawa 1985, s. 97-101.

[5] M. Cieśla-Korytowska, j.w., s. 34, 52-54, 56, 87-88.

[6] M. Janion, *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 23.

[7] „Istotę chrześcijańskiego kultu zmarłych stanowi wiara w dalsze życie (...) Opierając się na tej wierze Kościół wyrósł ponad siebie samego, łączy żyjących ze zmarłymi, staje się «wspólnotą świętych» (*communio sanctorum)"*. M. Lurker, *Przesłanie symboli. W mitach, kulturach i religiach*. Kraków 1994, s. 335.

[8] M. Cieśla-Korytowska, j.w., s. 94.

[9] Stwierdzenie to nie kłóci się z mój hipotezą uzasadnioną w rozdziale III, że odrodzenie Konrada i Polski urzeczywistnia się dzięki łonu *„matki obcej"* - ziemi sybirskiej. Pojawia się więc problem (nazwa ta wydaje mi się odpowiednia) multimacierzyństwa. Do sprawy tej wrócę już za chwilę.

[10] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa 1980, s. 244-260.

[11] Tamże, s. 261.

[12] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa 1994, s. 75-76.

[13] J.S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa 1979, s. 57-59.

[14] Tamże, s. 66-67.

[15] *Jezus Chrystus - historia i tajemnica*. Red. ks. W. Granat, ks. E. Kopeć. Lublin 1988, s. 147-148.

[16] A. Mickiewicz, *Wiersze* (w:) *Dzieła poetyckie* t. I. Warszawa 1982, s. 28.

[17] A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa 1984, s. 148.

[18] Stosując dla interpretacji zachowania czynowników w *Dziadach* metaforę maski postępuję podobnie jak Joseph Campbell w swej wypowiedzi na temat *Wojen gwiezdnych:* „Maski potworów, jakie ludzie noszą w *Wojnach gwiezdnych*, symbolizują potworne moce, rzeczywiści działające we współczesnym świecie. Gdy maska zostaje zdjęta z Dartha Vadera, widzisz człowieka nie ukształtowanego w pełni, kogoś, kto nie rozwinął się w normalną ludzką osobę. Zamiast zindywidualizowanej twarzy masz przed sobą coś dziwnego, żałosnego. Co to znaczy? Darth Vader nie rozwinął własnego człowieczeństwa. Jest robotem. Jest biurokratą, kimś żyjącym nie w zgodzie z sobą, lecz z narzuconym mu systemem. Jest to śmiertelne zagrożenie, stające dziś przed nami wszystkimi. Czy system spłaszczy cię zupełnie i odbierze ci twoje człowieczeństwo, czy też potrafisz go wykorzystać do osiągnięcia ludzkich celów? (...) ten film przemawia do ludzi. Mówi do młodych w zrozumiałym dla nich języku, a to dużo. Stawia pytanie: czy będziesz człowiekiem mającym prawdziwe ludzkie serce - bo to właśnie stamtąd, z serca, bierze się życie - czy też będziesz tylko wykonywał polecenia czegoś, co by można określić jako «umyślnie działającą moc»? Kiedy Ben Kenobi mówi: «Oby Moc była z tobą», mówi o mocy i energii życia, nie o zaprogramowanych zamysłach politycznych.” J. Campbell, *Potęga mitu*. Kraków 1994, s. 228.

[19] M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*. Warszawa 1985, s. 259.

[20] Z. Kępiński, j.w., s. 125.

[21] Tamże, s. 145-146.

[22] A. Mickiewicz, *Wiersze...* s. 74.

[23] Z. Kępiński, j.w., s. 155, 158-160.

[24] M. Cieśla-Korytowska, j.w., s. 94.

[25] M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*. Kraków 1992, s. 46, 48.

[26] W. Kopaliński, j.w., s. 268-269.

[27] M. Lurker, j.w., s. 322.

[28] J. Baldock, *Symbolika chrześcijańska,* Poznań 1994, s. 111.

[29] Tamże, s. 111.

[30] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990, s. 76-77.

[31] M. Eliade, *Szamanizm*... s. 61.

[32] Tam¿e, s. 77.

[33] M. Lurker, j.w., s. 324-325.

[34] *Katechzm Kościoła Katolickiego*. Pallottinum Poznań 1994, s. 397-398.

[35] M. Eliade. *Okultyzm, czary* ... s. 44.

[36] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych,* t. III, Warszawa 1995, s. 17.

[37] J.S. Wasilewski, j.w., s. 79-81.

[38] P. Evdokimov, *Kościół w świecie i rzeczy ostateczne*, „W drodze" 1989 nr 11

[39] A. Sikora, *Posłannicy słowa*. Warszawa 1967, s. 289.

ROZDZIAŁ VIII

WSPÓLNOTA - KU APOKATASTAZIE

1.

Od początku, bo już w *Odzie do młodości*, widać w poglądach Mickiewicza zarysy wiary w „wielką odnowę" w postaci powrotu do „stanu doskonałości pierwotnej". W *Księgach „przyszłe połączenie wszystkich ludów chrześcijańskich, w Imię Wiary i Wolności"*, to swoisty powrót do owego czasu kiedy *„była wiara w jednego Boga, i była wolność na świecie. I nie było praw, tylko wola Boga"*[1]. Totalność tego odnowienia podkreśla Zofia Stefanowska:

„obalenie hierarchii wartości (...), odrzucenie ustalonego porządku zjawisk dla budowania nowej syntezy kosmicznej, syntezy, która ogarnąć ma wszechświat od kamienia do zastępów anielskich (...) to najbardziej romantyczna cecha *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego"*[2].

Zaś Zdzisław Kępiński dodaje, iż idea ta: „łączy, i to istotnie, *Dziady* drezdeńskie i *Księgi*[3]. Scena V dramatu najbardziej symbolicznie charakteryzuje trudny do wyrażenia czas wielkiej i bodaj ostatecznej przemiany:

„Imię to brzmi «*czterdzieści i cztery*» i w świetle wszystkiego, co powiedzieliśmy powyżej, oznacza człowieka odrodzonego, Nowego Człowieka, twórcę nowego raju ziemskiego, którego zarys ukazują ostatnie strofy narracji Ks. Piotra. Imię to otrzymuje naród polski, lud, ludzkość, albowiem ich los jest przedmiotem dążeń indywidualnego bohatera dramatu (...) Będzie to więc imię także każdego, kto sam odrodzi się, ażeby odrodzić świat. Będzie to imię człowieka - ludzkości stwarzającej siebie na nowo.

Nie można wahać się z dopowiedzeniem idei zawartej w tekście Mickiewicza. Ta ludzkość-kolos czytająca z księgi natury otwartej w planetarnym niebie i głosząca wolność jako najwyższe prawo kosmiczne, prawo nieba i ziemi, to Saint - Martinowski «człowiek wcielony w wszechświat», to człowiek-Bóg, którego chwałę

głosi francuski mistyk hymnem kończącym poetyzowany traktat *Le nouvel homme*. Zauważyli to już i Czesław Latawiec i Stanisław Kolbuszewski”[4].

W okresie towiańszczyzny zaś wiara w ostateczne spełnienie - zgodnie z nauką Mistrza - przybierze u Mickiewicza kształty palingenetyczne. Adam Sikora pisze o tym:

„Teoria polingenezy - w planie metafizycznym - stanowi ogniwo pośredniczące pomiędzy wizją «*krainy ducha*» i świata cielesnego, łącząc owe dwa różne bieguny przeżywanej rzeczywistości. «*Duch* - twierdził Mickiewicz - *został stworzony na to, by postępować naprzód, by iść ku Bogu*.» Jednakże droga ta nie może dokonać się poza światem. Dopiero ucieleśnienie ducha otwiera przed nim możliwość postępu. Złączony z ciałem, przezwyciężając «*w kręgu ziemskim*» przeciwności, wyrabia się i doskonali. W ten sposób powołuje do życia historię i w niej się stopniowo objawia. Doskonaląc siebie i postępując ku Bogu przemienia zarazem świat i podnosi go do wysokości Stwórcy. (...) Duch, tęskniąc do utraconej ojczyzny, własnym trudem wyrabia się stopniowo w historii świata i usiłuje na powrót przemienić «*ciało*» w «*słowo*», uświęcić świat i zjednoczyć go z jego boskim praźródłem (...) teraz dopiero, za sprawą Towiańskiego otworzyła się przed nim (ciałem) szansa totalnej paruzji. Na tym właśnie «*przeduchowieniu ciała*» będzie polegać realizacja «*królestwa bożego na ziemi*».

Ideę rehabilitacji i uświęcenia ciała najpełniej w owej epoce wyrażała doktryna saintsimonistyczna. (...) Teoria palingenezy w planie metafizycznym zespalała dwie sfery rzeczywistości. Natomiast w planie historiozoficznym kojarzyła indywiduum z historią i wspólnotą ludzką (...) Idea reinkarnacji, tak jak ją ujmowali towiańczycy, kryła w sobie możliwość różnych artykulacji (...) Ziemia okazywała się teatrum ekspiacji i «fabryką», gdzie duch bywa poddawany uszlachetniającej obróbce. Istniejące zło jest narzędziem w ręku opatrzności, przy pomocy którego niewoli ona ludzi, iżby wstąpili na właściwą drogę. Zło nie powinno zatem wywoływać buntu i protestu, przeciwnie, należy uznać jego rację i prawomocność oraz pogodzić się z nim. Nie należy też występować przeciwko zastanemu światu, lecz doskonalić się w nadziei, ze kiedyś zostanie dokonana ekspiacja, a doskonałość osiągnięta, wola Boża sama unicestwi «narzędzia wiodące po drodze do pokuty», powołując do życia nowy świat. Taki był jeden wątek. Drugi natomiast podnosił kwestię człowieka odpowiedzialnego za historię i afirmował postawę zbuntowaną. (...) W poglądach

Towiańskiego pojawiły się oba te wątki, choć z biegiem czasu opowiedział się niemal jednoznacznie za wątkiem pierwszym. Mickiewicz natomiast zaakceptował interpretację drugą”[5].

Zebrane powyżej wątki i idee w ujęciu wybitnych mickiewiczologów zdają się potwierdzać moją tezę, że całościowy wgląd w profetyczną wiarę poety co do „rzeczy ostatecznych” pozwala na wpisanie okropności ze sceny IX w optymistyczny kontekst apokatastazy. Dzięki temu sytuację niedoinicjowania Widm, która sprawia wrażenie kary wiecznej, można przeinterpretować na sytuację tymczasową, którą zakończy się z chwilą nastania *„ostatecznych spełnień”*. Uprawomocnia to nadanie obrazom męki Widm sensu oczyszczenia (w tym kierunku interpretowaliśmy symbol ognia-żaru oraz motyw *„szarpania ciała na sztuki”)*. Stan braku wspólnoty Widm ze społecznością żywych, która mogłaby skrócić im pośmiertne cierpienia, należałoby potraktować jako przejściowy do czasu, aż na miejscu jeszcze niedoskonałej pojawi się wspólnota doskonalsza „nowy kościół”.

Sprawa ta przywodzi na myśl zagadnienie poruszone przez rozmówców w książce *Potęga mitu*. Pewne biblijne fragmenty *z Księgi powtórzonego prawa* zdaniem Josepha Campbella mówią nam o tym, jak:

„Hebrajczycy byli absolutnie bezlitośni wobec swoich sąsiadów. Ale ten właśnie ustęp jest kwintesencją czegoś, co należy do samej istoty większości mitologii zorientowanych socjologicznie. Chodzi o to, że miłość i współczucie zarezerwowane są w nich dla «grupy wewnętrznej», natomiast agresja i przemoc projektowane są na zewnątrz, na innych. «Grupę zewnętrzną» należy traktować tak, jak to napisano w *Księdze Powtórzonego Prawa*”[6].

Wspomniana wcześniej postawa Guślarza w scenie IX - charakteryzująca jakby w skrócie całą wspólnotę - przypomina postępowanie według reguł podziału na „grupę wewnętrzną i zewnętrzną”. Widać to dobitnie także we momencie, gdy mimo zaklęć Guślarza nie pojawia się oczekiwany przez Kobietę duch (Gustawa-Kon-rada). Starzec wyciąga następujący wniosek:

O kobieto! twój kochanek
A l b o z m i e n i ł o j c ó w w i a r ę
Albo zmienił imię stare.

(sc. IX, w. 164) (podkr. W. G)

Pomoc w ramach obrzędu Dziadów jest więc możliwa i, jak wskazaliśmy,

oferowana przedstawicielom „wewnętrznej grupy” tym, którzy mieszczą się w kategorii wyznawców *„ojców wiary”*. Nie obejmuje zatem tych, co znajdowali się lub w wyniku odstępstwa lub zdrady znaleźli się „na zewnątrz”. I choć postawa taka, a co za tym idzie los dusz niedoinicjonowanych, możliwe są jeszcze w czasie trwania akcji dramatu, to, jeśli wziąć pod uwagę czas przyszły z Widzenia Ks. Piotra, czas *„odnowy powszechnej”*[7], trudno się zgodzić, by stan ów mógł się utrzymać. Godziłoby to w istotny sens Mickiewiczowskiej wizji przyszłości, która jest zapowiedzią odrodzenia o cechach **apokatastazy**.

