

# R U C H L I T E R A C K I

## DWUMIESIĘCZNIK

---

Rok LVI

Kraków, maj–czerwiec 2015

Zeszyt 3 (330)

Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie  
i Wydział Polonistyki UJ

---

PL ISSN 0035-9602

### KSIĄDZ PIOTR W TRZECIM NIEBIE. W STRONĘ (NEO)GNOZY W *DZIADACH* DREZDEŃSKICH MICKIEWICZA

KATARZYNA FEDOROWICZ\*

#### 1. WPROWADZENIE

W tradycji badań nad III częścią *Dziadów* można wyróżnić dwa nurty interpretacyjne. Zgodnie z pierwszym, w arcydramacie występuje szereg nawiązań do alchemicznych i ezoterycznych nauk oraz neognostycznych idei Saint-Martina (m.in. Czesław Łatawiec, Wacław Kubacki, Wiktor Weintraub, Zdzisław Kępiński, Michał Masłowski)<sup>1</sup>, a zatem wizję religijną zawartą w tym dziele Mickiewicza należy uznać za heterodoksyjną. Natomiast przedstawiciele drugiego nurtu interpretacyjnego (m.in. Danuta Danek, Bogusław Dopart, Magdalena Dalman)<sup>2</sup> religijność wyłaniającą się z *Dziadów* drezdeńskich osadzają w szeroko rozumianym

---

\* Katarzyna Fedorowicz – doktorantka, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<sup>1</sup> Zob. Cz. Łatawiec, *Dziady Adama Mickiewicza: nowe naświetlenie problemów*, Poznań 1929; W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków 1951; W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1988; Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980; M. Masłowski, *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Warszawa 1998.

<sup>2</sup> Zob. D. Danek, „*Dziady*”. *Kilka tez interpretacyjnych* [w:] „*Dziady*” Adama Mickiewicza. *Poemat, adaptacje, tradycje*, pod red. D. Danek, Kraków 1999, s. 48–57; B. Dopart, *Poemat profetyczny: o „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002; M. Dalman, *Bóg i człowiek w świecie III części „Dziadów”*, Gdańsk 2008.

ortodoksyjnym mistycyzmie chrześcijańskim. Najwięcej wątpliwości co do zgodności z teologią katolicką w arcydziele Mickiewicza budzi widzenie księdza Piotra, w którym zostało przepowiedziane przyjście namiestnika wolności o imieniu „czterdzieści i cztery”. Badacze w swoich rozważaniach pomijali dość frapujący z perspektywy problemu ortodoksyjności monolog Aniołów kończący scenę V:

Usnął – Wymijmy z ciała duszę, jak dziecinę  
 Senną z kolebki złotej, i zmysłów sukienkę  
 Lekko zwlecmy; ubierzmy w światło jak  
Jutrzenkę
 Ilećmy. Jasną duszę nieśmy w niebo trzecie,  
 Ojcu naszemu złożyć na kolanach dziecinę;  
 Niech uświęci sennego ojcowską pieśczętą,  
 A przed ranną modlitwą duszę wrócim życiu,  
 I znowu w czystych zmysłach otulim powiciu,  
 I znowu złożym w ciało, jak w kolebkę złotą.<sup>3</sup>  
[wyróżnienie – K.F.]

Zdaniem Stanisława Pigońa, wizję trzeciego nieba poeta mógł zaczerpnąć z biblijnych wyobrażeń o niebiosach [II Kor. 12, 2], przejętych przez wczesne chrześcijaństwo, a rozwijanych przez Pseudo-Dionizego Areopagite<sup>4</sup>, którego pisma najprawdopodobniej czytał Mickiewicz w czasie pobytu we Włoszech. Późniejsi badacze nie rozwijali ani też nie polemizowali z hipotezą Pigońa. Janusz Skuczyński w opracowaniu najnowszego wydania III części *Dziadów* powtórzył zdanie Pigońa<sup>5</sup>. Także Ryszard Przybylski twierdził, że Mickiewicz w wypowiedzi kończącej scenę V nawiązał do Pawłowej wizji trzech niebios i tym samym poeta podkreślił, że widzenie ks. Piotra było „inspirowane przez Transcendencję”<sup>6</sup>, a zatem zawiera prawdę o historii. W wykładni katolickiej niebo (hebr. *szamajim*, gr. *uranos* lub *uranoi*) oznacza miejsce, w którym mieszka Bóg, oraz stan wiecznego zbawienia<sup>7</sup>. Teologia katolicka wyróżnia sześć interpretacji nieba: trynitologiczną (niebo to miejsce zjednoczenia z Trójcą Świętą), chrystologiczną (Chrystus rozpoczął odnowę wszystkich rzeczy i otworzył bramy nieba), pneumatologiczną (Duch Święty umożliwia zbawienie), antropologiczną (niebo jako stan, w którym człowiek zachowuje swoją tożsamość w życiu Bożym), eklezjologiczną (niebo to wspólnota członków Kościoła w Chrystusie) oraz

<sup>3</sup> A. Mickiewicz, *Dziady część III*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1969, s. 90.

<sup>4</sup> S. Pigoń, *Objaśnienia wydawcy* [do:] A. Mickiewicz, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1955, s. 510.

