[w:] *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały konferencji międzynarodowej Grodno-Nowogródek, 12-17 maja 1997*, księga 2, pod redakcją Józefa Bachórza i Wiktora Choriewa, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998, ISBN 83-7017-827-8, s. 49-60

EDWARD KASPERSKI

Warszawa

Religijność Mickiewicza. Próba fenomenologii egzystencjalno-kulturowej

Religijność Mickiewicza stawia badacza jego pism i biografii przed wieloma trudnymi problemami. Związek poety z chrześcijaństwem uchodzi za oczywistość, ale rzecz wielce komplikuje się, gdy przychodzi odpowiedzieć na bardziej dociekliwe pytania: po pierwsze, co to znaczy, że Mickiewicz był chrześcijaninem (samo określenie „być chrześcijaninem" wciąga nas w labirynt skomplikowanych zagadnień tożsamości religijnej), po drugie, jakiego rodzaju był chrześcijaninem (chrystianizm bowiem jest zjawiskiem historycznie różnokształtnym i rozwarstwionym), po trzecie, kim w aspekcie religijnym poeta był jeszcze ponadto, oprócz tego, że był chrześcijaninem. Trzecie pytanie dotyczy w istocie rzeczy religijności Mickiewicza w jej ogólnym, antropologicznym znaczeniu.

Zagadnienie to wywoływało i wywołuje zresztą najwięcej kontrowersji. Wymaga ono określenia religijności w sposób szerszy niż odpowiadający dogmatycznym kryteriom jednego wyznania, głoszącego częstokroć własną wyłączność, uważającego się za „objawione" i tym samym za „jedynie prawdziwe", uprawnione do poddawania w wątpliwość wierzeń odmiennych. Inaczej mówiąc, wymaga neutralnego pod względem wyznaniowym badania religii. Zadanie tego rodzaju przypada filozofii religii i religioznawstwu. Otóż „religijność", pojmowana jako swoista postawa wobec życia, świata i „rzeczy ostatecznych", jest w ich rozumieniu wspólną własnością (funkcją) wielu różnorodnych wierzeń i wyznań. Nie wypowiadają się one na temat ich wzajemnej wobec siebie „wyższości" i „prawdziwości". Konstatują natomiast przede wszystkim sam fakt ich występowania, historyczne formowanie się, zróżnicowanie, pokrewieństwa typologiczne, wyznaczniki i funkcje.

Stanowisko poznawcze filozofii religii i religioznawstwa jest więc z konieczności pluralistyczne. Innym być nie może. Dopuszcza ono prawomocność i równorzędność wierzeń inaczej uformowanych, sprzecznych, czy nawet wprost zwalczających się. W różnorodności tej poszukuje jednakże nadrzędnej wspólnoty, zbieżności form, jakości i sposobów działania, jednolitych kategorii opisu. Jedną z propozycji bywa w tym względzie ujęcie religijności jako kategorii egzystencjalno-kulturowej, empirycznej, dostępnej rozumowi, poza kryteriami dogmatycznymi, niezależnej od nich i nietożsamej z nimi. W perspektywie tej „religijność"

ma zwykle pograniczny charakter i synkretyczną zawartość. Mieszczą się w niej z konieczności zarówno pierwiastki „swoiście religijne”, kształtowane przez wierzenia, instytucje, rytuały i rekwizyty właściwe poszczególnym kultom, jak i pozareligijne, tj. artystyczne, filozoficzne, obyczajowe i inne, wchodzące w relacje z religią. Natura tych relacji zresztą bywa często złożona.

Wyznacznikiem religijności w aspekcie literackim i kulturowym wydaje się jej niezbywalna podwójność. Z jednej bowiem strony „osadza się” ona w różnego typu zjawiskach literackich i kulturowych. Jest ich, jak chociażby w liryce religijnej Mickiewicza, dominantą lub składnikiem, przybierającym różne kształty i pełniącym rozmaite funkcje. W tym też względzie dostosowuje się ona zarówno do ogólnych warunków historycznych, jak i do konkretnego charakteru poszczególnych zjawisk literackich i kulturowych, które stają się miejscem i formą jej wyrażania. Odnosi się do wpływowych tradycji, form gatunkowych, wzorców stylowych, leksyki i składni poetyckiej, wersyfikacji. Dzieli losy epoki historycznej i panującej w niej kultury literackiej. Porównanie liryki religijnej Mickiewicza z liryką tego typu Kochanowskiego czy Sępa Sarzyńskiego zdaje się tę prawidłowość potwierdzać.