2.

Zastanowienie się nad znaczeniem tego terminu pomoże nam wyświetlić sobie perspektywę rozwiązania losu dusz *„w mocy złego ducha”*, co - skądinąd - *„piekielne cierpią zarzewie”*. Będzie to próba wyobrażenia sobie niezrealizowanego przez Mickiewicza w formie dramatycznej dalszego ciągu zdarzeń. W ten sposób interpretacyjnie poddana zostanie dalszemu tokowi inicjacji nieprzeobrażona w akcie I *Dziadów* drezdeńskich „reszta”, która przecież nie może ostać się bez perspektywy przemiany, jeśli do końca Mickiewicz ma być uznany za „poetę przeobrażeń”.

Wacław Hryniewicz w swym kompetentnym studium pisze:

„Apokatastazą nazywano już we wczesnym chrześcijaństwie przeświadczenie o możliwości ostatecznego przywrócenia wszystkich stworzeń do stanu przyjaźni i zjednoczenia z Bogiem. Etymologicznie rzeczownik «*apokatástasis*» pochodzi od czasownika «*apokathistemi*»: przywrócić, naprawić, uzdrowić, odnowić.

Nadzieja na powszechne zbawienie nigdy nie wygasła w chrześcijaństwie. Opowiadali się za nią w różnej formie pisarze i Ojcowie Kościoła, a w późniejszych wiekach mistycy i wybitni teologowie różnych wyznań chrześcijańskich (...) Nurt soteriologiczno-eschatologicznego uniwersalizmu zarysowuje się w myśli patrystycznej wraz z działalnością pisarską Klemensa z Aleksandrii (150 - 215). Głosił on, że wszystkie kary w życiu pozagrobowym mają charakter duchowy, oczyszczający i leczniczy. Proces oczyszczania obejmuje wszystkich ludzi. Nie ogranicza się jedynie do pewnych win (...)

Właściwym inicjatorem idei, która powracać będzie stale w dziejach chrześcijaństwa, jest Orygenes (...) Istotne znaczenie przypisuje on Pawłowej myśli o Bogu, który będzie «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15, 28). (...) Jego podstawowa

intuicja ujawnia się w przekonaniu, że dobro i byt utożsamiają się ze sobą. W konsekwencji tylko dobro ma rzeczywiste istnienie, nie przysługujące złu. Jak nie istnieje wieczna śmierć tak również nie może istnieć wieczne zło. Potępienie nie może być zatem wieczne. Kara ma jedynie cel pedagogiczny i leczniczy. W przyszłych wiekach (eony), wszyscy mogą powrócić do jedności z Bogiem. Orygenes nie daje jednak jasnej odpowiedzi, czy dotyczy to również wszystkich upadłych duchów. (...) Jeżeli nawet Kościół potępił orygenizm jako doktrynę, to jednak w swej duchowości, zwłaszcza na Wschodzie, zachował myśl o zbawieniu powszechnym jako przedmiot nadziei, modlitwy i wstawiennictwa.

Zwolennikami apokatastazy byli przeważnie Ojcowie i pisarze Kościoła wschodniego, m. in. Dydym Aleksandryjski, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii i Grzegorz z Nazjanzu. Szczególne miejsce w tym względzie zajmuje nauka św. Grzegorza z Nyssy o powszechnym zbawieniu ludzi i szatanów, nigdy przez Kościół nie potępiona. Wszelka kara ma jedynie charakter leczniczy. «Jak leczeni cięciem i wypaleniem gniewają się na lekarzy, ale po wyzdrowieniu i ustaniu bólu żywią dla nich wdzięczność, tak gdy po długim czasie zrośnięte z naturą zło zostanie usunięte i tkwiący w nim wrócą do pierwotnego stanu, całe stworzenie uczyni jednogłośne dzięki: zarówno ci, co przy oczyszczeniu odpokutowali karę, jak i ci, co nie potrzebowali oczyszczenia. (...) Bo oczyszczenie z choroby jest leczeniem niemocy, choćby się łączyło z wielkimi cierpieniami». Grzegorz przewiduje możliwość oczyszczenia nawet po zmartwychwstaniu powszechnym dla tych, którzy by go jeszcze potrzebowali. «Kiedyś, po długich wiekach wszelkie zło zostanie zmazane, żadne stworzeni nie znajdzie się poza królestwem dobra, lecz panowanie Chrystusa zostanie przyjęte również przez demony».

Nadzieja powszechnego zbawienia jest jednym z najbardziej uporczywie powracających wątków w chrześcijaństwie wschodnim. Odnosi się to szczególnie do wybitnych postaci, odznaczających się głęboką świadomością solidarności i wspólnoty wszystkich ludzi. Obca jest im często indywidualistyczna koncepcja zbawienia. «Nie można zbawiać się w pojedynkę i w odosobnieniu. Zbawienie może być tylko wspólnym (*sobornyi*), powszechnym wyzwoleniem od męki» (...) Ślady staro-chrześcijańskiego przekonania o potrzebie modlitwy za wszystkich zmarłych, aby mogli szczęśliwie dokonać swego «przejścia» przez oczyszczenie, pozostały do dzisiaj w liturgii wschodniej. (...)

Zdaniem teologa prawosławnego Bułgakowa nawet w piekle człowiek nie traci obrazu Bożego w sobie; tutaj dopiero odkrywa go w męce i wzrastającym samopoznaniu. Nie zbawia się jednak własną mocą, lecz dzięki współdziałaniu z Bogiem (...). We współdziałaniu tym wspomaga go wstawiennictwo Matki Bożej oraz modlitwa Kościoła. Istnienie piekła dotyka całej ludzkości i całego Kościoła jak choroba. Zbawieni nie mogą zapomnieć o tych, co cierpią w sobie piekło; wspierają ich swoją modlitwą, czując się współodpowiedzialni jedni za drugich. Zbawienie jest dziełem miłości, modlitwy i wysiłków całej ludzkości. Bułgakow podkreśla (podobnie jak Orygenes), iż pełne szczęście wieczne zbawionych nastąpi dopiero wówczas, gdy nie będzie już żadnej istoty cierpiącej w sobie męki piekielne.

W procesie zbawienia nie chodzi jednak o sam akt przebaczenia win ze strony Boga pojęty na sposób amnestii. Człowiek musi przeżyć zło i grzech do końca, przecierpieć je w sobie samym (...) Takie cierpienie posiada charakter twórczy, oczyszczający i zbawczy. Doprowadza do skruchy i wewnętrznej przemiany, która możliwa jest w życiu przyszłym. Nawiązując do nie otępionych nigdy przez Kościół poglądów św. Grzegorza z Nyssy,

S. Bułgakow rozciągnął swoją wizję zbawienia na wszystkie istoty stwo-rzone, nie wyłączając szatana”[8] (podkr. W.G.).

Ważne dla naszych dociekań są również następujące stwierdzenia z książki Wacława Hryniewicza:

„Wieczna kara nigdy nie osiągnęłaby swego celu i rozminęłaby się z sensem swego istnienia, którym jest doprowadzenie do nawrócenia (...) Miłość jako dar ma w sobie niezrównaną moc przekonującą i przeobrażającą. Pawłowy hymn o miłości sławi nade wszystko miłość samego Boga: «Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest (...), nie pamięta złego; (...) Miłość nigdy nie ustaje» (1 Kor 13, 4. 5. 8). Kara może być tylko drogą do nawrócenia. Prawda o karze i piekle jest podporządkowana nadziei na powszechne zbawienie. Miłość jest większa niż sprawiedliwość i odpłata (...).

Nie ma człowieka, który byłby czystym ucieleśnieniem zła i który nie uczyniłby w swoim życiu niczego dobrego. Nie ma również takich, którzy byliby ucieleśnieniem samego dobra, bez domieszki zła i niedoskonałości. Wszyscy jesteśmy grzesznymi ludźmi, potrzebującymi w mniejszym lub większym stopniu Bożego zmiłowania i przebaczenia (...)

Podział na zbawionych i potępionych nie przebiega zatem między dwiema

różnymi kategoriami ludzi, lecz wewnątrz każdej osoby ludzkiej. Chrystus jako Sędzia i Obrońca człowieka oddziela grzech od grzeszącego. Tego rodzaju interpretacja jest przyjmowana wśród teologów różnych wyznań chrześcijańskich, nie tylko prawosławnych (P. Floreński, S. Bułgakow, P. Evdokimov, J. Klinger), ale również protestanckich (P. Tilich), anglikańskich (J. H. Leckie) i katolickich (E. Deak, H. U. von Balthasar).

Złe czyny i ich negatywne skutki rozpatrywane same w sobie są bezsprzecznie nie do pogodzenia z obecnością Boga i Jego świata. Jako takie pozostają na zawsze «przeklęte» i «potępione» (...) Nie można odrzucić możliwości, że Bóg potępia zło i złe czyny, ale okazuje zmiłowanie grzesznemu sprawcy czynu, przemienia go swą łaską od wewnątrz i zbawia (...) Grzech musi zatracić się w ciemności i w ogniu. Jest jedynie odpadkiem dziejów człowieka z Bogiem"[9] (podkr. W.G.).

W tym kontekście zgodnym, jak mi się wydaje, z apokatastatyczną Mickiewiczowską nadzieją na Nową Erę, męki Widm, trawiący je żar, ogień i rozpad są niczym innym, jak oczyszczaniem ze zła, grzechu oraz zniewalających ducha ziemskich struktur-systemów (w tym wypadku uwikłań, oków despotyzmu), które musza zostać usunięte, by mogło nastąpić odrodzenie, przejście ku zbawieniu. Autor *Dziadów* w osobie Konrada ukazuje już także pozytywne skutki przemiany, która w jego wypadku dokonała się dzięki inicjacji za życia ziemskiego. Nie oznacza ona jednak amnezji. Anamneza - pamięć win wydaje się być potrzebna, pożyteczna w dalszym procesie duchowej odnowy. To chyba wyrażać ma symbolika czarnej plamy na czole bohatera w finale sceny ostatniej oraz *„słów wykutych"*, o których mowa w scenie III (w. 181-187).

KOBIETA

Jedną r a n ę m i a ł n a c z o l e,
Jedną tylko i niewielką,
Zda się być czarną kropelką.

GUŚLARZ

Ta największe sprawia bóle;
Jam widział, jam ją zbadał;
Tę ranę sam sobie zadał,
Śmierć z niej uleczyć nie może.

KOBIETA

A c h, u l e c z g o, w i e l k i B o ż e!

(sc. IX, w. 188 - 196) (podkr. W.G.)

Mamy tu splecione rozmaite motywy: twórcze znaczenie świadomości win własnych, rola nadziei i wstawiennictwa modlitewnego bliźnich (prośba Kobiety skierowana do Boga) oraz Bóg jako ostateczny lekarz duszy, w którego mocy jest jej zupełne uzdrowienie i oczyszczenie (wbrew pesymistycznej zapowiedzi Guślarza). Jako komentarz niech w tym miejscu posłużą nam dalsze myśli z rozprawy Wacława Hryniewicza:

„Co oznacza, że zbawienie i potępienie mogą współistnieć w jednej i tej samej osobie? Przede wszystkim to, że szczęściu płynącemu z poznania Boga, miłości i zjednoczenia z Nim może towarzyszyć sprawiająca ból świadomość wszystkich upadków i win popełnionych za życia. Wieczny stan zbawienia i szczęścia nie wyklucza pamięci o godnych potępienia złych czynach. Pamięć ta może jeszcze bardziej pomnażać wdzięczność wobec Boga i Chrystusa za dar zbawienia oraz wzmacniać poczucie solidarności i wzajemnej przynależności. Dotyczy to również świadomości win własnych, jak i innych ludzi, z którymi nasze losy były w taki czy inny sposób związane. Zbawieni mogą zachować w sobie coś z męki potępienia (cierpienia nie należy utożsamiać ze złem), od którego wyzwoliła ich miłość Boga, przyjęta twórczym wysiłkiem ducha ludzkiego. Pamięć win i upadków łączy się z równoczesną świadomością Bożego miłosierdzia. Przebaczenie grzechów nie niszczy pamięci o nich. (...) Życie wieczne jest nieograniczonym rozwojem i twórczością, wzrastaniem «z jasności w jasność» (zob. 2 Kor 3, 18), a nie biernością, bezruchem i niezmiennością”[10].