<sup>5</sup> J. Skuczyński, *Przypis* [do:] A. Mickiewicz, *Dziady drezdeńskie*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012, s. 95.

<sup>6</sup> R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 194.

<sup>7</sup> W. Rakoczy, *Niebo* [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułakowskiego, Lublin 2009, s. 1027–1036.

kosmologiczną (niebo jako miejsce przebywania Boga). Wykładnia chrześcijańska zakłada istnienie jednych niebios. Natomiast z wizją kilku nieb możemy się spotkać w pismach neognostyków (Jakuba Boehmego i Emanuela Swedenborga) oraz w schrystianizowanych apokryfach apokaliptycznych, napisanych w dobie judeochrześcijaństwa i znanych w XIX wieku. W tradycji badań nad *Dziadami* drezdeńskimi pełną buntu i pychy postawę Konrada przeciwstawia się pokorze ks. Piotra, który, jak się zazwyczaj przyjmuje, w scenie V wypowiada poglądy samego Mickiewicza. W niniejszym szkicu rozpatrzmy kwestię podobieństwa pomiędzy wizjami trzeciego nieba, Boga i boskości zawartymi w arcydramacie a chrześcijańskimi, neognostycznymi i apokryficzno-gnostycznymi opisami niebios oraz Stwórcy. Rozpoznanie powyżej przedstawionych problemów może wspomóc zrekonstruowanie wizji religijnej zawartej w III części *Dziadów*.

## 2. WIZJA NIEBA W *DZIADACH* DREZDEŃSKICH ORAZ W TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pigoń, powtórzmy, uważał, że Mickiewicz wizję trzeciego nieba zaczerpnął z *II Listu do Koryntian*<sup>8</sup>. Paweł z Tarsu napisał:

Jeżeli trzeba się chlubić – choć co prawda nie wypada – przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem <też nie wiem>, Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których nie godzi się człowiekowi powtarzać [wyróżnienie – K.F.]<sup>9</sup>.

Teologowie mają problem z interpretacją tego fragmentu Pisma Świętego. Zdaniem twórców *Słownika wiedzy biblijnej*, opisy wielu niebiosów są charakterystyczne dla tekstów niekanonicznych, toteż najprawdopodobniej poprzez „trzęście niebo” należy rozumieć „wysoki stopień przeżycia duchowego”<sup>10</sup>. Ów człowiek porwany do trzeciego nieba, którym według biblistów był sam św. Paweł, doznał w niebiosach objawienia, nie wiadomo jednak, czy przebywał u Boga wraz z ciałem czy bezcieleśnie. Natomiast w monologu Aniołów w scenie V mamy wyraźne wskazanie, że moce niebiańskie zabierają duszę ks. Piotra do trzeciego

<sup>8</sup> S. Pigoń, dz. cyt., s. 510.

<sup>9</sup> Św. Paweł, *Drugi list do Koryntian* [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Warszawa 1990, s. 1314. Tomasz á Kempis, myśliciel, którego dzieła studiował Mickiewicz w czasie pobytu w Rzymie, twierdził, że człowiek wycofujący się ze świata bierze udział w wstępowaniu do trzeciego nieba Pawła z Tarsu: „Kto wszystkie rzeczy światowe z dobrej woli porzuca i o wszystkich zapomina, umiera z Jezusem na krzyżu i z Pawłem ś. do trzeciego nieba w zachwyceniu się unosi”. Tomasz á Kempis, *Ogródek różany*, Poznań 1954, s. 69.

<sup>10</sup> *Słownik wiedzy biblijnej*, pod red. B. Metzger, M. Coogan, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 2004, s. 565–566.

nieba bez ciała, poza odczuwaniem sensorycznym. Co istotne, zakonnik dostępuje widzenia przed wyprawą jego duszy w zaświaty. Można zatem przypuszczać, że Mickiewicz w scenie V nie odwoływał się do *Drugiego listu do Koryntian*, ale innego tekstu, najprawdopodobniej niekanonicznego lub heterodoksyjnego.

W imaginariu średniowiecznym, jak zauważa C. S. Lewis, Ziemia jest otoczona „sferami”, „niebiosami” bądź „elementami”, czyli siedmioma planetami<sup>11</sup>. Ponad Saturnem znajduje się *Stellatum* („niebo gwiazdzone”), a nad nim – *Primum Mobile*, miejsce przebywania Boga. *Summa* wyobrażeń chrześcijańskich o zaświatach została przedstawiona w *Boskiej komedii* Dantego, w której raj podzielono na planety i obszar *Primum Mobile*. W arcydziele włoskiego poety czytamy:

Choć z księżętami tu krążymy przecie,  
jeden krąg mając z tymi i pragnienie,  
o których rzekłeś raz, że Niebo trzecie  
w ruch ich głębokie wprawia rozumienie [...] <sup>12</sup>

Według badaczy *Boskiej komedii* Dante w tym fragmencie odwołuje się do hierarchii niebios Pseudo-Dionizego Areopagity, zgodnie z którą najbliżej Boga znajdują się Cherubini, Serafini i Trony<sup>13</sup>. Natomiast drugą hierarchię tworzą Panowania, Moce i Władze, trzecią zaś – Zwierzchności, Archaniołowie oraz Aniołowie. Zauważmy, że Areopagita nie opisuje poszczególnych rodzajów nieb, a jedynie dokonuje podziału mocy niebiańskich ze względu na odległość od Boga. W kontekście *Dziadów* drezdeńskich warto zauważyć, iż, zdaniem Pseudo-Dionizego, Aniołowie tworzą alegoryczne wizje z objawień Stwórcy, które dzięki ich pośrednictwu są wysyłane prorokom<sup>14</sup>. Wszak wizja księdza Piotra zawiera zapowiedź powstania

<sup>11</sup> C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008, s. 92.