Z drugiej strony pierwiastek religijny z definicji swej – na mocy właściwych mu wewnętrznych założeń – przekracza literaturę i kulturę. Wykracza poza nie w aspekcie ludzkim oraz bytowym. Odnosi się bowiem do postulowanej w aktach wiary rzeczywistości transcendentnej, radykalnie odmiennej w swym bycie, właściwościach i sposobie istnienia od faktycznie dostępnej człowiekowi rzeczywistości immanentnej, tj. cielesnej, zmysłowej, społecznej, historycznej, kulturowo uformowanej i formującej się. Owa swoiście religijna „rzeczywistość transcendentna” zwykle przybiera dla wyznawców postać duchowej, idealnej, wiecznej, wszechobecnej i władczej. Tworzy rzeczywistość absolutną. Tym samym różni się zasadniczo od relatywnej i pospolitej rzeczywistości „doczesnej”, zdanej na okoliczności, działanie przypadku, uwarunkowania, zmienność, zagrożonej niebytem. Z kolei absolutu z założenia nie ograniczają ni prawa przyrody, ni warunki historyczne, ni formy i zasady funkcjonowania kultury, ni reguły rozumu i rozsądku. Formą jego przejawiania się bywa na przykład cudowność, a zalecanym sposobem obcowania z nim – modlitwa, posłuszeństwo objawionym przezeń nakazom i zakazom, wiara. Ta ostatnia tworzy subiektywny fundament antropologiczny religijności.

Podwójność powyższa powoduje, że należy pod względem metodologicznym odgraniczyć badawczo zobiektywizowaną i zdystansowaną neutralną pod względem wyznaniowym interpretację religii i fenomenu religijnego w kulturze od normatywno-dogmatycznej interpretacji o charakterze religijnym, będącej często rodzajem autointerpretacji,

dokonywanej według kanonów określonego wyznania, stosującej się do preferowanych w nim wartości i kategorii semantycznych, nierzadko wobec niego służebnej. Mieszanie obu tych typów interpretacji w płaszczyźnie badawczej wydaje się ze wszech miar niepożądane, gdyż zaciera ich swoistość i powoduje zniwelowanie odrębności. Stanowi ono również źródło nieporozumień interpretacyjnych narosłych wokół religijności Mickiewicza.

Otóż interpretacja literacka, podobnie zresztą jak pod wieloma względami różna od niej interpretacja literaturoznawcza, ma wobec religii charakter w pełni swoisty i autonomiczny. Różni się od interpretacji o charakterze religijnym (dogmatyczno-normatywnym, wyznaniowym, apologetycznym) przede wszystkim tym, że ujmuje religię w formach i kategoriach zasadniczo odmiennych niż te, w których dana religia ujmuje samą siebie i podległe jej zjawiska. O różnicy stanowią tu zresztą głównie właściwości i funkcje obu tych dziedzin, a nie postawa światopoglądowa badacza.

Środki literackie oraz instrumenty literaturoznawcze odbiegają od religijnych budową właściwościami i zastosowaniem. Odzwierciedlają rzeczywistość innego typu niż nadprzyrodzona, zwykle faktyczną lub fikcyjną cielesno-zmysłową historycznie relatywną nacechowaną estetycznie, nadprzyrodzoną rzeczywistość religijną zaś ujmują z kolei w sposób specyficzny, wybiórczy oraz „przemieszczony". Transcendencja i sacrum występują w nich jako tworzywo artystyczne, nośniki ekspresji, nie zaś jako realności samoistne i bezwzględne. Służą także zasadniczo innym celom niż cele kultowe: bądź to estetycznym, jak w literaturze, bądź poznawczym, jak w literaturoznawstwie. Inna jest na przykład postawa podmiotu w literaturze (często bywa on tutaj fikcyjny, umowny, stylizowany, przemieniony lub ukryty), inna zaś w sferze aktów i zachowań religijnych, gdzie normą staje się zwykle egzystencjalne serio. Podobne różnice zaznaczają się między postawą poznawczą wobec świata, właściwą krytyce lub nauce, a postawą wyznawczą skupioną głównie na przestrzeganiu przykazań i podtrzymywaniu komunikacji z bóstwem. Interpretacja literacka (w szerokim rozumieniu) poddaje religię rygorom estetyki i poetyki, literaturoznawcza zaś – regułom tzw. naukowej racjonalności, dowodzenia i aspirującego do prawdziwości i sprawdzalności sądu kategorycznego. Dla postawy religijnej jako takiej – dla aktu wiary w absolut oraz dla efektywnej komunikacji z bóstwem – powyższe rygory są podrzędne.