Zbliżamy się do końca rozważań, które pozwoliły nam w nowym świetle spojrzeć na zdawałoby się zamkniętą sprawę kary wiecznej dla Widm ze sceny IX obciążonych „judaszową” winą w stosunku do cierpiącego niczym Chrystus polskiego narodu. Pamiętamy, że w *Boskiej Komedii* Dante umieszcza Judasza, jako jednego z trzech największych obok Brutusa i Kasjusza zdrajców dobroczyńców ludzkości, w ostatnim kręgu piekła, w paszczy samego Lucyfera (Disa). Tam:

Z ust każdych sterczał grzesznik i jak pęki
Trawy w miętlicy na miazgę był tarty:

Te jednocześnie trzej cierpieli męki.
Skazaniec przedni, nie dość że w zażartej
Tkwił paszczy, szarpan Disowymi szpony,
Raz po raz łypał ze skóry obdarty.
Rzecze Mistrz: „Zbrodzień najsrożej męczony,
Dowiedz się, Judasz jest Iskariota;”

(Dante, *Piekło*. Pieśń 34 w. 55 - 62)[11]

Jak wiemy Dantejskie piekło to miejsce wieczystej kary, w którym „Potępieni nie wyrzekają się w skrusze własnej przeszłości, ale trwają w wyrażającej ich postawie”[12]. Biorąc pod uwagę ideologię całości dzieła nie możemy traktować tego rejonu zaświatów *Boskiej Komedii* jako miejsca oczyszczenia i przemiany. Widzimy wieczne piekło, w którym ani ogień *„ani szarpanie ciała na sztuki”* (kara Judasza) nie symbolizują tych znaczeń, które zapowiadałyby duchową inicjację-odro-dzenie. Bowiem świat ocen etycznych wielkiego florentczyka (choć istnieją pewne przesłanki, by nazwać jego dzieło „dramatem wyzwolenia”) jest nazbyt uwikłany w pojęcia „odpłaty” i wyznaniowego egocentryzmu:

„Dante pisał w *O Monarchii*: «Człowiek, który nigdy o Chrystusie nie słyszał, a przeto wiary w Niego mieć nie mógł, zbawiony być nie może. Nie gra przy tym roli - dodaje - czy wielkich swych cnót umysłowych a moralnych był dowiódł, czy nie. Rozum ludzki nie może pojąć bez pomocy, że to jest sprawiedliwe»”[13].

„Nic dziwnego - przypomina w tej kwestii Wacław Hryniewicz - że Ch. Péguy zarzucał Dantemu, iż w swoich wizjach piekła zachował postawę turysty. Rosyjski myśliciel religijny N. Fiodorow uważał Dantego wręcz za «geniusza mściwości». Również N. Bierdiajew dostrzegał w jego koncepcji piekła wyraźne ślady ludzkiego instynktu mściwości, przeniesionego z doczesności w wieczność. Dotyczy to również pewnych elementów w dziełach artystów, zwłaszcza średniowiecznych, a także teologów, nie wyłączając najbardziej znamienitych. (...) Nienawistna postawa wobec potępionych i radość z ich cierpienia są nie do pogodzenia z przykazaniem miłości, zwłaszcza w stosunku do nieprzyjaciół (Mt 5, 44) (...) Świadomość chrześcijańska nie została jeszcze do głębi przeobrażona prawdziwym duchem Ewangelii (...).

Zbawienie powszechne jest nadzieją i modlitwą ludzi świętych, wyzwolonych ze złych i nienawistnych instynktów. Doświadczenie świętych wyprzedza teologiczną spekulację, która w obliczu przeciwnych sobie wypowiedzi Pisma okazuje się wielce

bezradna. Zdarza się, że Bóg przeprowadza świętych przez wewnętrzną ciemność, tak iż czują zespolenie swego losu z losem wszystkich grzesznych ludzi. (...)

Po epoce patrystycznej na zachodzie nie często pojawiali się ludzie o podobnych doświadczeniach i niezwykłej nadziei. Byli to przeważnie wielcy mistycy. Większość z nich stanowią święte kobiety, kobiety o głębokiej wrażliwości oraz głębokim życiu wewnętrznym (m. in Hildegarda, Mechtylda z Magdeburga, Katarzyna ze Sieny, Małgorzata z Alcoque, Teresa z Avila, Teresa z Lisieux, Maria des Vallées). Spotkać można w ich pismach przejmujące świadectwa zmagania z Bogiem i gotowości wydania siebie na katusze piekła, żeby tylko móc uratować przez to tych, którzy idą na zagładę. (...) Święci znają najlepiej doświadczenie egzystencji infernalnej. Jest to tajemnica ich osobistego uczestnictwa w solidarności Chrystusa ze wszystkimi grzesznymi ludźmi (...) solidarność sięga aż do dna otchłani. Mówi o tym artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Zbawienie dokonuje się w samej głębi egzystencji infernalnej. «Więzienie» (1 Pt 3, 19)
i ciemności stają się drogą ku wyzwoleniu i światłości. Tam, gdzie zawodna okazuje się nośność ludzkich pojęć i słów, trzeba uciekać się do języka symboli i obrazów. (...) Duchowe doświadczenie świętych przeniknięte jest cierpieniem i nadzieją. Wraz z Chrystusem zstępują do piekieł, czują swoją solidarność ze wszystkimi grzesznikami. Ich duchowa obecność rozjaśnia mroki piekła. Otrzymują w ten sposób łaskę uczestnictwa w zbawczym trudzie Chrystusa. Święci widzą i przebywają w piekle, ale nie ma ono żadnej władzy nad nimi, a sposób ich przebywania różni się od przebywania tych, którzy stanowią piekło. Nakaz Pana skierowany do Starca (św. Sylwana): «Przebywaj duchem w piekle i nie rozpaczaj» objawia jedyną w swoim rodzaju drogę do całkowitego oczyszczenia i miłości Boga (...)

Wraz z Chrystusem zstępują oni w poczuciu solidarności ze wszystkimi grzesznikami do samych głębi istnienia inferalnego. Ich współczucie i wstawiennictwo trwać będą aż do końca świata. Nie ma w nich ani śladu obojętności wobec ostatecznego losu wszystkich stworzeń (...) motyw został sformułowany już przez św. Pawła: «wolałbym bowiem sam być przeklętym przez Chrystusa dla braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami» (Rz 9,3). Jest to gotowość wydania samego siebie na potępienie, byleby w ten sposób przyczynić się do zbawienia innych (...).

Wielka i natchniona sztuka religijna (a do takiej zaliczam *Dziady* - przyp.

W.G.) jest często odważniejsza od systematycznej refleksji teologicznej. Nierzadko wyprzedza ją śmiałością i głębią swoich intuicji. W cerkwi św. Jerzego w pobliżu Nowogrodu zachował się zdumiewający fresk z XII w. Przedstawia on św. Jerzego jako pogromcę smoka. Kompozycja całości zdumiewa niespotykaną śmiałością wizji. Święty jeździec na koniu jest całkowicie bezbronny. Smok nie został zabity. Na fresku widnieje postać kobiety w królewskich szatach. To symbol Bogarodzicy i Kościoła. Kobieta trzyma smoka na wstążce jak oswojone zwierzę, idące posłusznie za swoją panią. W sumie jest to symboliczna wizja o niezwykłej głębi: wizja złego ducha, który nie został unicestwiony, lecz nawrócony. To tylko złość została zniszczona, a winowajca jest ocalony dzięki wstawiennictwu i duchowemu zmaganiu modlącego się Kościoła. «Wstążka» modlitwy jest silniejsza niż zbroja. Jest to nade wszystko modlitwa i ofiara świętych, którzy nie myśleli jedynie o sobie, lecz o zbawieniu wszystkich" (podkr. W.G.)[14].

Cały ten dość długi wywód, który przybliżył nam perspektywy wiary w apokatastazę, nadziei powszechnego zbawczego odrodzenia, uzmysławia nam obecność tychże idei i wątków tak w szeroko pojętym Mickiewiczowskim światopoglądzie jak i - co jest podstawowe dla niniejszej pracy - w III części *Dziadów*. Zostało już powiedziane, że scena IX dostarcza nam postaci Widm, których stan w odpowiednim kontekście można potraktować jako przejściowy. Symbolika żaru (ognia) oraz *„szarpania ciała na sztuki"* nabiera znaczenia inicjacyjnego oczyszczenia. Misterium przejścia-odrodzenia nie zostaje jednak tymczasowo sfinalizowane z braku odpowiednio zaangażowanej wspólnoty. Ta, z którą spotykają się Widma, tkwi wciąż w „ludowych wyobrażeniach o ostatecznej odpłacie"[15] i jest otwarta jedynie na „grupę wewętrzną". Przepowiedziany przez wieszcza przyszły *„kościół"* (Widzenie ks. Piotra) to - moim zdaniem - szansa na zbawcze odrodzenie cierpiących Widm.

Choć III część *Dziadów* nie kreuje obrazu przedstawiającego, jak wspólnota zaangażowana może być skutecznie we wstawiennictwo względem dusz obarczonych najcięższą winą i karą, dusz byłych wrogów, to być może, gdyby powstały kolejne zapowiadane przez poetę akty dramatu, sceny takie znalazłyby w nich swe miejsce.

Mamy jednak w *Dziadach* drezdeńskich znaki, które prefigurują ową możliwość. Tymi, moim zdaniem, prefiguracjami są fragmenty sceny III. Skuteczność, jaką

wykazują *„dobrzy ludzie i anioły”* wraz z Ks. Piotrem ratujący duszę Konrada z otchłani może zapowiadać, prefigurować takąż skuteczność w szerszym planie na zasadzie symbolicznej *pars pro toto*. Jest tak, jeśli upadek, przemianę i odrodzenie Konrada uznać za figurę paralelną względem podobnego schematu zachodzącego w Widzeniu Ks. Piotra, ale obejmującego wielkie wspólnoty ludzkie - narody. Gdyby profecja została zamieniona w *exempla* scen dramatycznych, nie obeszłoby się chyba bez obrazów trudu wstawiennictwa i obrony zbiorowości osaczonej przez złe moce, oddanej na pastwę metafizycznych piekieł, przez bardziej uświęconą zbiorowość. Skoro *Dziady* są dramatem, w którym akcja w planie rzeczywistym jest odbiciem zmagań zachodzących w planie metafizycznym, to logicznie: zwycięstwo wolności na ziemi (zapowiadane w Widzeniu Ks. Piotra) musiałoby następować wraz ze scenami zwycięstwa wolności w planie metafizycznym. Zatem uwolnienie dusz z piekieł wydaje się być scenariuszem niezbędnym. Poszerzenie skali, jakie następuje między scenami III a V (Konrad: naród) musiałoby równać się jej poszerzeniu w sprawie *„dźwigania”* z otchłani przez *„dobrych ludzi i aniołów”*.

Zgodnie z tym, o czym pouczyła nas lektura książki Wacława Hryniewicza, w awangardzie walki o odzyskanie wolności (zbawienia) dla dusz skazanych na piekło stoją ludzie święci przyjmujący na siebie dobrowolnie ofiarę „egzystencji inferalnej”. Ów wątek jest dobrze udokumentowany w omawianym przez nas dramacie, co silnie przemawia za naszą tezą o interpretacji dzieła w perspektywie wiary w apokatastazę. Myślę, że ks. Piotr w scenie III dołącza do grona mistyków, którzy „gotowi są wydać siebie na katusze piekła, żeby móc uratować przez to tych, którzy idą na zagładę”:

KS. PIOTR

(pada krzyżem)

Panie, otom ja sługa dawny, grzesznik stary,
Sługa już spracowany i niezgodny na nic.
Ten młody, zrób go za mnie sługą Twojej wiary,
A ja za jego winy przyjmę
wszystkie kary
On poprawi się jeszcze, on wsławi Twe Imię.
Módlmy się, Pan nasz dobry! Pan ofiarę przyjmie.

(sc. III, w. 195 - 201) (podkr. W.G.)

Gotowość Ks. Piotra do wzięcia na siebie ofiarnego cierpienia za *„grzesznika”*

Konrada, to realizacja - opartego na „poczuciu solidarności i współczuciu - wstawiennictwa, aby wszyscy byli zbawieni", które wyrasta z „uczestnictwa chrześcijanina w paschalnej tejemnicy Chrystusa"[16]. Tę odmienną od guślarskiej postawę przyjmuje w dramacie mistyk chrześcijański Ks. Piotr. Jest to zarazem antycypacja, prefiguracja, projekt takiej wspólnoty ludzkiej, narodowej i ponadnarodowej takiego przyszłego *„kościoła"*, w którym „Piekło staje się wspólnym bólem wszystkich" zaś „Zbawienie może być tylko wspólnym, powszechnym wyzwoleniem od męki".