<sup>12</sup> A. Dante, *Boska komedia*, tłum. A. Kuciak, Kraków 2006, s. 520. W tradycji badań nad utworami Mickiewicza uważa się, że zainteresowanie poety *Boską komedią* Dantego sięga początku lat dwudziestych, aczkolwiek na podstawie materiałów źródłowych trudno określić ówczesny stopień znajomości włoskiego arcydzieła przez młodego filomata. Jak zauważa Janusz Ruskowski, „od II tomu *Poezji* (1823) historycy zaczynają już mówić o »dantejskości« utworów poety. Z drugiej połowy lat dwudziestych pochodzą Mickiewiczowskie przekłady *Boskiej komedii* (m.in. *Ugolino*) oraz zanotowana przez Odyńca wypowiedź o Dantem jako »największym poecie z wiary«”. J. Ruskowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata: studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996, s. 21.

<sup>13</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska [w:] Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 69–89.

<sup>14</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita pisał: „W istocie, te wytworzone przez Aniołów alegoryczne wizje były wysyłane przez Boga – przy pomocy Aniołów – tym mężom, to znaczy Danielowi i Józefowi, swoją świętością bliskim Aniołom” oraz „[...] Bóg w pewnych tajemnych widzeniach pokazywał się niekiedy osobom świętym w sposób, który jest właściwy Jego boskości i współmiernej do zdolności istot doświadczających tych wizji. Właśnie ten rodzaj widzenia, w którym objawia się podobieństwo boskie, tak że nie posiadający formy Bóg opisywany jest przez podobizny, święta teologia w swej najgłębszej mądrości słusznie nazywa teofanią, mając na uwadze to, że ten, który

listopadowego i pojawienia się namiestnika wolności, nie przynosi natomiast aktu mistycznego zjednoczenia się z Bogiem czy też doświadczenia tajemnicy stworzenia. Co istotne, według autora *Hierarchii niebiańskiej*, Aniołowie doprowadzają człowieka do Boga, czyli do sfery niebiańskiej, nie im przeznaczonych. Podobnie dusza ks. Piotra w arcydramacie Mickiewicza została wzięta do trzeciego nieba. Jednak chrześcijański filozof w swoich tekstach nie zaznaczył, że tylko dusza (bez ciała i odczuwania sensorycznego) może wędrować po niebiosach. Dlatego też stwierdzenie Pigionia, że poeta wizję trzeciego nieba zaczerpnął z listów św. Pawła bądź z wykładni chrześcijańskich Pseudo-Dionizego Areopagity (oraz nawiązań do niej w kulturze europejskiej), można uznać za dyskusyjne.

### 3. WIZJA NIEBA W *DZIADACH* DREZDEŃSKICH ORAZ W NEOGNOSTYCZNYCH KONCEPCJACH SWEDENBORG I BOEHMEGO

Zdaniem Emanuela Swedenborga istnieją trzy nieba:

Są trzy nieba, i to jak najbardziej różne od siebie, mianowicie: najbardziej wewnętrzne, czyli trzecie; średnie, czyli drugie i ostatnie, czyli pierwsze. Następują one po sobie i w takim do siebie znajdują się stosunku, jak najwyższa część człowieka, zwana głową, średnia, zwana ciałem i ostatnia, zwana nogami.<sup>15</sup>

Skandynawski neognostyk zauważał analogie pomiędzy budową nieba a strukturą ludzi, ziemi i pierwiastków. Twierdził, że trzecie niebo odpowiada najbardziej duchowej strefie człowieka. Opisywał swoje wędrówki po niebiosach, aczkolwiek zaznaczał, że wstąpić tam można jedynie dzięki procesowi duchowego dojrzewania i oczyszczenia z tego, co materialne i cielesne.

Natomiast według Jakuba Boehmego, można wyróżnić trzy nieba analogiczne do odradzania się w trzech *principiach*<sup>16</sup>, czyli poprzez Boga, Jezusa oraz

---

jej doznaje, wznosi się na wyżyny boskości, napełnia się boskim światłem i świętym sposobem zostaje wprowadzony w tajemniczą rzeczywistość samej boskości” (tamże, s. 64 i 86). W *Wielkiej Improwizacji* Konrad wymienia szereg określeń Boga, aby następnie uznać, że Stwórca nie posiada tych atrybutów, stąd można przypuszczać, że Mickiewicz w *Dziadach* drezdeńskich nawiązywał do apofatycznej wizji Boga z wykładni teologicznej Pseudo-Dionizego Areopagity. Aby jednak dołączyć zrekonstruować wyobrażenie Stwórcy w arcydramacie należałoby rozważyć kwestię relacji pomiędzy nim, Jezusem, narodem polskim oraz namiestnikiem wolności w widzeniu ks. Piotra, gdyż, hipotetycznie, Bóg w tym dziele poety to istniejąca w naturze siła nieustannych przeobrażeń, czyli podobnie jak w pismach Jakuba Boehmego.