Typologiczną odmienność zjawisk literackich i religijnych należy odgraniczyć od faktów ich rzeczywistej, historycznej symbiozy: praktyk polegających na zacieraniu między nimi różnic, mieszaniu ich ze sobą tworzeniu hybryd i amalgamatów, wykorzystywaniu literatury dla potrzeb religii czy odwrotnie. W sytuacjach tego rodzaju powinno się jednak uwzględnić wzajemne oddziaływania i przekształcenia, jakim podlegają uczestniczące w nich

heterogeniczne składniki. Treści i przeżycia religijne, posługujące się medium literatury w celach ekspresyjnych lub propagandowych, same podlegają jego oddziaływaniu i wpływowi, podobnie jak dotyczy to literatury pięknej, która oddaje się na służbę religii. W mariażu z religią literatura przemieszcza się zwykle ku „wysokim" aksjologicznie i stylistycznie rejonom metafizyki, religia zaś ulega często pokusom cielesno-zmysłowej estetyzacji. Dysonansowe zestrojenia bywają w konsekwencji udziałem i jednej, i drugiej.

W szkicu tym uwaga skupia się ze zrozumiałych względów głównie na literackich i literaturoznawczych aspektach religijności Mickiewicza, ujmowanej z perspektywy i w kategoriach fenomenologii egzystencjalno-kulturowej. Mariaż pierwiastków istotowo i funkcjonalnie odrębnych – wręcz wykluczających się – decyduje o wewnętrznych konfliktach w postawie i twórczości poety, nierzadko zresztą wygładzanych przez badawcze, motywowane względami światopoglądowymi, opisy i omówienia. Intencją stosowanej tu fenomenologii jest natomiast opis bezzałożeniowy, podążanie w tym właśnie kierunku (podążanie, ponieważ opis taki sam w sobie jest idealną granicą utopią metodologiczną).

Badaczy Mickiewicza interesowała, jak się wydaje, głównie doktrynalna treść jego religijności. Rozpoznawano w nim katolika orto- i heterodoksyjnego, mesjanistę, mistyka. Odnajdywano u niego elementy religii Mojżeszowej i wierzenia pogańskie, filozoficzny panteizm, oświeceniowy deizm, nawet wolteriański libertynizm. Stwierdzano, odwrotnie, zaprzeczenia wszystkich tych wymienionych składników. Współcześnie, po półtora wieku debat i „sporów o Mickiewicza" problemem badawczym stała się niejako sama ta rozbieżność opinii na temat poety, złożona i wielowątkowa recepcja jego religijności. Nasuwa ona niepokojące pytania. Czy świadczyła o płynności i niejednoznaczności jego postawy w omawianej dziedzinie? O kapryśnych przemianach usposobienia religijnego pod wpływem osobistych i zbiorowych doświadczeń? O estetycznej sublimacji religijności, dostosowywaniu jej do wymogów ekspresji poetyckiej? O dowolnościach interpretacji czytelniczych, poszukujących u poety potwierdzenia własnych przekonań i z góry przyjętych rozstrzygnięć? O pragnieniu wykorzystania autorytetu poety dla poparcia wyznawanego światopoglądu?

Obraz religijności poety kształtowały bez wątpienia różnorodne czynniki, wśród nich – zewnętrzne. Formowały go przede wszystkim okoliczności historyczne, motywujące poszukiwanie w poecie „własnego Mickiewicza", odpowiadającego epoce. Ważyła rozmaitość indywidualnych zamierzeń i kontekstów lekturowych. Jednakże kaprysami recepcji nie można wyjaśnić do końca wspomnianych różnic w ocenie religijności poety. Poszczególne wykładnie eksploatowały przede wszystkim wieloznaczność jego postawy, odzwierciedlających ją świadectw. Tym samym rozpoznania, łączące religijność Mickiewicza

z postawą doktrynalnie jednoznaczną („katolika”, „towianisty”, „mistyka”, „mesjanisty” itd.), traciły grunt. Stawały się problematyczne czy to w roli formalnego wyróżnika omawianej tu religijności, czy to w roli jej ideowej dominanty i znaku syntezy.