W doświadczeniu mistyków ofiarowanie takie nie oznacza potępienia ofiarnika, a staje się próbą „inicjacyjną" we wzrastaniu ku świętości (pisaliśmy o tym w rozdziale VI); dlatego św. Sylwan mógł usłyszeć nakaz Pana: „Przebywaj duchem w piekle i nie rozpaczaj". Ks. Piotr czuje się *„grzesznikiem starym", „sługą niezgodnym"* (*niezgodnym* - staropol. niegodnym). Przyjęcie na siebie ofiary posłuży przecież mu już niebawem do duchowego wzrostu: w scenie V uzyskuje objawienie wyroków Opatrzności, a duch jego odrodzony uzyskuje symbolicznie i mistyczne status *dzieciny"* uniesionej w *„niebo trzecie"*. I jeśli dopatrzymy się tu znów prefiguracji części w stosunku do całości,to paralelnie naród polski w swej dawnej postraci jest „grzeszny" szeregiem win, za które ponosi pokutę utraty niepodległości (jako męki, śmierci i zstąpienia do otchłani); pokuta ta jest jednak zespolona z ofiarą za inne narody. Bowiem grzeszność starej Polski nie wyłącza jej wyższości duchowej jako depozytariuszki idei wolności. Przez ofiarne męczeństwo Polska udoskonali siebie i wyprowadzi z niewoli inne nacje:

„A trzeciego dnia dusza wróci do ciała i Naród zmartwychwstanie i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli" -

- czytamy w *Księgach*[17]. Wyraźnie widać, że motyw uwolnienia polity-czno-społecznego wyobrażony jest w *Księgach* przez symbolikę wyprowadzenia z niewoli śmierci, co ma swe odniesienia do uwolnienia z piekieł dusz patriarchów przez Chrystusa. Relacja Ks. Piotr - Konrad, z całym nagromadzeniem motywów takich jak pokuta, ofiara zastępcza, męka, śmierć, odrodzenie, wstawiennictwo, uwolnienie, jest prefigurującą dla relacji Polska-*„wszystkie ludy"*. Nie chodzi tu tylko o paralelizm, podobieństwo, ale o wiarę romantyków w zasadę symboliczności części w stosunku do całości - według prawa powszechnej analogii. Poucza o tym Mickiewicz:

„Otóż i świat jest jak Ojczyzna, a Narody jak ludzie. Świat pokłada nadzieję

na Narodach wierzących, pełnych Miłości i Nadziei"[18].

Ofiara zastępcza - jakże skuteczna w wierze chrześcijańskiej - jest ważnym tematem III cz. *Dziadów*. Podjęta przez Ks. Piotra dla uratowania grzesznego Konrada ma swój odpowiednik w rozleglejszym planie, w ofierze ponoszonej przez naród polski, a zwłaszcza jego męczennników, dla wyzwolenia *„wszystkich ludów"*. Ma ona zadziałać zarówno w wymiarze *„Narodów"*, ludzkości[19], jak i w personalnym jako warunek wyzwolenia wszystkich osób z oków zła, piekła, szatana tak w aspekcie ziemskim, polityczno-społecznym jak metafizycznym. Skutek ofiary - powszechne odrodzenie nie ominie nawet dusz tego pokroju, co Widma zdrajców narodowych, które w czasie akcji dramatycznej w męce oczekują pośród piekieł na swe wyzwolenie. Skoro z nastaniem Wolności na ziemi opustoszeją więzienia, lochy i miejsca katorg, to i w świecie duchowym Wolność oznaczać powinna porzucenie izolacji piekieł i otchłani. „Renowacja świata" Nowa Era na ziemi to zarazem rękojmia metafizycznego zbawienie dla wszystkich - w sumie: apokatastaza. Jej wątki można prześledzić w całościowym dziele Mickiewicza - jej profetyczne objawienia i prefiguracje staraliśmy się odkrywać na stronicach III części *Dziadów*.

Przypisy

[1] A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (w:) *Dzieła poetyckie*, t. II. Warszawa 1982, s. 219.

[2] Z. Stefanowska, *Historia i profecja*. Warszawa 1962, s. 60.

[3] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa 1980, s. 316.

[4] Tamże, s. 315-316.

[5] A. Sikora, *Posłannicy słowa*. Warszawa 1967, s. 307-313.

[6] J. Campbell, *Potęga mitu*. Kraków 1994, s. 269.

[7] „Mickiewicz mówił: «*...mesjanizm bowiem znaczy odnowa powszechna*»". Cyt. za: M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w College de France*. Warszawa 1976, s. 67.

[8] W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa 1989, s. 38-45.

[9] Tamże, s. 104-109.

[10] Tamże, s. 110-111.

[11] D. Alighieri, *Boska Komedia*. Przełożył E. Porębowicz. Warszawa 1990, s. 172.

[12] M. Brahmer, *Wstęp* (w:) tamże, s. 10.

[13] O. Lagercrantz, *Od piekieł do raju. Dante i „Boska Komedia”*. Warszawa 1970, s. 207.

[14] W. Hryniewicz, j.w., s. 120-131, 166-169.

[15] Tamże, s. 105.

[16] Tamże, s. 130-131.

[17] A. Mickiewicz, *Księgi* ... s. 221.

[18] Tamże, s. 230.

[19] Por. A. Sikora, *Posłannicy słowa*... s. 286-289.

UWAGI I WNIOSKI KOŃCOWE

W mojej pracy starałem się wskazać na te miejsca III części *Dziadów*, gdzie do głosu dochodzi religijna idea śmierci i odrodzenia. Nasza analiza objęła szereg scen dramatu, począwszy od pierwszej a skończywszy na ostatniej, nie pominęliśmy także *Ustępu*. Warto było się potrudzić, by odnaleźć różnie na sposób symboliczny wyrażoną ideę nie tylko tam, gdzie przejawia się ona szczególnie wyraźnie, a więc w *„bajce”* o ziarnie zboża czy Widzeniu Księdza Piotra, ale i we fragmentach dzieła, których pod tym kątem nie zwykło się postrzegać.

Trzeba było uzbroić się w narzędzia z zakresu fenomenologicznej metody badań „ekspresji religijnych takich jak symbole, mity i rytuały”, by, znalazłszy ich przejawy w badanym tekście, móc wyłuskać z jakże różnorodnych obrazów, wątków, motywów tę jedną interesująca nas „strukturę, ideę, archetyp”. Dążyłem do tego, by wybrane elementy analizowane i interpretowane były nie same w sobie, ale w łączności z innymi. Zachodzące pomiędzy nimi relacje i nici wiążące jeszcze wyraźniej uwypukliły tożsamość ideową i szczególną strukturę budowy dzieła. Przy

okazji pojawiły się kolejne argumenty, które zachęcają nas, by opowiedzieć się za jednością globalnego sensu spajającego dramat pod względem scenicznego czasu i przestrzeni jakże niejednorodny, amorficzny[1].

Symboliczne śmierci i odrodzenia bohatera w *Prologu*, scenie II i III oraz bardziej zawoalowane w Widzeniu Ewy, choć dotyczą jednostki, nie mogą być nie odniesione jako figury paralelne do przemiany zbiorowej. Ta zaś, wegetatywnie lub „chrystusowo" zobrazowana w scenach I i V, jakże koresponduje z nadzieją na powszechną odnowę odmalowaną w *Ustępie* na kształt zjawisk meteorologicznych i zjawisk natury związanych z następstwem pór roku. Wreszcie znajdują one swe dopełnienie w scenie VII w formie żywiołu wulkanicznego.

To jeszcze nie wszystko. Klucz inicjacyjny - tłumaczący nam fenomen przemiany bohaterów - otwiera także, wespół z symboliką wulkaniczną, drogę do osądu postępowania *„katów"* dzieci i młodzieży polskiej, zdrajców narodu i wszystkich nie-patriotów „skamieniałych" w obojętności dla sprawy narodowej. Ukazani są oni jako nie pozbawieni szansy na poprawę, przemianę, odrodzenie (inicjacyjne sny, znaki, ostrzeżenia, przepowiednie, opowieści o męczeństwie bohaterów). Jednak z powodu ich uwikłania w *„skorupę"* despotyzmu inicjacja za życia doczesnego nie może się dopełnić. Odłożona jest ona dopiero na okres pośmiertny i stanowi perspektywę odrodzenia się przez, między innymi, ogień piekielny (sc. IX).

Odsłoniliśmy także w naszych rozważaniach problem powodzenia lub niepowodzenia w dokonaniu się odrodzenia tak jednostki jak i zbiorowości. Warunkiem pozytywnie zakończonej przemiany-inicjacji jest przynależność do narodowej wspólnoty modlitwy i pamięci, która mocą *„spójni niewidomej"* transcenduje zarówno czas jak i przestrzeń, stanowiąc jedność dusz światowo-zaświatową. Wskazaliśmy także (odnosząc się intertekstualnie do *Ksiąg* oraz do wykładów *Literatury słowiańskiej* przede wszystkim) te miejsca dramatu, które zapowiadają nastanie uniwersalnej wspólnoty Nowej Ery jako totalnej przemiany, odrodzeńczej „apokatastazy".

W sumie okazało się, że znaki idei śmierci i odrodzenia obecne są w każdej scenie dzieła a także w Przedmowie i *Ustępie*. Idea modeluje w różnorodnych formach symbolicznych tak świat bohaterów, postaci realistycznych - ich myśli,

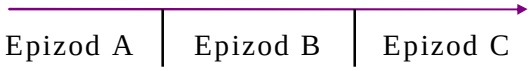
uczynki, losy, jak i świat zdarzeń historycznych oraz postaci fantastycznych (mesjanistyczno - cykliczny obraz dziejów, los dusz w zaświatach).

Przypomnę, że mamy do czynienia z ideą religijną, której pierwotnym „środowiskiem” są takie wytwory ludzkiej kultury symbolicznej jak mity i rytuały. Toteż jeśli występuje ona w dziele sztuki literackiej, jaką jest utwór dramatyczny, i to tak wszechstronnie, przemożnie akcentując swą obecność, jak to wykazaliśmy, staje się zrozumiałe, że upodobnia ów tekst do wypowiedzi religijnej: mitu czy rytuału. Chodzi mi o trzy sprawy: po pierwsze - idea a strukturalne uwarunkowania wewnątrztekstowe, po wtóre - idea a obraz świata, dziejów, historii, wreszcie po trzecie - idea a typ bohatera i odbiorcy (odbioru). Dokonując *summy* i wyciągając ostateczne wnioski z dokonanych badań przyjrzyjmy się sprawom tym w kolejności.

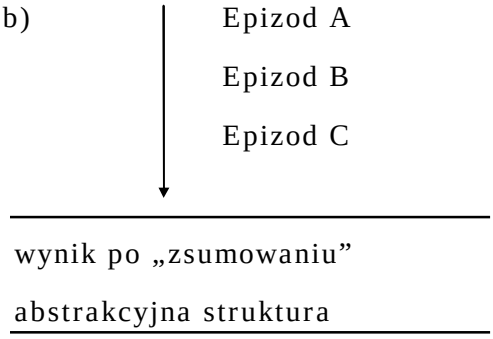
1.

Jeśli tak, jak antropolodzy strukturalni do mitu, my odniesiemy się do omawianego dramatu otrzymamy podobny wynik[2]. Traktując kolejne sceny (mimo, że nie stanowią logicznie, „klasycznie” rozwijającej się akcji) jako „łańcuch syntagmatyczny” o mniej lub bardziej silnych więzach metonimicznych, otrzymamy pewien ciąg „epizodów” (segmentacja tekstu zgodnie z podziałem autorskim na sceny). A teraz oryginalny „łańcuch syntagmatyczny”, tak jak na rysunku a)

rys. a)



rys. b)



przekształcamy w „asocjację paradygmatyczną”. rys. b) (metonimię przekształca się w metaforę). Oznacza to, iż możemy przyjąć, że każdy z „epizodów” stanowi częściową transformację każdego innego i, co ważne, każdy „epizod” jest „niedoskonałą manifestacją” porządku idealnego. Podkreślaliśmy kilkakrotnie, że ta lub inna z symbolik ma swoje „mocne strony” a zarazem ograniczenia w ewokowaniu treści związanych ze wspólną im ideą. Dlatego ich suma dopiero jest w stanie

najpełniej wyrażać sens idei globalnej zawartej w dziele.

Idąc dalej za wskazówkami strukturalistów z „sumy” wydarzeń paradygmatycznych wyprowadźmy wynik końcowy. Otrzymamy abstrakcyjną proporcję, gdzie: A = śmierć i odrodzenie = życie, zaś nie A (- A) = śmierć bez odrodzenia = śmierć. Z kolei drugi człon proporcji stanowi opozycja: B = afirmacja (oddziaływanie) więzi wspólnotowych, natomiast nie B (- B) - negacja (brak oddziaływania) więzi wspólno-towych. Podstawiając dane do wzoru:

$$\frac{A}{\text{nie } A} \quad — \quad \frac{B}{\text{nie } B}$$

otrzymamy następującą proporcję par terminów „mowy ideologicznej” wyabstrachowanych z dzieła:

$$\frac{\text{życie (śmierć i odrodzenie)}}{\text{śmierć}} \quad — \quad \frac{\text{afirmacja więzi wspólnotowych}}{\text{negacja więzi wspólnotowych}}$$

Z kolei można rozszerzać obraz waloryzacji i ocen ideowych, biorąc pod uwagę różne elementy świata przedstawionego w dramacie. I tak po stronie życia (śmierci i odrodzenia) ulokują się: symboliczna głębia (aspekt przestrzenny); przyszłość (aspekt czasowy); wspólnota chrześcijańska (aspekt formy społeczeństwa); ofiarność, solidarność (zasad stosunków międzyludzkich); wiara i pokora (postawa wewnętrzna); wolność (boska i kosmiczna oraz społeczna zasada naczelna); itd. Natomiast stronie śmierci przyporządkowują się w kolejności: symboliczna powierzchnia, „*skorupa*”; współczesność; społeczeństwo rządzone despotycznie oraz laickie; przemoc; egoizm; racjonalizm; bunt; zniewolenie; itd. Katalog semantycznych przeciwieństw można poszerzać dalej i - uzasadniając interpretacyjnie - budować kolejne abstrakcyjne proporcje zdolne obrazować strukturalne zależności w świecie pojęć i idei wielkiego dramatu. Moim zadaniem były badania nad ideą śmierci i odrodzenia, przy czym szczególnie ważny wydał mi się jej związek z Mickiewiczowskim rozumieniem wspólnoty ludzkiej (mitem wspólnoty).