<sup>15</sup> E. Swedenborg, *O Niebie i jego cudach, również o Piekło według tego co słyszano i widziano*, tłumaczenie anonimowe według wydania Towarzystwa Swedenborga dla Wielkiej Brytanii i Zagranicy (Londyn 1880), Warszawa 2012, s. 23.

<sup>16</sup> Pojęcie trzech *principiów* w boehmizmie w sposób klarowny, acz może nieco uproszczony, definiuje Gerhard Wehr: „Podstawą troistego świata jest odwieczna wola Boga. W pierwszej zasa-

Ducha Świętego. Trzecie niebo, zdaniem tego neognostyka, współdziała w pełni z sercem Stwórcy i znajduje się poza zasięgiem sił szatańskich:

A trzecie są jasnym i świętym niebem, które współdziała wraz z sercem Boga poza i ponad każdym niebem jako serce, a przecież jest sercem, które zachowuje i nosi owo miejsce tego świata, i które trzyma szatana uwięzionego w najskrajniejszych narodzinach w gniewnym ogniu jako wszechmocny, niepojęty Bóg.<sup>17</sup>

Teozof nie nakreślił mapy niebios, jak to czynili autorzy tekstów niekanonicznych. Boehme wydzielił trzy nieba, aby opisać narodziny w trzech zasadach, które przeszedł Jezus. Przejście *misterium magnum* umożliwia złączenie się z Bogiem. Dla autora *Aurory* niebo jest miejscem, do którego udaje się dusza, gdy rozstaje się z ciałem i gdzie przebywają zbawieni. W wyznaniach Boehmego na temat jego własnych doświadczeń mistycznych pojawia się pojęcie nieba jako miejsca najświętszych narodzin i źródła jego wiedzy o tajemnicach Boga oraz stworzenia.

Jak zauważyła Zofia Stefanowska, nie wiadomo kiedy Mickiewicz po raz pierwszy zaczął studiować dzieła Boehmego, ale kosmogoniczne motywy zawarte w *Improwizacji* wskazują, że już w latach dwudziestych poeta mógł się zapoznać z boehmizmem<sup>18</sup>. Zdaniem Rafała Marcelego Blütha, Mickiewicz w czasie pobytu w Rosji interesował się koncepcjami autora *Aurory*, które poznał za pośrednictwem tłumaczeń Saint-Martina<sup>19</sup>. Badacz ten przypuszczał,

dzie pulsuje cierpka złość i gniew Boga. Boehme mówi także o »ogniu lęku«, najbardziej porównywalnym z hipotetyczną czystą energią, której wybuchowa praca zwraca się na »zewnątrz« i dąży do materializacji. W drugiej zasadzie Bóg Ojciec rodzi swego Syna, w którym dynamika ponurego ognia przemienia się w świat światłości i miłości, również jeszcze przed jakąkolwiek obiektywizacją czy wcieleniem. – Dopiero w trzeciej zasadzie rozbrzmiewa *fiat* (niech się stanie), stwórcze Słowo Boga. W nie to, co niepojęte, wdziera się w pojęciowość (zrozumiałość). To, co w duchu boskiego gniewu (Ojciec) »praisntnieje«, a w miłości (Syn) znajduje swój twórczy przeciwległy biegun, przyjmuje postać w trzeciej zasadzie. W ten sposób rozpoczyna się proces, który od bytu Boga samego w sobie prowadzi do jego manifestacji. *Deus absoonditus* (Bóg ukryty) staje się *deus revelatus* (Bogiem objawionym). Już tutaj wolno powiedzieć antycypująco: ponieważ te trzy zasady leżą u podstaw wszystkich stworzeń, przeto w stworzeniu można rozpoznać tajemnicę Boga, który się w nim objawia”. Zob. G. Wehr, *Jakub Boehme*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1999, s. 117–119.

<sup>17</sup> J. Boehme, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, tłum. A. Pańta, Zgorzelec 1998, s. 86.

<sup>18</sup> Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962, s. 248.

<sup>19</sup> R. M. Blüth, „Chrześcijański Prometeusz”. *Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”* [w:] *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 134 i n. Blüth przestudiował koncepcje teozoficzne w Rosji, z którymi mógł zetknąć się Mickiewicz. Doszedł do wniosku, że wówczas popularnością cieszyły się głównie teksty Saint-Martina, w których wykladał on myśl Boehmego. Co ciekawe, sam Mickiewicz w wykładach w Collège du France zauważył, że „W lożach ówczesnych wyróżniał się Saint-Martin oraz postać jeszcze bardziej tajemnicza, pewien Żyd portugalski, Martinem [de] Pasqually, teurg i teozof, który, przejeżdżając przez Francję, zaznajomił się z naukami Saint-Martina. Później Saint-Martin, oddawszy się naukom mistycznym i zniewolony do gruntownego poznania zagadnień religijnych, nauczył się po niemiecku, aby móc