W rzeczywistości ich „pluralistyczna” wymowa była innego rodzaju. Świadczyły one o swego rodzaju dekompozycji („zdecentrowaniu”) przekonań religijnych poety, które pragnęły za wszelką cenę ujednolicić, a często – uczynić czymś przykładnym, pociągającym, monumentalnym. W istocie rzeczy praktyki ujednolicające dowodziły czegoś przeciwnego niż to, co zamierzały. Wskazywały mianowicie, że religijność poety była pod względem kompozycji amalgamatem, stopem substancji różnorodnych, nierzadko niespójnych, nawet wewnętrznie sprzecznych. Słowem, że była nie tyle „spiżowa”, co kulturowo amorficzna, egzystencjalnie płynna. Twierdzenia te wypadnie jeszcze objaśnić, rozwinąć i uściślić.

Pytania o treści religijne i sposób ich skomponowania nie odsłaniają bynajmniej w pełni jej właściwości. Religijność jest bowiem formą egzystencji jednostki, sposobem istnienia dla siebie i dla otoczenia. Bywa nierzadko wyrazem lęku, szukaniem oparcia i bezpieczeństwa, metodą autokreacji. Można i należy zatem rozważać ją w kategoriach symptomu, odzwierciedlającego w sposób pośredni – poprzez indywidualnie przyswój one wzory kulturowe epoki – formacje osobowe oraz reakcje adaptacyjne jednostki wobec otoczenia, nie zawsze lub nie do końca przez nią uświadamiane. Ujęcie tego rodzaju uzasadnia radykalizm wielu religijnych zachowań poety, ocierających się zarówno o hetero-, jak o hiperortodoksję.

Wiele oznak zdaje się bowiem wskazywać, że jedną z funkcji żarliwej religijności w życiu poety było tłumienie lęku przed osobnością i ryzykiem egzystencji: przed „rzuceniem w niewiadome”, wykorzenieniem, wyobcowaniem, anonimowością i pustką jak też – pośrednio – ucieczka przed tlącym się zwątpieniem w skuteczność religijnego alibi, dochodzącym do głosu w „buntowniczych” wypowiedziach poety, ocierających się o bluźnierstwo, jak – przykładowo – *Wielka Improwizacja* lub wiersz *Broń mnie przed sobą samym...* To właśnie ono, nękające poetę zwątpienie, jak wolno sądzić, domagało się nienasycenie naocznych i zmysłowych dowodów „realnego” spełniania się oczekiwań łączonych z „duchową” i „wewnętrzną” religijnością. Potrzeba, tak znamienna dla Mickiewicza, nieustannych potwierdzeń wiary – cudów, widzeń, snów, objawień, widzialnych posłanników bóstwa, niezwykłych zajść, zdarzeń i zbieżności wypadków itd. – wyjawiała w gruncie rzeczy niepewność tej wiary jako wartości suwerennej, jej rozdarcie, zagubienie.

Dramat religijności Mickiewicza polegał więc na tym, że wiązane z nią oczekiwania na „urzeczywistnienie ideału” mogły spełnić się dziej owo jedynie w obrębie manifestacji symbolicznych: a zatem nie gdzieś na zewnątrz, w materialności świata, w jego stopniowych

reformach i ulepszeniach, ale w gestach religijnie ekstremalnych. Logika tej religijności kojarzyła się z tego względu z ruchem po obwodzie zamkniętym, z powrotem do punktu wyjścia. Jej obrazowym odpowiednikiem był w jakiejś mierze mit Syzyfa: połączenie niezniszczalnej nadziei i beznadziejnej niemożności wyjścia poza przyrodzone granice i historyczne warunki.

Graniczną postacią religijności Mickiewicza była tedy egzaltacja, jaką propagował i uzasadniał chociażby w prelekcjach paryskich. Można w niej dojrzeć formę wewnętrznej licytacji: środek stłumienia zwątpień przez oszołomienie wiarą. Religijność Mickiewicza zdawała się być zatem w wymiarze egzystencjalnym rozpaczliwą pogonią za nieuchwytnym – bo niemożliwym do osiągnięcia w rzeczywistości cielesno-zmysłowej i historycznej – cieniem absolutu, próbą spełnienia go za wszelką cenę. Można w tym dążeniu widzieć, jak to często ma miejsce wśród badaczy, jednoznaczność i niezłomność przekonań Mickiewicza. Ale można też zobaczyć w nim ich pęknięcie, niespójność, zaplątanie się w groteskowo-tragiczną absurdalność. Jego dwuznaczność opiera się retuszom.

Interpretacja postawy religijnej Mickiewicza nastręcza również trudności ze względu na źródła. Dokumentują ją nierzadko głównie fakty biograficzne, jak wizyta u papieża w Rzymie czy udział w życiu Koła Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego, rozpryskujące się częstokroć w migawkowych i stronniczych naświetleniach. W ujęciach tego rodzaju religijność zamienia się – chociażby z uwagi na sposób jej prezentacji – w zewnętrzną relację o zachowaniu poety oraz w etykietę. Tworzy niejako stempel metrykalny. Tymczasem świadectwo religijności lub jej interpretacja nie są bynajmniej tym samym, co ona sama jako realność wewnętrzna i fenomen przeżyciowy.