Wyżej przedstawiona próba opisu zapożyczona jest, jak wspomniałem, ze strukturalnych badań nad mitem. Okazało się, że III część *Dziadów* ma pewne cechy, które w wysokim stopniu upodabniają ją do mitu. Poszczególne sceny obrazujące zarówno plan historyczny jak metafizyczny w swej diachronii posługują się mową

przesyconą symbolami. To pierwsza z cech. Po drugie, symbolika ta ewokuje w każdej ze scen tę samą naczelną ideę śmierci i odrodzenia, która, jeśli spojrzymy na tekst w synchronii jego scen, stanowi nadrzędny sens wszystkich scen i całego utworu. Poszczególne sceny na podobieństwo wersji i epizodów jednego mitu to metaforyczne ale i uzupełniające względem siebie wersje tego samego w istocie archetypu. Zależność ideowa, którą obrazowaliśmy proporcją, stanowi jakby uniwersalny język, system dla wypowiedzi kolejnych scen.

Znaczenie symboliki poszczególnych scen i zarazem sens idei naczelnej odczytywaliśmy w rozmaitych kontekstach kulturowych (religie agrarne, szamanizm, teologia katolicka, teologie apokatastazy, itd.) stąd stałe modyfikowanie i ubogacanie znaczeń. Dokonywaliśmy też, rzec by można, „spotkań" (szukania relacji i powiązań) pomiędzy symbolami tego samego dzieła. Ileż zyskuje na znaczeniu symbolika agrarna (ziarno), jeśli skojarzymy ją z wulkaniczną (lawa). Powstają napięcia pomiędzy sensem odrodzenia jako ofiary i oczekiwania, gdzie pewność zmartwychwstania usposabia do bierności, a odrodzenia jako energii wzbierającej w „głębiach" gotowej działać z całą gwałtownością. Dalej wkroczenie symboliki pasyjno-rezurekcyjnej i apokaliptycznej wprowadza w nadzieję na odrodzenie klimat najwyższej świętości oraz modeluje sferę znaczeń o historiozoficznych rolach, które w misterium przypadają poszczególnym narodowościom. Zaś temat ewangeliczny (tak jak jest to w Nowym Testamencie) korzysta ze spotkania z obiema wcześniej wymienionymi symbolikami, zyskując wymiar pewności, który emanuje z symboliki wegetatywnej (pewność odrodzenia) oraz wymiar apokaliptycznej groźności zawartej w symbolice ognia (wulkanicznego i piekielnego). Do tego wszystkiego należy dodać jeszcze dualizmy „ciemności" i „światła", ruchu „w dół" i „w górę", „pustki" i „pełni-wspólnoty", „męki" i „ukojenia" itd. (składowe symboliki inicjacyjnej), które istotnie dopełniają symboliczny „krajobraz" idei.

Tak więc *Dziadów* część III pomimo braku trzech klasycznych jedności, swej fragmentaryczności, kłopotów z określeniem głównego bohatera i innych wyznaczników „otwartości" oraz przejawów tzw. niespójności, okazuje się spójna. To tekst nad wyraz spoisty dzięki silnemu ustrukturowaniu po linii relacji łączących symbole poszczególnych scen i istnieniu jednego „strukturalnego prawa", jednej „formuły", paradygmatu stanowiącego właściwe jądro sensu. Idea śmierci i

odrodzenia wraz z mitem wspólnoty są „strukturą głęboką", która jak siła wiązań wewnątrzkrystalicznych utrzymuje różnorodne cząstki „warstwy powierzchniowej" nadając im swoisty ukryty ład. Czyż nie tak samo jak w micie, o którym pisze Claude Levi - Strauss?:

„Przyznajmy, że badanie mitów prowadzi nas do wniosków wzajemnie sprzecznych. W micie wszystko może się zdarzyć; wydaje się, że następstwo zdarzeń nie jest tam podporządkowane żadnej regule logiki ani zasadzie ciągłości (...) wielokrotnie zastanawiano się, dlaczego mity i ogólnie literatura ustna tak często korzystają z podwajania, potrajania czy czterokrotnego przytaczania tej samej sekwencji. (...) Powtarzanie ma własną funkcję, która polega na odsłonięciu struktury mitu. Każdy mit posiada więc strukturę warstwową, która przejawia się na powierzchni, jeśli można tak powiedzieć, w zjawisku powtarzania i poprzez nie. Jednakże (i to jest punkt drugi) poszczególne warstwy nie są identyczne (...) każda różni się nieco od poprzedniej"[3].

Podsumujmy. Jestem skłonny twierdzić, że idea śmierci i odrodzenia spełnia w III części *Dziadów* funkcje podobne jak to ma miejsce w tradycyjnych mitach. Celem w y e k s p o n o w a n i a j e j kreowana jest taka forma wypowiedzi, że poszczególne sceny (epizody) charakteryzuje słaba spójność metonimiczna (syntagmatyczna w linii diachronii). Jeśli natomiast nasze spojrzenie na nie nakierujemy w sposób synchroniczny (powiedzmy symultaniczny) ukażą one nam swą w stosunku do siebie metaforyczność, jedność w wielości wynikającą z b y c i a m a n i f e s t a c j a m i wspólnego im paradygmatu, uniwersum idei.

2.

Przejdę teraz do kolejnej sprawy. Jak sądzę tytułowa w tej pracy idea funduje podobieństwa naszego arcydzieła literatury do wypowiedzi mito-religijnych jeszcze w innym wymiarze. To ona „wyposaża" dramat w cechy misterium (w religijnym tego słowa znaczeniu), w którego tajemnice wprowadzani są drogą inicjacji, wespół z niektórymi bohaterami, sami czytelnicy. Misterium to daje odpowiedź na kluczowe pytania egzystencjalne dotyczące sensu losów tak jednostki jak i zbiorowości, wspólnoty ludzkiej, zwłaszcza narodowej, wreszcie sensu dziejów, historii. Czy to nie za wiele? Jak się okazuje nie, ponieważ „mit mitów" - jak nazwano naszą ideę -

zawsze z tymi problemami się mierzył i je dając odpowiedź przezwyciężał. Ta totalność występuje już w czasach najdawniejszych. Mity i rytuały agrarne niosą odrodzenie i odnowienie kosmosu, natury, czasu, ludzkiej społeczności, jednostek żywych i pokoleń umarłych. Cytuję:

„Odrodzenie czynnej siły wegetacji rozszerza swój wpływ na odrodzenie społeczeństwa ludzkiego przez odnowienie czasu. Wypędzenie «starego roku» zbiega się z wypędzeniem nieszczęść i grzechów całej społeczności. Idea periodycznej regeneracji przenika również inne dziedziny jak np. dziedzinę władzy, suwerenności. Ta sama podstawowa teoria rodzi nadzieję na regenerację duchową dzięki inicjacji. (...) Natomiast zmarli powracają w owe dni, aby wziąć udział w obrzędach urodzaju, które świecą żywi (...) Matka-ziemia lub wielka bogini płodności kieruje zarówno losem nasion jak zmarłych (...) Hipokrates powiada, że dusze zmarłych przyczyniają się do wzrostu i kiełkowania nasion (...) Podczas siewu Finowie grzebią w ziemi kości zmarłych, które biorą z cmentarzy i odnoszą tam po żniwach (...) przeważnie bóstwo urodzaju chtoniczno agrarnego staje się również bóstwem żałobnym”[4].

Mówiąc krótko w s z y s t k o „co się zaczyna”, „co się tworzy” przejść musi rytualnie przez fazę grobu. „Umierać musi, co ma żyć...”[5] - wtóruje genialny „uczeń” Mickiewicza, artysta o absolutnym słuchu jeśli chodzi o mity, Stanisław Wyspiański. Tę totalność mityczno-rytualnego odczuwania daje nam autor III części *Dziadów*. W swym misterium młodych bohaterów przemienia w ziarna a zarazem w dzieci (regres ku dzieciństwu, zarodkowości), czyni z nich umarłych na sposób ofiarny i inicjacyjny; ich odrodzenie jest odrodzeniem zbawczym dla innych jednostek, daje impuls odrodzeniu społeczności, przemienia ją, odnawia również „dziedzinę władzy i suwerenności”, ma też miejsce usensowniająco-regenerująca ingerencja w czas i historię. Ogromnie szeroki to plan, perspektywa, którą może ująć w syntezie jedynie myślenie poprzez symbole. Choć mówimy tu o symbolice wegetacyjnej, jest przecież i omówiona przez nas perspektywa chrześcijańsko-biblijna z symboliką pasyjno-rezurekcyjną i eschatologiczno-apokaliptyczną. *„Polska młoda”* to Chrystus na trybunale Europy. *Imitatio Christi* rozciąga się od *natio* poprzez *passio* i *resurrectio* aż ku *eschaton* o cechach *apokatastis*: rzeź niewiniątek, Boże Narodzenie, Wielkanoc i Nowa Jeruzalem królestwa Wolności są obecne w misterium Mickiewicza zarówno w perspektywie następstwa czasu dramatycznego (obejmującego zdarzenia

historyczne i profetyczne) jak i w wyczuwalnej symultanicznej „teraz i zawsze" - ponadczasowości przywoływanej przez wkroczenie akcji w rytuał świąt. Całość zaś realizuje biblijny schemat upadku i odkupienia - odrodzenia.

Stąd *Dziady* trzecie obfite są w związane z tymi perspektywami bogactwo napięć i sensów, które mgłą niejednoznaczności przysłaniają ujawniającą się tajemnicę idei śmierci i odrodzenia, strzegąc ją przed nader natrętnym wejrzeniem, chroniąc przed banałem oczywistości i profanacją. Ku epifanii prawdy w *Dziadach* prowadzi droga inicjacyjnego wtajemniczenia czytelników. „Ogłaszana z dachów" „dobra nowina" mesjanizmu narodowego ma w sobie dość tajemnicy-idei, by starczyło jej na długie duchowe ćwiczenia. Na koniec przyjrzyjmy się ponownie jak wiele to misterium oferuje i zarazem jak dużo wymaga.

Jako „mit" ofiaruje perspektywę wszechogarniającego *renovatio*, które jest tajemnicą balansującą między: a) przywróceniem Wieku Złotego, pierwotnego *illud tempus*, b) nadejściem eschatologicznego królestwa, ostatecznej paruzji ku czemu droga wiedzie przez historię i który to „«czas przyszły» nie jest jedynie drugim wydaniem «czasu przeszłego», umieszczonego poza, u początku (...) to nowe i ostateczne stworzenie"[6]. Obie perspektywy obecne są misterium Mickiewicza zarówno jak źródło nadziei jak i napięć skłaniających do nie kończących się interpretacji oraz właśnie inicjacyjnej medytacji jako sposobu odbioru tekstu na wskroś mitycznego. Pierwsza na trwałe związana jest z archaicznie przeżywaną symboliką wegetacyjną, która „sprzyja cyklicznej interpretacji czasu"[7], co zdaniem Eliadego stanowi «narzędzie walki, przezwyciężania historii i historycznego czasu świeckiego»[8]. Jak pisze Roger Caillois w kulturach plemiennych i starożytnych istotnym celem świąt agrarnych jest:

„odnowienie natury i społeczeństwa (...) czas, wyczerpuje, odziera z sił. To z jego powodu wszystko starzeje się, zdąża ku śmierci, z u ż y w a s i ę: ten sens ma pierwiastek, z którego wywodzą się greckie oraz irańskie słowa oznaczające czas. Co roku roślinność odnawia się, a życie społeczne jak natura rozpoczyna nowy cykl. Wszystko co istnieje musi się odmłodzić. Trzeba powtarzać stworzenie świata (...) także instytucje społeczne wymagają okresowej regeneracji i oczyszczenia z zatrutych odpadów (...) Tego rodzaju oczyszczenia dokonuje się zazwyczaj przez wygnanie lub wykonanie wyroku śmierci bądź uciekając się do kozła ofiarnego,

którego obarcza się wszelkimi popełnionymi w ten sposób winami ...”[9].