że w III części *Dziadów* można odnaleźć szereg nawiązań i inspiracji płynących z boehmizmu: o buncie i opętaniu Adama-Ducha, o jego wcieleniu ziemskim i ostatecznej rehabilitacji. Chociaż rozprawę o myślicielu ze Zgorzelca poeta napisał dopiero w 1853 roku<sup>20</sup>, zaś wcześniej nie poświęcał mu dużo miejsca w korespondencji i wykładach w Collège de France, to jednak, jak zauważył Blüth, ślady koncepcji autora *Aurory* odnajdujemy już w liście Antoniego Edwarda Odyńca z 1829 roku, w którym streścił on pomysł poety na stworzenie dzieła o „Prometeuszu chrześcijańskim”. Co istotne, badacz wpływu boehmizmu na *Dziady* drezdeńskie upatrywał przede wszystkim w wizji antropologicznej wyłaniającej się z tego dzieła. Natomiast Józef Piórczyński wskazał na podobieństwo pomiędzy ideami Boehmego a wypowiedzią Konrada:

Stamtąd przyszły siły moje,  
Skąd do Ciebie przyszły Twoje<sup>21</sup>

Zdaniem tego badacza, Więzień (podobnie jak autor *Aurory*) twierdzi, że Bóg nie stanowi pierwszej i ostatecznej rzeczywistości, zaś człowiek i Stwórca biorą siły z tego samego źródła<sup>22</sup>. Podkreślmy, że Piórczyński dostrzegł podobieństwo pomiędzy wizją wszechświata zawartą w *Dziadach* drezdeńskich a wykładniami kosmogonicznymi Boehmego.

Wyobrażenie trzeciego nieba w arcydramacie Mickiewicza i w wizjach neognostycznego myśliciela posiada wiele elementów wspólnych. Do trzeciego nieba wstąpić może jedynie dusza oderwana od cielesności i materialności, a zatem po wcześniejszym przejściu najgłębszych narodzin. Oczyszczenie duszy sygnalizuje określenie jej w scenie V jako „jasnej”. Dar obcowania z Bogiem, według Boehmego, przysługuje osobie, która naśladuje Chrystusa w jego działalności ewangelicznej. Jak wskazuje Juliusz Kleiner, elementy *imitatio Christi*

---

czytać dzieła słynnego teozofa Jakuba Boehmego”. Zob. A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska* [w:] *Dzieła*, t. IX, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 340. O zainteresowaniu Mickiewicza boehmizmem i wpływem koncepcji autora *Aurory* na dzieła polskiego poety pisali: M. Burtta, *Adam Mickiewicz i Jakob Boehme* [w:] *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały Konferencji Międzynarodowej Grodno–Nowogródek, 11–17 maja 1997*, pod red. J. Bachórze, t. 2, Gdańsk 1998; *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005; M. Maślowski, „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza: mądrość i samotność, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 4; L. Siemieński, *Religijność i mistyka w życiu i poezji Adama Mickiewicza*, Kraków 1871; H. Szucki, *Mickiewicz a Boehme (Przyczynki do mistyki polskiej)*, „Pamiętnik Literacki” 1929, nr 26; S. Pigoń, *Autograf „Zdań i uwag”*, Wilno 1929; J. Prokopiuk, *Adam Mickiewicz o Boehmem* [w:] *Wpływ myśli hermetycznej Jakuba Boehmego na życie i twórczość Adama Mickiewicza oraz jej współczesna recepcja*, pod red. L. Górnickiego, Katowice 2009.

<sup>20</sup> A. Mickiewicz, *Komentarz* [w:] Jakob Boehme, *Ponowne narodziny*, tłum. J. Kałużny, A. Pańta, Poznań 1993, s. 149–171.

<sup>21</sup> A. Mickiewicz, *Dziady część III*, dz. cyt., s. 54.

<sup>22</sup> J. Piórczyński, *O jednym zdaniu z III części Dziadów* [w:] *Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego i E. Hoffman-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 107–111.

możemy zauważyć w kreacji księdza Piotra<sup>23</sup>. Jednak na podstawie dostępnych materiałów źródłowych i stanu badań nie sposób bezdyskusyjnie dowieść tezy o wpływie boehmeistycznych wyobrażeń kosmogonicznych na III część *Dziadów*.

#### 4. WIZJA NIEBA W *DZIADACH* DREZDEŃSKICH ORAZ W NIEKANONICZNYCH TEKSTACH APOKRYFICZNYCH

Apokaliptyka judeochrześcijańska charakteryzuje się, jak wskazuje teolog Jean Daniélou, opisami wniebowstąpienia bądź wizji niebiańskich<sup>24</sup>. Samo słowo „apokalipsa” oznacza odsłonięcie się przed widzącym wyższych czy też niższych rzeczywistości, dzięki czemu może on ujrzeć tajemnice kosmosu i historii. Zdaniem Marka Starowieyskiego, autorzy apokryfów apokaliptycznych, w przeciwieństwie do proroków, doznawali wizji (a nie objawienia poprzez słowa), które odbywały się we śnie, ekstazie czy też wędrówce po zaświatach<sup>25</sup>. Niekanoniczne teksty apokaliptyczne powstały w okresie hellenistycznym, w dobie chrześcijaństwa zostały schryścianizowane oraz, co ważne, zawierały zapowiedzi przyjścia Mesjasza oraz akcenty gnostyczne. Z Bizancjum rozpowszechniły się po Słowiańszczyźnie, gdzie cieszyły się dużym zainteresowaniem. Jak zauważa Ignacy Radliński, *Księga Enocha, IV Księga Ezdrasza, Wniebowstąpienie Izajasza* to utwory dostępne myślicielom w XIX wieku, w których została przedstawiona wędrówka danego proroka po siedmiu niebach<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Kleiner wskazuje na III księgę *O naśladowaniu Chrystusa* jako źródło inspiracji dla Mickiewicza przy tworzeniu sceny V. Tomasz á Kempis napisał: „O Panie i Boże mój! Tyś wszystko dobro moje. A któż ja taki, iżbym śmiał wołać ku Tobie? Ja najędźniejszy sługa Twój, najlichszy robaczek: stokroć nędźniejszy, lichszy i godniejszy pogardy, niż to sam uczuć i wymówić mogę”. Także Boehme nawoływał w swoich tekstach, aby naśladować Chrystusa i praktykować życie apostołskie. Zob.: J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, *Dzieje Konrada*, cz. I, Lublin 1997, s. 416; Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Jełowicki, Warszawa 2011, s. 86.