Osadza się ona w głębinowych warstwach psychiki, określa intymne życie podmiotowe (*moi profond*), zalega w podświadomości i w pokładach emocji z trudem dostępnych refleksji. Przejawia się zarówno w formach wysublimowanych, jak przeciwnie, infantylnych, niedojrzałych, wstydliwych. Jednym z głębinowych czynników rzutujących na przeżywanie religijności jest na przykład związek z intymną seksualnością która w opracowaniach poświęconych Mickiewiczowi bywa – niemalże tematem tabu. Należy więc – za Kierkegaardem, kompetentnym teologiem i pisarzem religijnym, współczesnym Mickiewiczowi – odróżnić religijność jako deklarację, spektakl i religijność *incognito*, zwróconą ku wnętrzu, subiektywności, niechętną ekspresji, obecną jako elipsa i przemilczenie. Te właśnie aspekty religijności umykają „zideologizowaniu” i etykietom, chociaż – być może – to one właśnie rzutują na ich kształt i treść. Rekonstrukcja takiej

religijności wewnętrznej, rzecz jasna, może być jedynie hipotetyczna i stanowić rodzaj interpolacji.

Gdy spojrzeć z tej perspektywy na Mickiewicza, to religijność poety – potraktowana jako fenomen egzystencjalny i kulturowy – nie była i nawet nie mogła być czymś jednolitym. Stanowiła natomiast twór z konieczności różnoskładnikowy, psychologicznie złożony, poddany naciskom okoliczności zewnętrznych (przykładem są tu znane „przełomy", jak „nawrócenie rzymskie" czy spotkanie z Towiańskim), wrażliwy na otoczenie i wydarzenia, połączony i przemieszany z innymi sferami jego życia i działalności. Tworzyła dynamiczną konfigurację czynników zarówno „wrodzonych", stałych, jak sytuacyjnie zmiennych. Jeśli zaś zgodzić się na powyższe twierdzenie, to religijność ta była z istoty swej zjawiskiem relatywnym i relacyjnym, poniekąd właśnie – sytuacyjnym.

Innym z kolei wnioskiem – być może paradoksalnym – jest to, że stanowiła ona w swym rdzeniu osobowym fenomen ponad czy nawet pozawyznaniowy. Była przekroczeniem religii typu kościelnego, opartej na dewocji, konformizmie i zaufaniu do autorytetu. Tworzyła w pierwszym rzędzie subiektywną namiastkę wspólnoty i powszechności. Była sakralizacją ogólności, próbą rozwiązania antynomii między ideałem i rzeczywistością, pierwiastkiem narodowym i powszechnością, jednostką i historią. Wyrastała z poczucia konieczności ofiary dziejowej i potrzeby jej usprawiedliwienia.

Religijność Mickiewicza wymaga rozpatrzenia również w skali bardziej kameralnej, w kategoriach religioznawczych. Rzecz bowiem w tym, że wyznaczała ją relacja między „wiarą która wierzy", stanowiącą akt przekonaniowy, oraz „wiarą w którą się wierzy", pojętą jako doktryna, autorytet, tradycja i rytuał. Ta pierwsza promieniuje z aktywnej religijnie osobowości poety, wyraża się w swoistych aktach „wiary wierzącej", różnych od aktów innego typu. Ta druga jest natomiast formacją zastaną i determinacją zewnętrzn, obiektywną, niezależną od wyznawcy, choć oddziałującą nań i przezeń czy to przejmowaną czy to odrzucaną. Jej funkcją jest prefigurowanie postaw, zachowań i przeżyć religijnych, określanych przez zewnętrzne źródła i wzory. W rzeczywistości wierzący może dostosowywać je – i Mickiewicz to właśnie czynił – do własnych, indywidualnych potrzeb.

Jeśli więc za główne kryterium religijności uznamy „wiarę, która wierzy" i mierzymy ją siłą oraz intensywnością objawów, to jej forma – doktryna religijna – jest do pewnego stopnia pochodną tej pierwszej. Wiara ta bowiem kieruje się wewnętrznie ku transcendencji, sacrum, absolutowi, doktryna zaś oraz instytucja kościelna stanowią z natury rzeczy jej „oprawę" historyczno-kulturową. Przedmiotami wiary stają się dopiero na zasadach szczególnych.