Symbolika ziarna w *Dziadach* nie może uciec od tych tradycyjnych znaczeń, nie uciekła od nich wyobraźnia ani światopogląd poety. Mówiliśmy o tym, że cykliczność czasu i historii co jakiś czas wraca w jego myśleniu. Nowa Epoka z *Ksiąg* to kolejny czas Wielkiej Odnowy w toku cyklicznie postępujących upadków i degeneracji idei Wolności. W istocie to powrót do początku, w *illud tempus*, bo *„Na początku była wiara w jednego Boga, i była wolność na świecie...”*. Ta tendencja pogłębia się jeszcze w okresie towiańszczyzny (wiara w reinkarnację i mężów rewelatorów poszczególnych epok Odnowy). Młodzież - ziarno jest ofiarą, jego siew to zarazem „wygnanie” i „wykonanie wyroku śmierci” (R. Caillois), regenerująca krew ma siłę odnowicielskiej przemiany społeczności i władzy przywrócenia tego, co *„Na początku”*.

Jednak symbolika wegetacyjna może też kierować ku innemu rozwiązaniu, tak jak to jest w Biblii i chrześcijaństwie. Ziarno może dawać początek nie cyklowi ale strzale biegnącej ku finalnemu *eschaton* - jest to logika przypowieści o najmniejszym z ziaren, które o s t a t e -c z n i e rozrasta się w drzewo Królestwa. I ta perspektywa jest obecna w III części *Dziadów* wzmocniona jeszcze przez symbolikę apokaliptyczną-mesjańską z Nowego Testamentu, która w zasadzie jest interpretowana jako wyznaczająca transhistorycznie wznoszącą się linię dziejów zbawienia z zakończeniem w punkcie Omega, gdzie już nie wspomina się o dalszych cyklach. Lecz i nawet w tym wypadku nie odbywa się bez wspomnianych niejednoznaczności i fluktacji. Pisze Germano Pattaro:

„... rozumienie czasu w chrześcijaństwie jest tak różnorodne, że różnice wyznaniowe między rozmaitymi odmianami chrześcijaństwa zależą przypuszczalnie od tego, jakim pojęciem «czasu» rozporządza każda z nich (...) Eschatologia jest często wprawdzie pewnością co do przeszłości, powrotem do szczęśliwych dni Wyjścia lub czasów Dawida, które się wypełniają ostatecznie ostatniego dnia, ale częściej i chyba bardziej zasadniczo jest obietnicą nowego Dawida, nowej Świątyni, nowego Jeruzalem (...) koniec dziejów będący zarazem końcem świata, będzie stanowił szczytowy punkt całej minionej historii. (...) Jednak ze sposobu, czy akcent pada na «anamnesis», czy na «eschaton» bierze się źródło wielości wyznań, na które dzielą się chrześcijanie”[10].

Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze jedna sprawa, która ma swe odbicie w *Dziadach*:

„Chrześcijanie rozporządzają rytualnym odczytaniem czasu w ramach liturgii. Liturgię trzeba rozumieć jako całość tych działań, prze które społeczność chrześcijańska czci pamięć Chrystusa, głosząc jego przyjście, przeżywając jego obecność i prorokując jego powrót (nie tak jak archaiczno-starożytne zanurzenie w *illud tempus* - dop. W. G.). Każdy obrzęd liturgiczny stanowi wiec «anamnesis», «kairos» oraz «eschaton» jedynego kairosu Chrystusa. Liturgia przedstawia więc historię przeżywaną przez chrześcijan i rytualnie przez nich wyrażaną. Dzieje się to w dwoistym napięciu, wiążącym ich z czasem Chrystusa, który j u ż przyszedł, a zarazem zwracającym ich ku czasowi, gdy przyjdzie ponownie, co przekształca ich teraźniejszość w «kairos», oparty na «anamnesis» i skierowany z kolei ku «eschaton» (...)

Trzeba zauważyć, że rytualny charakter chrześcijańskiego kalendarza wiąże się z działaniami określającymi jego rytm to znaczy od tego czy akcent pada na «anamnesis» czy «eschaton»”[11].

Warto mieć świadomość tej sprawy biorąc pod uwagę, że czas rytualny „wtargnął” w akcję dramatu napisanego w Dreźnie co najmniej dwa razy pod postacią największych świąt liturgicznego roku Kościoła. Doprowadźmy jednak do końca ten wątek naszych dociekań.

„W imię Chrystusa wiec interpretacja judaistyczna kładąca jednak nacisk na przyszłość, zostaje zarazem usunięta - ponieważ Chrystus sam się «objawił», jak też utrzymana - ponieważ ciągle jeszcze oczekuje się «jego przyjścia». Dla chrześcijan tedy czas biegnący od Stworzenia do Paruzji znamionuje, w sposób wyraźnie dwoisty, dialektyczne napięcie miedzy «już» a «jeszcze nie», o których nie sposób myśleć z osobna, a które są takie, że pierwsze stanowi podstawę i warunek drugiego”[12].

To właśnie religijne bogactwo napięć w pojmowaniu czasu uobecnia się w arcydramacie. Jest analogicznie ogłoszeniem, że ofiara mesjańska - obumarcie i odrodzenie *„ziaren” „Polski młodej”* - j u ż się dokonała i j u ż działa jej sakralna moc, j u ż wzrasta z tego ziarna ostateczne Królestwo Wolności, choć jeszcze w pełni nie nastąpiło, gdyż nadal trwa despotyzm i ofiarne męczeństwo zwłaszcza wielu

Polaków. Ale to męczeństwo j u ż ma sens finalny, jest włączone we wzrost tego, co zaowocuje w pełni wraz ze zwycięstwem Wolności. I co objawia się j u ż tym, którzy są na odpowiednim poziomie duchowym: Ksiądz Piotr w i -d z i tę przyszłość w jakiś sposób j u ż obecną w swej pełni, przedstawia się ona mistykowi. Sporo atramentu w tej pracy popłynęło, by wykazać jak to j u ż - r o z r a s t a n i e nowego królestwa dokonuje się ponad ograniczeniami przestrzennymi i politycznymi za sprawą mistycznych więzi wspólnotowych. Jeszcze cytat dobrze podsumowujący ów wątek:

„... właśnie «*aion ek tu aions*» jest czasem wyprzedzającym Stworzenie, w którym przygotowane zostały dzieje naszego zbawienia (przypomnijmy: *„na początku była wiara (...) i Wolność" - Księgi...* - dop. W. G.) «*aion hutos*» jest czasem rozpościerającym się między Stworzeniem a Paruzją, w którym owe dzieje spełniają się całkowiecie, a *aion mellon* jest czasem, który wieńczy nowe i ostateczne Stworzenie i wiedzie do jego wypełnienia. Tak więc czas pierwszy i ostatni nie są tym samym, drugi zaś mieści w sobie pierwszy, a także zawiera nasiona trzeciego"[13].

Jasne jest dla nas, że skoro *Dziadów* część III operuje również tymi religijnymi waloryzacjami czasu, dziejów, historii, to wynikiem tego musi być totalne ich usensownienie. Przezwyciężony zostaje czas pozbawiony wartości istotnych dla ludzkiej nadziei. To już nie historyzm, który:

„pustoszy historię pozbawiając ją treści na rzecz czasu, a to dlatego, że nie zezwala na wyróżnienie żadnego zdarzenia kluczowego, które może służyć do określenia przejścia od przeszłości do przyszłości"[14].

Jeszcze raz na koniec musimy zdać sobie sprawę, że chodzi tu o rzecz niebagatelną. Wobec kataklizmów historycznych, które nawiedziły na przełomie XVIII i XIX wieku Europę i w sposób szczególny ugodziły w Polskę, powstała przemożna potrzeba niezwłocznego ratunku dla umysłów, którym rozum Oświecenia nie był w stanie udzielić racjonalnej i pozytywnej odpowiedzi jako leku na przyprawiającą o paraliż „grozę historii". Aby wyjaśnić ów stan umysłów nie sposób nie sięgnąć do obrazowych metafor. Karol Libelt mówi o spowodowanym przez „horror historii" jakim były zabory „paraliżu śmiertelnym", który „jest snem narodu przez opium zadanym"[15]. I to właśnie literatura romantyzmu podejmowała „nieustanny wysiłek ratowania narodu przed grożąca mu martwotą i śmiercią[16].

Mircea Eliade twierdził, że „przed grozą historii może jeszcze tylko uchronić wiara religijna”[17]. Wielcy romantycy na czele z Mickiewiczem rozumieli to identycznie. Stali się oni Wielkimi Terapeutami, dając rodakom arcydzieła wiary i nadziei - ewangelie religii ojczyzny i wolności. Jak wykazaliśmy religia ta - którą na dobre zapoczątkowuje III część *Dziadów* - bazuje na podstawowym „dogmacie” o totalnie pojmowanej śmierci i odrodzeniu. „Dogmat ten” - a zarazem wielka tajemnica - wywiedziony jest z dwóch głównych obszarów romantycznej fascynacji: natury oraz Biblii. W pierwszej dostrzeżono wzór działalności jednocześnie niszczącej i tworzącej, odradzającej i tak rozumiane prawo uznano również za domenę ducha i historii. Lekturę natury uzupełniała lektura świętej Księgi, specyficznie odczytywanej, która dała drugi wzór usensownienia, nawet uświęcenia historii, że ta przestawała być „niepojętym chaosem, zniszczeniem i upadkiem, a stawała się miejscem spełniania wyższych sensów, celów, zamiarów”[18]. Dokonało się to przede wszystkim przez „wprowadzenie w obręb historycznego świata chrześcijańskiego dramatu ofiary odkupienia”[19]. Do tego dodać należy jeszcze synkretycznie traktowane elementy wierzeń o różnorodnej proweniencji wraz z archaiczną symboliką stanowiącą wspólne dobro kultury ogólnoludzkiej (co starałem się także wskazywać w tekście omawianego dramatu). Wszystko to służyło przywracaniu sensu, obłaskawiając to, co wiało grozą bezsensu, który jest korzeniem dekadencji i nihilizmu[20]. Zaś w parze z sensem szła nadzieja na lepszy świat, kres despotyzmu i nadejście wolności.

Tak kształtowała się sprawa sprowadzania dziedziny mitu w historię i układania tejże historii w „prokrustowe łoże mitu”[21] z pożytkiem tego zabiegu dla umysłów łaknących za wszelką cenę nadziei. Podsumujmy sprawę cytatami syntetycznie ujmującymi to, co powiedzieliśmy o tak ważnym aspekcie związku *Dziadów* drezdeńskich z mitem. Oddaję głos Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej:

„Romantyzm wielbił historię i pragnął jej unicestwienia (...) Dwuznaczność jego postawy najwyraźniej może przejawiła się w romantycznym mesjanizmie.

Mesjanizm jest nie tylko swoistą «racjonalizacją«» historii przez narzucenie «wyższego sensu» niesionym przez nią cierpieniom - można by je nazwać cierpieniami historycznymi. Jest on również manifestacją oporu wobec historii. Eliade uważa, że opór ten «wydaje się bardziej stanowczy w ramach duchowego

horyzontu mesjanistycznego niż w tradycyjnym horyzoncie archetypów i powtarzania» (to jest w kręgu cyklicznego unieruchomienia, czyli unicestwienia historii). W jaki sposób opór przeciw historii wystąpić mógł w obrębie linearnego myślenia o dziejach, zakładającego stały rozwój i postęp? Otóż umożliwiała go nadzieja na nadnaturalny kres historii, będąca podstawą mesjanistycznego optymizmu; Królestwo Boże miało wyzwolić człowieka od wszystkiego, co czyniło historię tak trudną do zniesienia. Oczywiście w podobnym rozumowaniu łatwo wyśledzić mityczne *residuum*: zarówno sam koniec historii, jak i to, co ma po nim nastąpić, nie jest w żadnym wypadku konsekwencją historii. Jej nagłe przerwanie wyniknie z ingerencji boskiej i zwiastować będzie odrodzenie nowego świata, już nie - historycznego.

Tak wyglądała w rachunku ostatecznym romantyczna zdrada historii. W przyszłości dokona się zatem unicestwienia historii, chociaż dojdzie do niego po doświadczeniu całego piekła, zbrodni i ohydy. W myśleniu mesjanistycznym osiągniecie dna upadku i poniżenia jest zresztą konieczne, by tym pełniejsze było odrodzenie w zmartwychwstaniu. Mesjanizm bowiem wyciągnął ostateczne konsekwencje z chrześcijańskiej nauki o soteriologicznej roli cierpienia - ono oczyszczało, uwznioślało, zbawiało.

Polska, skazana wedle mesjanistów na wyjątkowe cierpienia miała też wyjątkową szansę na zbawienie. (...)