<sup>24</sup> J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2008, s. 140.

<sup>25</sup> M. Starowieyski, *Apokaliptyka chrześcijańska, wstęp ogólny* [wstęp do:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 2001, s. 127–128.

<sup>26</sup> Urywki *Księgi Enocha* zostały wydane w 1652 roku w *Chronografii* Syncellusa, zaś całe dzieło odnalazł J. Bruce w XVIII wieku, co opisał w *Podróżach*. Na początku XIX wieku ten apokryficzny utwór przetłumaczyli na łacinę i języki nowożytne Sylvestre de Sacy, R. Lawrence, A. G. Hoffmann oraz A. Dillmann. Natomiast *IV Księga Ezdrasza* do dziewiętnastego wieku była znana w czterech językach, zaś całość (dwanaście ksiąg) została wydana dopiero w 1869 roku w *Messias Judaeorum, libris forum Paulo ante et Paulo post Christum natum conscriptis illustratus*. Także druga i trzecia *Księga Barucha, Apokalipsa Barucha* oraz *List Barucha* ukazały się w druku w Europie dopiero w połowie XIX wieku. Zaś przekładu z greki (oryginał etiopski się nie zachował) na język nowożytny *Wniebowstąpienia Izajasza* dokonał w 1819 roku R. Lawrence. Zob.: I. Radliński, *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie: Księga wstępna do literatury apokryficznej w Polsce*, Lwów 1905, s. 120, 142, 85–188.



Tradycyjny judaizm uznaje jedynie trzy niebiosy (niebo meteorów, gwiazd i Boga), natomiast myśliciele judeochrześcijańscy i część gnostyckich uważali, że istnieje siedem niebiosów. W *Księdze Henocha Słowińskiej* czytamy:

Wzięli mnie do trzeciego nieba. Postawili mnie pośrodku Raju [...]. Miejsce to zostało przygotowane dla sprawiedliwych, którzy cierpią wszelki rodzaj przykrości w tym życiu i uciskają swe dusze, i odwracają swe oczy od niesprawiedliwości, wydają sprawiedliwe sądy [...].<sup>27</sup> [wyróżnienie – K.F.]

W *IV Księdze Ezdrasza*, w której zostało opisanych siedem wizji, pojawia się symbol orła oznaczający Cesarstwo Rzymskie, które musi upaść<sup>28</sup>. Konrad podczas nieudanej próby widzenia profetycznego porównuje się do orła. We *Wniebowstąpieniu Izajasza* także została przedstawiona wędrówka do trzeciego nieba:

Uniósł mnie do trzeciego nieba i podobnie ujrzałem tych po prawicy i po lewicy, tam także był tron na środku i ten, który zasiadał, ale pamięć o tym świecie nie była tam przywoływana. Powiedziałem do anioła, który był ze mną, gdyż odmieniała się chwała mojego oblicza, gdy wstępowałem do kolejnego nieba: „Nie ma niczego z tego marnego świata, co byłoby tutaj wspomniane?” [...] Zabrał mnie w powietrze siódmego nieba [...]. Rzekł mi, gdy ja drżałem: „[...] Dozwolone jest, aby święty Izajasz wstąpił tu, gdyż tutaj jest jego szata”<sup>29</sup> [wyróżnienie – K.F.]

W powyżej przytoczonym niekanonicznym tekście autor najprawdopodobniej posłużył się symbolem szaty na oznaczenie bliżej niesprecyzowanego pierwiastka duchowego Izajasza o charakterze pozaziemskim. W widzeniu księdza Piotra także pojawia się obraz „szaty” namiestnika, która obwija całą ziemię. W gnostycznej wykładni antropologicznej, jak wskazuje Hans Jonas, szata oznaczała niebiańską oraz wieczną jaźń osoby; boską pierwotność<sup>30</sup>. Znajduje się ona u swego transcendentalnego źródła, podczas gdy jej właściciel przebywa w doczesności.

W niekanonicznej *Apokalipsie Piotra*, stanowiącej, według badaczy, rozwinięcie wątku wstąpienia do trzeciego nieba przedstawionego w *II Liście do Koryntian* również zostało opisane wzniesienie się apostoła do niebios:

Gdy byłem w ciele, zostałem porwany do trzeciego nieba. [...] „Idź dalej za mną, a wzięwszy cię z sobą pokażę ci miejsca, w których przebywają sprawiedliwi”. I poszedłem za aniołem, a on wziął mnie aż do trzeciego nieba.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> *Księga Henocha Słowińska* [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 200.