Jak więc określić w tych terminach religijność Mickiewicza? Wydaje się, że pierwotny i nadrzędny w niej jest właśnie ów fenomen „wiary wierzącej”, uniwersalnej, otwartej, świadomej tego faktu, niepokornej wobec doktryn teologicznych, wobec kodyfikowanych w nich ustaleń kościelnych. „To, że się wierzy”, czyli wewnętrzne spełnianie aktów wiary, pochłania niejako u Mickiewicza przedmiot i dogmatyczną treść religii, jej rytuał i formę instytucjonalną. Poeta uważa „wiarę wierzącą”, emocjonalnie i egzystencjalnie aktywną za główny wyznacznik postawy religijnej, więcej, za fakt kluczowy we wszystkich dziedzinach życia jednostki i ogółu.

Religijność Mickiewicza wydaje się jednak mimo wszystko podwójna, chciałoby się rzec: podzielona, nieuleczalnie rozdarta. Dotyczy bowiem, po pierwsze, „wiary w coś określonego”, mającego treść przedmiotową ujmowanego zresztą szeroko i swobodnie („wiara wierząca” nie może być pusta, poszukuje konkretu), po drugie zaś, „wiary we wiarę”, w tym wypadku w istotność samego fenomenu wiary, niejako w oderwaniu od tego, kto go objawia i czego on dotyczy. Można by rzec, że to idea i praktyka wiary staje się religią Mickiewicza, a nie religia – wiarą. Wiara staje się paradoksalnie u poety fenomenologicznie czystym przedmiotem wiary. Jest to jedna z osobliwości jego postawy religijnej.

Toteż właśnie apel o wiarę oraz spełnianie aktów wiary stanowią jeden z najbardziej rozpoznawalnych znaków religijności Mickiewicza, werbalizowanych i tematyzowanych w jego niezliczonych wypowiedziach. Manifestacyjna, wolna od uprzedzeń i dyskryminacji akceptacja postawy wierzącej powoduje w konsekwencji względne zniwelowanie treści, które mają być przedmiotem wiary. Wiary w jednego Boga, duchy, upiory i czary staje tu niejako na jednej i tej samej płaszczyźnie. Przenosi się ona zaraźliwie na inne obiekty, niekoniecznie spirytualne: naród polski i jego misję zbawczo-odkupicielską mesjasza, ludzkość. Wobec zapału i żarliwości subiektywnej wiary jej obiekt traci zatem znaczenie wyróżniające. Decydującą różnicą staje się akt wiary – jej brak, nie zaś przedmiot. Opoką religijności staje się aktywna w wierze subiektywność, nie zaś taka czy inna doktryna religijna.

Kluczowy dla religijności Mickiewicza podział nie przebiegał zatem między doktryną x a doktryną y, między, jak to często naświetlano, ortodoksją i heterodoksją katolicyzmem, prawosławiem, protestantyzmem, islamem czy judaizmem. Wyznaczał go natomiast rozstęp między postawą wierzącą a postawą wygaszenia wiary, określaną jako mędrkowanie, doktrynerstwo, bałwochwalstwo rozumu czy jeszcze jakoś inaczej. Jedną z konsekwencji religijności Mickiewicza było niejako fenomenologiczne oczyszczenie postawy wierzącej, uwolnienie jej od kościelno-wyznaniowych partykularyzmów, zsubiektywizowanie i zantropologizowanie, słowem: upodmiotowienie. Funkcją postawy wierzącej było w jej

wymiarze idealnym, bardziej zresztą pożądanym i postulowanym niż praktykowanym przez poetę, odnalezienie w jednostce – autentycznej subiektywności, w ogóle narodowym – świadomej siebie podmiotowości historycznej, w religii – środka przeciwko uprzedmiotowieniu i wyobcowaniu.

To prawda, wiara Mickiewicza zwracała się ku wyróżnionym obiektom, jednakże występowały one jako znaki niewidzialnego ze swej istoty sacrum, które uobecnia się oraz kumuluje w nich posiadaną władzę (energię), zwykle nieobliczalną i niebezpieczną. Wiara umożliwiała, w niej pewnego rodzaju uczestnictwo. Istota wierząca zarówno podlegała tej władzy, jak wywierała na nią wpływ za pośrednictwem różnego typu instrumentów (zamawiań, czarów, modlitwy, rytuałów itd.), słowem, korzystała z niej w ten sposób dla własnych celów. Jednak sprawczy był tutaj przede wszystkim akt wiary, to on bowiem nadawał skuteczność owym instrumentom, umożliwiał oddziaływanie na sacrum. Bez niego owe instrumenty (środki magiczne w szerokim, typologicznym rozumieniu tej kategorii) pozostawały takimi, jakimi były poza zasięgiem sacrum: pozbawione możliwości eksplodowania cudownością naruszającą porządek naturalny.