Romantyzm, osobliwa nowożytna rekapitulacja rozmaitych tendencji historiozoficznych, jednając «historię» z «mitem» próbował pogodzić odmienne koncepcje czasu, których symbolami było «koło» i «strzała». Kolista idea czasu była w romantyzmie obecna choćby wskutek stale towarzyszącemu mu marzenia o powrocie do Złotego Wieku - po unicestwieniu historii. Zarazem jednak romantyzm tak żarliwie wyznaczający «historiozofię strzały», wykluczał zasadę «powrotu do początku» jako do stabilnej normy istnienia świata (trochę wcześniej rozwinąłem ten temat w odniesieniu do chrześcijaństwa - dop. W. G.) (...)

Przykład pogodzenia antynomii zawartych w historiozofiach «koła» i «strzały» dał romantykom ich wielbiony prekursor Gian Battista Vico, twórca koncepcji spiralnego rozwoju dziejów ludzkości. Romantyczna «strzała postępu» pod naciskiem okrutnych praw historii czy niedocieczonych zrządzeń Opatrzności (jeśli to pierwsze

to tylko za przyzwoleniem drugiego - dop. W. G.) gnie się, zwija się również w spiralę, która ma wszak kształt kolisty, niemniej nieustannie zmierza naprzód - ku górze. Oznacza to, że kolejne cykle rozwojowe przebiegają za każdym razem już «na wyższym poziomie» planu rozwoju świata, że nawrót «tego samego» nie unicestwia zasady postępu gdyż «to samo» powraca przemienione i uświęcone (widzieliśmy to na przykładzie Polski, która z jednego przedrozbiorowego „poziomu" wolności poprzez fazę grobową wstępuje na wyższy, doskonalszy - przyp. W. G.).

Tak więc w «spirali historiozoficznej» romantyzm pojednał myślenie mityczne z historycznym (...) temu, co jest istotą historii: rozwojowi w czasie, nadał sens mitycznego powtarzania misterium winy, upadku, odkupienia i zbawienia" (podkr. W.G.)[22].

3.

Po rozważaniach, które ukazały nam wpływ idei śmierci i odrodzenia na kształt obrazu dziejów w *Dziadach*, na nadawanie im mito-religijnych sensów, przejdziemy do sprawy ostatniej. Specyficzny ukształtowany przez tęże ideę obraz świata nie jest - i tu nie w pełni podpisałbym się pod stwierdzeniem cytowanych wyżej autorek - „swoistą racjonalizacją historii". Oznaczałoby to, że nadanie dziejom określonego sensu jest rozwiązaniem, które w jasny sposób apeluje do *ratio*. *Ratio* zaś natrafiając na prosty wzór spirali przyswaja go natychmiast, uświadamia i na zasadzie prostego rachunku rozwiązuje najtrudniejsze zadanie z podstawowych egzystencjalnych i metafizycznych pytań.

Otóż odpowiedź dawana przez *Dziady*, nie zapominajmy o tym, jest wciąż odpowiedzią symboliczną i to, dodajmy, symboliczną w sposób złożony. Pokazaliśmy kilkakrotnie, jak poszczególne symbole i niesione przez nie sensy, choć reprezentują jedną ideę, wchodzą ze sobą w bogaty w treść dialog napięć, a kształtujący się w wyniku tego bardziej globalny sens poddany jest fluktuacjom i niejednoznacznościom (jak choćby cała gra znaczeń pomiędzy postawą oczekiwania i czynu oraz „j u ż" a „j e s z c z e n i e", gdy chodzi o nadejście odrodzenia - przemiany itd.,) Następuje swoista „dialektyka" pomiędzy odkryciem, objawieniem sensu a jego zakryciem. (słowo „dialektyka" zostało tu użyte w tym sensie, w jakim Eliade mówi o „dialektyce hierofani", jako jednoczesnym „uchyleniu się" i „manifestowaniu

sacrum). Z pewnością nie objawia się prawda, którą można siłą rozumu szybko i pewnie zawładnąć, raczej trzeba by mówić o wyprawie w poszukiwaniu sensu. Paul Ricoeur o właściwej lekturze tego typu tekstów pisze następująco:

„... Tak rozumiane przyswojenie nie jest już rodzajem posiadania, sposobem kontrolowania rzeczy; przeciwnie zakłada ono moment wywłaszczenia egoistycznego i narcystycznego «ego» (...) Tylko interpretacja, która czyni zadość płynącym od tekstu zaleceniom, która podąża za sensem i próbuje myśleć zgodnie z nim staje się źródłem nowego samorozumienia (podkr. W. G.). I byłbym skłonny przeciwstawiać jaźń wyłaniającą się w toku rozumienia tekstu temu «ego», które poprzedza proces rozumienia. To właśnie od tekstu „ego" otrzymuje jaźń, dzięki uniwersalnej zdolności tekstu od odsłaniania świata"[23].

W ten sposób hermeneutycznie rozumiana interpretacja tekstu symbolicznego wykazuje wszelkie podobieństwa do procesu rozwoju duchowego (osobowego), który Carl G. Jung nazywa indywiduacją, zaś od niepamiętnych czasów oznacza on zabiegi i procesy, jakim nauka nadaje wspólne miano inicjacji. Przypomnijmy jeszcze raz, że chodzi o ceremonie i rytuały:

„które wiążą się z obumieraniem stanu mniej odpowiedniego i odrodzeniem stanu odnowionego i bardziej adekwatnego (to znaczy z transformacją)". Przy czym „Znaczące jest to, że inicjacja dokonuje się nie w stronę wiedzy, ale tajemnicy, a «wiedza» tak zdobyta może być uznana za *gnosis*"[24] (podkr. W.G.).

Po powyższych uwagach czas, by powtórzyć raz jeszcze stwierdzenie, że III cześć *Dziadów* jako tekst „ekstra" symboliczny, mitopodobny (a właściwie dramat-mit) i w założeniu autora mający nieść objawienie wyższej prawdy, zakłada odbiór jako indywiduację czy też inicjację. Będąc misterium programuje wirtualnego odbiorcę jako poddanego dziełu przemiany pod wpływem spotkania z Tajemnicą *m y s t ę*. Wątek ten pojawił się w naszych rozważaniach. Uznanie arcydramatu za misterium, dramat-mit ma swoje uzasadnienia nie tylko w naszej analizie, ale - należy to podkreślić - w romantycznym myśleniu o micie, w tym co dla Mickiewicza musiało być oczywistością. Pisze Mieletinski:

„Wychodząc założenia, że mitologia symbolizuje odwieczne pierwiastki i stanowi tworzywo wszelkiej sztuki, Schelling uważa, że mitotwórstwo znajduje kontynuację w sztuce i może przybrać kształt indywidualnej twórczej mitologii.

«Możemy stwierdzić - powiada Schelling - że (...) każdy wielki poeta jest powołany, by z tego jeszcze stającego się (mitologicznego) świata, którego tylko cząstkę może mu objawić jego własny czas - z tego świata, powiadam, tę objawioną mu cząstkę kształtować w całość i tworzyć z materii tego świata własną mitologię»"[25].

„Odwieczny pierwiastek" idei śmierci i odrodzenia, „materia własnego czasu" i „własna mitologia" mesjanizmu narodowego („własna" o tyle, o ile najgenialniej wypowiedziana przez Mickiewicza) - wszystko to znajdujemy w *Dziadach* drezdeńskich.

Sprawą „zjawiska misteryjności" w dramacie polskim zajęła się ostatnio Agnieszka Ziołowicz. Przytoczę na koniec kilka jej konstatacji, które współbrzmią z tym, o czym wyżej pisaliśmy:

„Oznaką misteryjności *Dziadów* jest między innymi ów podwójnie inicjacyjny wymiar tekstu. Inicjacja jest tematem dzieła, lecz może być (raczej powinna być - dop. W. G.) udziałem jego czytelnika lub widza aprobującego ujawnioną prawdę.

(...) jeśli chrześcijańska prawda wzywa do jej przyswojenia i wcielenia w życie, to tu uzasadnienie znajduje przekonanie Mickiewicza, że: *„W dramacie poezja przechodzi w działanie wobec widzów"*, że w dramacie słowo, pobudzając do działania, może przerodzić się w czyn.

(...) Tam, gdzie dramat przybiera sens kultowy, bo stanowi odegranie rzeczywistych wydarzeń, a tym samym powtórzenie świętego działania, które jest ich faktycznym znaczeniem, zaciera się istotność rozróżnienia na liturgiczne, sakramentalne znaki - rzeczy i teatralne znaki - znaków. A wobec tego odbiór musi być rodzajem partycypacji, współuczestniczenia w objawieniu prawdy, współprzeżywania odsłaniającej się tajemnicy. Stąd podwójnie inicjacyjny wymiar dramatów: inicjacja jest w nich tematem, ale również projektowanym doświadczeniem odbiorcy. Dzieła sztuki ewokujące *sacrum* wymagają - jak twierdzi Władysław Stróżewski - odbiorczego przeżycia estetyczno - numiotycznego"[26] (podkr. W.G.).

Na tym pragnę zakończyć ostatnią już część pracy, w której w trzech różnych ujęciach wprowadziłem końcowe wnioski z tego, o czym mówiłem w rozdziałach wcześniejszych. Idea śmierci i odrodzenia, kształtując globalny sens dzieła, wpłynęła

w kapitalny sposób na zorganizowanie jego formy, nadała mu wymiar współczesnego mitu i prawdziwego misterium wtajemniczenia-inicjacji, którego aktualność śmiało wychodzi poza granice historycznej epoki romantyzmu. Wiele z wątków omawianych w niniejszej pracy swym uniwersalizmem przekracza problematykę związaną z sytuacją utraty niepodległości przez Polskę, choć to dla nich punkt startu. III część *Dziadów* może stanowić misterium inicjacji także współczesnego odbiorcy. „Wcielając" wielostronnie, z genialnym artyzmem ideę śmierci i odrodzenia, która dotyczy spraw duchowo i egzystencjonalnie podstawowych, najistotniejszych bez względu na miejsce oraz czas, mając u swych podstaw „mit mitów", *Dziady* Adama Mickiewicza są i pozostaną dramatem dramatów.

Przypisy

[1] Por. I. Sławińska, *Główne problemy struktury dramatu* (w:) *Problemy teorii dramatu i teatru*. Pod. red. J. Deglera. Wrocław , s. 27, 29. Autorka mówi tam o kategoriach „czasu scenicznego" i „czasu teatralnego". Podobnie jak my stwierdza, że „o zdarzeniowości dramatu i przemianach bohatera decyduje np. przyjęcie porządku nadnaturalnego, widać (to) na przykładzie III cz. *Dziadów* (...) Nie sam rysunek zdarzeń odsłania naczelne prawo świata, ale system powiązań i uzasadnień, zwany motywacją". W arcydramacie Mickiewicza można mówić o „m o t y w a c j i n a d n a t u r a l n e j".

[2] Posłużę się kategoriami metody strukturalnej w oparciu o rozprawy E. Leach'a *Kultura i komunikowanie* i A.J. Greimasa, *Porównawcza nauka o micie*, wydane w książce tychże autorów pt. *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989, s. 40-42, 119-132.

[3] C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, s. 287, 312.

Przypomnę tylko, że zgodnie z założeniami metodologicznymi przyjętymi w rozdziale II niniejszej pracy „potraktujemy analizę

strukturalną jako tylko jedną z faz" interpretacji hermeneutycznej.

Szerzej na temat wykorzystania strukturalizmu i semiotyki do analizy tekstów literackich czytać możemy w książce K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*. Kraków 1981.

[4] M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Łódź 1993, s. 335-338.

[5] S. Wyspiański, *Noc listopadowa*, sc. III, w. 215. Warszawa 1948, s. 108.

[6] G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, (w:) *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 302.

[7] E. Mieletinski, *Poetyka mitu*. Warszawa 1971, s. 218.

[8] Tamże, s. 220.

[9] R. Caillois, *Żywioł i ład*. Warszawa 1973, s. 126-127.

[10] G. Pattaro, j.w., s. 293, 316.

[11] Tamże, s. 315-316.

[12] Tamże, s. 311-312.

[13] Tamże, s. 303.

[14] Tamże, s. 297.

[15] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978, s. 16-17.

[16] Tamże, s. 17.

[17] Zob. A. Datko, *Pełzaj ku ziemie, ku twej matce...*, „Przegląd powszechny" 1989, nr 10, s. 137.

[18] M. Janion, M. Żmigrodzka, j.w., s. 29.

[19] Tamże, s. 19.

[20] Zob. J. Didier, *Słownik filozofii*. Katowice 1993, s. 226.

[21] Por. E. Mieletinski, j.w., s. 219. Pisze autor, iż w mitologicznym spojrzeniu na świat „wszelkie autentyczne zdarzenia historyczne układają się w prokrustowe łoże gotowej struktury mitologicznej, stając się tylko niedoskonałym odtworzeniem, powtórzeniem swojego absolutnego praobrazu, umiejscowionego w czasie mitycznym".

[22] M. Janion, M. Żmigrodzka, j.w., s. 30-32.

[23] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Warszawa 1989, s. 186-187.

[24] A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny Słownik Analizy Jungowskiej*, Wrocław 1984, s. 80.

[25] E. Mieletinski, j.w., s. 30-31.