<sup>28</sup> *IV Księga Ezdrasza* [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, tłum. S. Mędała, dz. cyt., s. 396–398.

<sup>29</sup> *Wniebowstąpienie Izajasza* [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3, tłum. S. Kur, Kraków 2001, s. 152 i 155.

<sup>30</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 138.

<sup>31</sup> *Apokalipsa Pawła* [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3, tłum. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 245 i 256. Jak wskazuje Starowieyski, *Apokalipsa Pawła* była tekstem znanym w XVIII i XIX wieku i należała do najpopularniejszych apokalips niekanonicznych.

Przed wejściem do trzeciego nieba, według *Apokalipsy Pawła*, znajduje się tablica, na której zapisano imiona sprawiedliwych oraz ich „oblicza i podobieństwo służących Bogu”<sup>32</sup>, nadal żyjących i znanych aniołom. W trzecim niebie Paweł spotyka m.in. proroka Henocha i Eliasza, w innych zaś rejonach zaświatów wędruje po mieście Chrystusa. Niewątpliwie ksiądz Piotr z III części *Dziadów* został obdarzony zdolnościami profetycznymi, jest podporządkowany woli Boga, a jego osoba znana jest aniołom.

Podobnie jak w wypadku boehmizmu trudno bezdyskusyjnie (na podstawie materiałów źródłowych i aktualnego stanu badań) dowieść tezy o wpływie apokryficznych apokalips na świat przedstawiony w *Dziadach* drezdeńskich. Zasygnalizowany powyżej szereg podobieństw pomiędzy wizją trzeciego nieba, znaczeniami symbolu orła i szaty, charakterystyką proroków i księdza Piotra w tekstach niekanonicznych oraz arcydramacie wskazuje na konieczność gruntownego rozpatrzenia kwestii zapożyczeń z apokryfów w utworze Mickiewicza. Na apokaliptyczny charakter sceny V zwrócił uwagę m.in. Kleiner, zaś wpływ Biblii na świat przedstawiony w III części *Dziadów* zauważył współczesny badacz, Krzysztof Biliński<sup>33</sup>.

## 5. BÓG I BOSKOŚĆ W III CZĘŚCI *DZIADÓW*. W STRONĘ (NEO)GNOZY

W tradycji badań bunt Konrada przeciwstawia się postawie ks. Piotra. W *Improwizacji* kwestia milczenia Boga wobec zła stanowi, jak zauważył Jerzy Fiećko, jeden z kluczowych tematów podejmowanych przez bohatera<sup>34</sup>. Zdaniem Marii Dernałowicz, argumentacja Więźnia posiada oświeceniowo-racjonalistyczny rodowód, ale w przeciwieństwie do fundatorów nowoczesności Konrad doświadczył historii po rewolucji francuskiej<sup>35</sup>. Bóg, adresat wypowiedzi bohatera, jawi się jako stwórca świata i historii, który po powstaniu ludzkości odseparował się od swojego dzieła. Co więcej, posiada moc i możliwość oddziaływania na dzieje, czego nie czyni, nawet gdy niewinni są prześladowani. Konrad z racji doświadczenia cierpienia, opresji politycznej oraz odczuwania siły wzywa Stwórcę, aby przerwał milczenie i oddał mu władzę nad duszami ludzkimi. Historia w mniemaniu Więźnia toczy się poza Bogiem, aczkolwiek posiada on moc ingerowania w dzieje. Bohater obwinia Stwórcę za cierpienia narodu, a także zaczyna go utożsamiać z carem, czyli złem absolutnym.

<sup>32</sup> Tamże, s. 256.

<sup>33</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 425–427; K. Biliński, „*To jest chwila Samsona*”: o szacie biblijnej III części „*Dziadów*”, Wrocław 2001.

<sup>34</sup> J. Fiećko, *Krasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Poznań 2011, s. 239–240.

<sup>35</sup> M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*, Warszawa 1985, s. 252.

Jak słusznie zauważył Przybylski, Konrad nie uwzględnił w *Improwizacji* znaczenia wcielenia Chrystusa dla zbawienia stworzenia i historii<sup>36</sup>. Powtórzy, Kleiner wskazywał w kreacji ks. Piotra na nawiązania do idei naśladowania Chrystusa<sup>37</sup>, natomiast w jego widzeniu niewątpliwie występują odwołania do ewangelicznego przekazu o życiu i śmierci Jezusa. W wizji ks. Piotra upadek Polski i cierpienie narodu zostały ukazane jako element czy też warunek wyłonienia się mesjasza dla wszystkich ludów. Mickiewicz w scenie V nie przedstawił oświeceniowej wizji Opatrzności, przeciwko której wystąpił Konrad. Co więcej, w widzeniu zakonnika boskość (będąca atrybutem Stwórcy) występuje w dziejach i dzięki nim się ujawnia. Zgodnie z wykładnią chrześcijańską Bóg i boskość są transcendentalne wobec rzeczywistości ludzkiej i historycznej. Wprowadzenie zaś eschatonu do immanentnego wymiaru historii stanowi, zdaniem Erica Voegelina, cechę charakterystyczną dla nowożytnych ruchów gnostyckich<sup>38</sup>.