Na tle omówionych już zasad i właściwości innym znamiennym rysem religijności Mickiewicza było przeżycie bezpośredniego działania sił nadprzyrodzonych w otaczającej go rzeczywistości. Łączyła się z tym skłonność do interpretacji tej rzeczywistości – stosunków, postaci i wydarzeń w niej występujących – w kategoriach cudowności, jako przejawu epifanii i demonologii. Występuje ona na przykład w *Dziadach* części III czy *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Religijność Mickiewicza godziła w tej mierze w wywodzącą się ze źródeł chrystianizmu duchowość oraz elementy racjonalistycznej kultury filozoficznej epoki (dziedzictwo akademickiego wykształcenia poety, spadek po oświeceniu) z pierwiastkami religijności ludowej, archaicznej, o zabarwieniu magicznym. Magia wyrażała się u niego przede wszystkim w przekonaniu o istnieniu i działaniu cudowności, tj. o możliwości bezpośredniej interwencji sił nadprzyrodzonych w przyrodzony porządek zdarzeń, w domniemaniu skuteczności takich interwencji.

Religijność Mickiewicza stanowiła zatem kompozycyjnie – ze względu na zasymilowane w niej składniki – twór synkretyczny. Tolerowała łączenie elementów chrystianizmu, pierwiastków filozoficznych i wierzeń ludowych, wraz z ludową demonologią zaludniającą świat jego ballad i romansów. Przeplatały i przenikały się w niej kategorie intelektualne, objaśniające i usprawiedliwiające wierzenia w sposób pojęciowy, za pośrednictwem dowodów i rozumowań, mistycyzm jako doświadczenie nieprzeniknionej „tajemnicy istnienia”, i magia jako sprawcza realność wiary, forma jej bezpośredniego, naocznego

urzeczywistniania. Łączliwość tych składników zapewniał fenomen „wierzącej wiary”, która odgrywała wśród nich rolę spoiwa, dominanty konstrukcyjnej.

Mino tej różnorodnej zawartości kompozycyjnej, sprawiającej czasem wrażenie kakofonii, postawę religijną poety wypada w całości ocenić jako wyrazistą zwartą i konsekwentną. Nie była to jednak „zwartość” w rozumieniu klasycznej logiki, jako splot elementów tematycznie jednorodnych i semantycznie jednoznacznych, jako doktrynalny monolit. Kształtował natomiast tę zwartość fakt występowania w niej i odnawiania się stałej tendencji i dominanty emocjonalnej, nasycającej, przetapiającej i wiążącej różne treściowo i morfologicznie motywy religijne w odrębną i samodzielną strukturę podmiotową. Określały ją nie tyle treści, ile sposoby artykulacji, tonacja, modalność, illokucja, styl, ekspresja.

Duch religijności synkretycznej przenikał twórczość Mickiewicza. Przejawiał się w jej poszczególnych fazach chronologicznych i formach pisarskich. Nie ma tu jednak możliwości szczegółowego omówienia tego zjawiska. Można, co najwyżej, odwołać się do przykładu, do ilustracji, dowodzenie zaś głoszonych tu twierdzeń odłożyć na inną sposobność. Ilustrację mogłaby stanowić pochodząca z początku lat trzydziestych ballada *Ucieczka*. Odzwierciedlała ona współżycie etosu chrześcijańskiego, obejmującego takie obrzędy, jak spowiedź, ślub czy pochówek, oraz, z drugiej strony, praktyk magicznych, polegających na spełnianiu życzeń za pomocą czarów, łącznie z nawiązywaniem kontaktu z istotami zmarłymi. Odzwierciedlała konflikt autorytetów balladowej społeczności, księdza oraz „kumy”, starej wiedźmy, zdolnej czynić „możne”, tj. potężne i skuteczne zamawiania, przywołujące ducha poległego kochanka do dziewczyny, przymuszanej do zamążpójścia za innego. Rzecz w tym, że balladowy konflikt obrzędowości i autorytetów odsłaniał – jako zasadę świata przedstawionego – równorzędność i prawomocność uosabianych przez nie mocy nadprzyrodzonych, ich przynależność do wspólnego świata epifanii, ich konkurującą aczkolwiek niepodważalną realność.