[26] A. Ziołowicz, *„Misteria polskie”. Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*. Kraków 1996, s. 43, 48, 153.

BIBLIOGRAFIA

Adamczyk M., *Rozważania nad poetyką misterium*, „Pamiętnik Literacki” 1978, Z. 3.

A.B., *Słowo od wydawcy*, w: Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa 1988.

Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa 1989.

Bachtin M., *Groteskowy odraz ciała*, w: *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, opr. S. Balbus, Kraków 1975.

Baldock J., *Symbolika chrześcijańska*, Poznań 1994.

Bartnik Cz.S., *Historia jako dramat liturgiczny. Apokalipsa św. Jana*, w: *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987.

Bero J., *Na ziemiach Ajmarów i Araukanów. Opowieść o Ignacym Domeyce*, Warszawa 1955.

Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1980.

Brahmer M., *Wstęp*, w: Dante A., *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Warszawa 1990.

Buchowski M., Burszta W.J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.

Caillois R., *Żywioł i ład*, Warszawa 1973.

Campbell J., *Potęga mitu*, Kraków 1994.

Casel O., *Mysteria antyczne i chrześcijańskie*, w: *Chrześcijańskie mysterium kultyczne*, Oleśnica 1992.

Cieśla-Korytowska M., *„Dziady” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1995.

Cieśla M., *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego*, Wrocław 1979.

Dante A., *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Warszawa 1990.

Darring G.E., *Jedność strukturalna „Dziadów” części III*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.

Datko A., *Pełzaj ku ziemi, ku twej matce*..., „Przegląd Powszechny” 1989, nr 10.

Dernałowicz M., *Adam Mickiewicz*, Warszawa 1985.

Didier J., *Słownik filozofii*, Katowice 1993.

Dopart B., *Widzenie Księdza Piotra a wieszczba Oleszkiewicza. Stopnie proroczych wtajemniczeń w trzeciej części „Dziadów”*, „Przegląd Humanistyczny” 1993, nr 1.

Dramat i teatr religijny w Polsce, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.I. Warszawa 1988, t. III Warszawa 1995.

Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984.

Eliade M., *Kowale i alchemicy*, Warszawa 1993.

Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994.

Eliade M., *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994

Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, Kraków 1992

Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974.

Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.

Evdokimov P., *Kościół w świecie i rzeczy ostateczne*, „W drodze” 1989 nr 11.

Encyklopedia Powszechna PWN, t. I, Warszawa 1983.

Falicka K., *Przydatność francuskich propozycji semiotycznych do interpretacji utworów fabularnych*, w: *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji*, red. J. Sławiński, J. Święch, Wrocław 1979.

Fiećko J., *Rodzaje świadectw: o poezjach powstałych na Syberii (1835 - 1845). Szkic problemu*, w: *Fakty i interpretacje. Szkice z historii literatury i kultury polskiej*, red. T. Lewandowski, Warszawa 1991.

Fiećko J., *Rosja, Polska i misja zesłańców. Syberyjska twórczość Agatona Gillera*, Poznań 1997.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

Frazer J.G., *Złota Gałąź*, t. II. Warszawa 1971.

Gille-Maisani J.-Ch., *Adam Mickiewicz, człowiek*, Warszawa 1987.

Górski K., *Dwa komentarze do „Dziadów” drezdeńskich. „Z matki obcej”*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 3.

Górski K., *Przezwyciężenie prometeizmu w „Dziadach”*, w: *Księga Pamiątkowa ku uczczeniu 40-lecia pracy naukowej prof. dra Juliana Kleinera*, Łódź 1949.

Greimas A.J., *Gramatyka narracyjna i analiza typów mowy*, w: *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989.

Grotowski J., *Teatr a rytuał*, w: *Jerzy Grotowski. Teksty z lat 1965 - 1969*, red. J. Degler, Z. Osiński, Wrocław 1990.

Guriewicz A., *„Góra" i „Dół": średniowieczna groteska*, w: *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.

Gusdorf G.., *Wyobraźnia, magia*, „Ogród" 1990, z. 1.

Heretycy w teatrze. Rozmowa II z udziałem E. Morawiec, L. Kolankiewicza, P. Tomaszuka, J. Majcherka, „Teatr" 1997, nr 2.

Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkiach. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.

Janion M., *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*, Warszawa 1984.

Janion M., *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.

Janion M., *Wobec zła*, Chotomów 1989.

Janion M., Żmigrodzka m., *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

Jezus Chrystus. Historia i tajemnica, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988.

Jung C.G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1993.

Jung C.G., *Rebis czyli kamień filozofów*, red. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

Kleiner J., *Zarys dziejów literatury polskiej. Tom drugi (1831 - 1918)*, Warszawa 1960.

Kolankiewicz L., *Dziady*, w: *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Warszawa 1995.

Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.

Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.

Kowalczyk S., *Hermeneutyka*, w: *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983.

Krasuski J., *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Poznań 1980.

Krzyżanowski J., *Sztuka słowa*, Warszawa 1984.

Księga w 170 Rocznicę Wydania „Ballad i romansów" Adama Mickiewicza, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993.

Kubacki W., *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów"*, Kraków 1951.

Kuźma E., *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4.

Kuźma E., *Spór o wartość i zasadność interpretacji literackiej*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 3.

Küng H., *Życie wieczne?*, Kraków 1993.

Lagercrantz O, *Od piekieł do raju. Dante i „Boska Komedia”*, Warszawa 1970.

Leach E., *Kultura i komunikowanie*, w: *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989.

Lebioda D.T., *Mickiewicz. Wyobraźnia i żywioł*, Bydgoszcz 1996.

Levi-Strauss C., *Struktura mitów*, w: *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

Lurker M., *Przesłanie symboli. W mitach, kulturach i religiach*. Kraków 1994.

Łotman J., Minc Z., *Literatura i mitologia*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 1.

Maciejewski M., *Biblie Romantyków*, w: *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, red. D. Zamącińska, M. Maciejewski, Lublin 1995.

Maleszyński D.C., *Idea nieśmiertelnej wspólnoty w pieśni „Jeszcze Polska nie umarła”*, w: *Fakty i interpretacje. Szkice z historii literatury i kultury polskiej*, red. T. Lewandowski, Warszawa 1991.

Maleszyński D.C., *Jedyna Księga. Z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1.

Malinowski B., *Mity śmierci i powtarzającego się cyklu życia, w: Mit, magia, religia*, red. A.K. Paluch, *Dzieła* t. VII. Warszawa 1990.

Maloney G.A., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1986.

Mały słownik języka polskiego, red. S. Skorupki, Warszawa 1968.

Marcinkowska J., *Mickiewicz*, w: *Wartości twórcze religijnej myśli polskiej*, Warszawa 1922.

Markiewicz H., *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.

Masłowski M., *Kto jest bohaterem „Dziadów”?*, „Ruch Literacki” 1991, z. 3.

Mickiewicz A., *Dziady*, w: *Dzieła poetyckie*, t. III. Warszawa 1992.

Mickiewicz A., *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, opr. Z. Dokurno, w: *Dzieła poetyckie*, t. II. Warszawa 1982.

Mickiewicz A., *Literatura słowiańska. Kurs drugi, Kurs trzeci i czwarty*, przeł. i oprac. L. Płoszewski, w: *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. X-XI. Kraków 1952.

Mickiewicz A., *Wiersze*, opr. Cz. Zgorzelski, w: *Dzieła poetyckie*, t. I. Warszawa 1982.

Mieletinski E., *Poetyka mitu*, Warszawa 1971.

Mieletinski J., *Semantyczna organizacja narracji w mitach a problem katalogu semiotycznego motywów i fabuł*, „Pamiętnik Literacki" 1991, z. 1.

Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982.

Misteria - ich geneza i rola w świecie hellenistycznym, w: *Pismo święte Nowego Testamentu w XII tomach. Tom VII: Listy do Koryntian*, Poznań 1965.

Mitosek Z., *Teorie badań literackich*, Warszawa 1983.

Morawiec E., *Religijne inscenizacje „Dziadów" w teatrze polskim w latach 1945 - 1980*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.

Mollat D., *Apokalipsa dzisiaj*. Kraków 1992.

Moreno A., *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973.

Nasze pojedynki o romantyzm, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995.

Olszewska - Dyoniziak B., *Strukturalizm antropologiczny Levi-Straussa i jego badania nad sztuką*, w: *Człowiek-Kultura-Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991.

Ozdowski P., *Teoria kultury wobec hermeneutyki Paula Ricoeura*, Warszawa-Poznań 1984.

Pattaro G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.

Pigoń S., *Wieszczby Mickiewicza*, Kraków 1932.

Piwińska M., *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992.

Piwińska M., *Miłość romantyczna*, Kraków 1984.

Podraza-Kwiatkowska M., *Pustka-otchłań-pełnia*, w: *Młodopolski świat wyobraźni: studia i eseje*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1977.

Problemy teorii dramatu i teatru, red. J. Degler, Wrocław 1988.

Przybylski R., *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach"*, Warszawa 1993.

Rahner H., *Mity greckie a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj. Antologia*, Kraków 1969.

Ratajczak D., *Święte legiony. Rzecz o mechanizmach sakralizacji w dramacie popularnym lat dwudziestych*, w: *Popularny dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, M.B. Stykowa, Lublin 1990.

Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.

Ricoeur P., *Symbolika zła*, Warszawa 1986.

Roguski P., *Mickiewiczowskie „Księgi pielgrzymstwa polskiego” w kręgu idei Hambacher Fest*, "Przegląd Humanistyczny" 1993 nr 1.

Rosner K., *Paul Ricoeur - filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, w: Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.

Rzewuska E., *Misterium i moralitet*, w: *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, Lublin 1988.

Salij J., *Biblijna idea męczeństwa w „Dziadów” części III*, w: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986.

Schaeffler R., *Filozofia religii*, Częstochowa 1989.

Sikora A., *Posłannicy Słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967.

Sikora A., *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984.

Skuczyński J., *Podstawy obrzędowe a przestrzeń teatralna w „Dziadach”*, „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 2.

Słownik Literatury polskiej XIX wieku, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław 1991.

Stefanowska Z., *Historia i profecja*, Warszawa 1962.

Stefanowska Z., *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 1976.

Szestow L., *Ateny i Jerozolima*. Kraków 1993.

Szturc W., *„Dziadów” Adama Mickiewicza część trzecia - misterium wskrzeszenia nadziei*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, nr 3-4.

Tokarczyk A., *Tamten świat*, Warszawa 1986.

Topp I., *Symbol w fenomenologii religii Eliadego*, „Prace Kulturoznawcze” 1987, nr 893.

Trojanowiczowa Z., *„Dziady” Adama Mickiewicza jako „niedokończony poemat”*, w: *Trzynaści arcydzieł romantycznych*, red. E. Kiślak, M. Gumkowski, Warszawa 1996.

Trojanowiczowa Z., *Sybir romantyków*, Poznań 1993.

Trybuś K., *Dramat romantyczny i romantyczne marzenie o epopei*, w: *Dramat i teatr romantyczny*, red. D. Ratajczak, t. I. Wrocław 1992.

Uffelmann D., *Teleologia i antyprzyczynowość w „Dziadach” Mickiewicza*, Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza XXIX/1994.

Walas T., *Interpretacja jako wartość*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 3.

Walicki A., *Między filozofią, religią i polityką*. Warszawa 1983.

Wasilewski J.S., *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa 1979.

Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.

Wellek R., Warren A., *Literatura i świat idei*, w: *Teoria literatury*, Warszawa 1976.

Wierusz - Kowalski J., *Misteria dramatyczne*, w: *Dramat a kult*, Warszawa 1977.

Witkowska A., *Literatura romantyzmu*, Warszawa 1987.

Witkowska A., *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1986.

Witkowska A., *Wielkie stulecie Polaków*, Warszawa 1987.

W kręgu psychologii głębi i mitologii, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. II., opr. H. Markiewicz, Kraków 1976.

Wodzyńska M., *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w College de France*, Warszawa 1976.

Wodziński C., *Ateny, Jerozolima, Rzym*, w: Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993.

Wyspiański S., *Noc listopadowa. Sceny dramatyczne*, Warszawa 1948.

Zadrożyńska A., *Powtarzać czas początku*, Warszawa 1985.

Zielińska M., *Mickiewicz i naśladowcy*, Warszawa 1984.

Zielińska M., *Opowieść o Gustawie i Maryli, czyli Teatr, życie i literatura*, Warszawa 1989.

Ziołowicz A., *„Misteria polskie”. Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996.

Ziołowicz A., *O jedności „Dziadów. Widowiska”*, „Ruch Literacki” 1993, nr 6.

Ziółkowski M., *Teologia końca świata*, Toronto-Ontario 1975.

Zwierzyński L., *Raj ziemski. Mickiewicz i Bosch*, w: *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, red. T. Kłak, Katowice 1992.

Żukrowska A., *„Drugie narodziny”. Przyczynek do symboliki religijnej*, w: *Symbol a rzeczywistość*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1996.