Warto podkreślić, iż wyobrażenie Boga i boskości w scenie V dalekie jest od panteizmu (zgodnie z którym naturę należy utożsamić ze Stwórcą), gdyż ks. Piotr został zabrany przed oblicze Pana. W koncepcji Jakuba Boehmego, jak podkreśla Józef Piórczyński, Bóg z jednej strony jest w jedności z naturą i historią, gdyż w nich konstituuje się boskość poprzez to, co jest jej przeciwstawne, zaś z drugiej istnieje osobowo<sup>39</sup>. Konieczność wyłonienia się świata widzialnego wynika, zdaniem autora *Aurory*, z konieczności samoobjawienia się Boga, natomiast historia stanowi proces Jego samopoznania. Toteż wizja Stwórcy i dziejów ukazana w widzeniu ks. Piotra koresponduje z wyobrażeniami Boehmego. Mickiewicz, kończąc scenę V wzięciem duszy ks. Piotra przed oblicze Boga do trzeciego nieba, najprawdopodobniej nie tylko podkreślił, że wizja wyłonienia się mesjasza z upadku Polski jest prawdziwa, ale uznał także osobowe istnienie Stwórcy, którego boskość konstituuje się w procesie historycznym. Tym samym historiozofia ukazana w III części *Dziadów* nie wpisuje się ani w nowożytny panteizm, ani w chrześcijański transcendentalizm, ale w tradycję neognostyckich wykładni historii.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Jak słusznie zauważył Dopart, scenę V należy uznać za szczególnie ważącą na wymowie ideowej arcydramatu Mickiewicza<sup>40</sup>. Badacz podkreślił, że każdy motyw zawarty w widzeniu księdza Piotra należy dokładnie zinterpretować.

<sup>36</sup> R. Przybylski, dz. cyt., s. 149 i n.

<sup>37</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 406.

<sup>38</sup> E. Voegelin, *Gnoza – istota nowożytności* [w:] *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 103–123.

<sup>39</sup> J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Boehmego i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 176–188, 279–289.

<sup>40</sup> B. Dopart, dz. cyt., s. 181.

Toteż monolog Aniołów, który następuje po wizji zakonnika także wymaga szczególnego rozbioru. To w nim określony został status duchowy ks. Piotra oraz osobowy charakter Boga.

Pigoń, jako jedyny badacz, zwrócił uwagę na kwestię trzeciego nieba przedstawioną w scenie V. Jednak w analizie tego fragmentu nie uwzględnił neognostycznych i apokryficznych wizji niebios. Podkreślił, że Pawłowe wyobrażenie trzeciego nieba co najmniej ociera się o heterodoksję chrześcijańską, zaś późniejsi myśliciele chrześcijańscy zawsze podtrzymywali koncepcję jednych niebios, acz podzielonych na różne sfery, najczęściej według hierarchii istot niebiańskich. Mickiewiczowskie trzecie niebo bardziej przypomina wyobrażenia kosmogoniczne Boehmego oraz gnostycko-judeochrześcijańskie. Co więcej, przedstawiona w scenie V wizja boskości i Boga, przed którego oblicze została zabrana dusza księdza Piotra, koresponduje z neognostycznymi wizjami autora *Aurory*.

Katarzyna Fedorowicz

FATHER PIOTR IN THE THIRD HEAVEN: (NEO)GNOSTIC ELEMENTS  
IN ADAM MICKIEWICZ'S *FOREFATHERS' EVE* (PART III)

Summary

An analysis and comparison of the description of the Third Heaven in Part III of *Forefathers' Eve* with similar descriptions in heterodox (Judeo-Christian, Gnostic and neo-Gnostic) and orthodox texts reveals a possible influence of the ideas of Jakob Böhme on some scenes in that drama and opens new insights into Adam Mickiewicz's religious beliefs. Böhme's writings contain numerous references to the Third Heaven and unfold the concept of a personal God whose divine nature is revealed in creation and in history. The claim that Part III of *Forefathers' Eve* may be indebted to the theological ideas of Jakob Böhme was put forward by Rafał Marcel Blüth in a book published in 1929, but was on the whole disregarded by later critics. Blüth's thesis is restated and expanded in this article. Its first part though is concerned with Stanisław Pigoń's hypothesis of the influence of the Second Epistle to the Corinthians on Scene V of *Forefathers' Eve*, Part III. It is followed by an outline of the orthodox interpretations of the idea of heaven in Christianity and a comparison of Mickiewicz's vision of the Third Heaven with similar visions of Paul of Tarsus, Pseudo-Dionysius the Areopagite, some great medieval thinkers and Dante. In the next section the scene of the assumption of Father Piotr's soul to the Third Heaven is compared to the neo-Gnostic ascent visions of Emmanuel Swedenborg and Jakob Böhme. This is followed by a discussion of the representations of heaven in Judeo-Christian, early Christian and Gnostic traditions. Then the article examines the ideas of God and the divine in Mickiewicz's drama in the context of the writings of Böhme. The results of this examination are built into the article's conclusive statement on the similarities in Mickiewicz's and Böhme's vision of the Third Heaven and God.