Symbioza obu wspomnianych porządków wierzeniowych przejawiła się zatem w przyznaniu czarom skuteczności na równi z sakramentami. Tym samym nastąpiło pośrednie zrównanie w tej płaszczyźnie obrzędu magicznego z kościelnym, zakazującym zresztą podobnych praktyk, uważającym je za grzeszne. Oba one zostały postawione tutaj niejako na równej stopie. „Panna grzeszy – jeździec śpieszy, Klęto ducha – klątwy słucha”. Deprecjacją moralną czarów było więc w balladzie powiązanie ich ze złymi i bezbożnymi mocami, ale nie było nią przecież odmówienie im samoistnej siły sprawczej, interweniującej w porządek naturalny, czyniącej sacrum kościelne i sakramenty bezsilnymi. Co więcej, chrześcijańskie dewocjonalia (modlitewnik, szkaplerze i różaniec, krzyżyk na szyi) w zetknięciu ze złymi

mocami same zamieniają się w balladzie w magiczne amulety, skutkujące swą fizyczną obecnością. Strzegą one bohaterkę (Pannę) i przeszkadzają złym mocom (upiorowi) w wykonaniu zamiarów. Ich efekt jest co prawda przeciwny niż czary, ale sposób działania analogiczny. Dopiero materialne pozbycie się dewocjonaliów pod wpływem namowy oddaje Pannę w ręce wywołanej zza grobu postaci, która jawi się jednocześnie jako kochanek, upiór oraz zły duch.

Wzajemny stosunek obu tych sfer okazuje się skrajnie ambiwalentny. Są one rozdzielone i przeciwstawione sobie, a zarazem niebezpiecznie się przenikają i zamieniają miejscami. To rozdzielenie zresztą nie pokrywa się z granicą dobra i zła. Nie pokrywa się dlatego, że zapowiedzi, konfesjonał czy ołtarz nie oznaczają dla Panny niczego dobrego, lecz przymuszenie do zamążpójścia, a więc zdradę kochanka i postępowanie wbrew woli. Dla balladowej postaci Panny kościelna obrzędowość chrześcijańska oznacza subiektywnie zło, zdradę i przymus. Powoduje w konsekwencji odwołanie się do czarów, które oddają z kolei Pannę we władztwo złego ducha, porywającego ją w zaświaty.

Namiętność miłosna popycha tedy Pannę do zerwania z religią, zerwanie zaś pod wpływem namowy kumy („Wypędź księdza, wypędź klechę,/Bóg i wiara, sen i mara”) oraz lekkomyślne pozbycie się dewocjonaliów owocują nieszczęściem: pochłonięciem Panny przez grób, sukcesem mocy nieczystych. Tradycja kościelna i motywowany miłością bunt romantyczny okazują się ostatecznie w starciu ze sobą równorzędnymi racjami, ich konflikt – tragiczny. Ballada *Ucieczka* tym samym dwuznacznie usprawiedliwia i zarazem potępia naruszenie zasad prawomyślnej religijności, podobnie zresztą jak usprawiedliwia i potępia odwoływanie się do środków nieprawomyślnych, afirmujących uczucie, indywidualizm i wierność, wiarę dochowaną. Racje estetyczne – ekspresja niezwykłości i niesamowitości, tragizmu i grozy, chęć poruszenia odbiorcy i emocjonalnego pobudzenia go – stają się katalizatorem oddziałującym na treść i funkcję wyobrażeń religijnych, kształtującym ich nową jakość podmiotową.

Jeśli tedy widzieć w omawianej balladzie ekspresję świadomości religijnej poety – a więc coś więcej niż tylko utwór ludyczny, czysto literacką, stylizowaną grę konwencją narracyjną – to stanowi ona bez wątpienia wypowiedź symptomatyczną, niepokojącą, wieloznaczną, odzwierciedlającą sprzeczne racje i wartości, nierozstrzygniętą co do konkluzji. Obrazuje ona zacieranie u Mickiewicza granic między genetycznie różnymi formami religijności, a w rezultacie – zamazywanie ich odrębności, powstawanie nowych formacji w tej dziedzinie, niemożliwych do pogodzenia i utożsamienia ze znanymi. Potwierdza dążność poety do zindywidualizowania (upodmiotowienia) wypowiedzi z tego zakresu, tj. podporządkowania

zastanych wyobrażeń religijnych potrzebom subiektywnej ekspresji, w pierwszej kolejności – wymogom estetyki. Problemy te – to już jednak osobny temat, który szerzej wypadnie podjąć kiedy indziej.