

Ewa Hoffmann-Piotrowska: Bóg Mickiewicza, Bóg Krasińskiego. Fenomen doświadczenia religijnego poetów

Krasiński nie mógł dać wiary Mickiewiczowi – towiańczykowi, inaczej bowiem rozumiał osobę i posłannictwo Chrystusa. Interpretując i komentując poglądy towiańczyków, wielokrotnie wracał do chrystologii Koła Sprawy Bożej, rozprawiając się też z wieloma już wówczas krążącymi mitami na temat tego, jak bracia w towiańskiej wierze pojmowali Chrystusa – pisała Ewa Hoffmann-Piotrowska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Krasiński. Nieodzowność dramatu dziejów”.

I.

Jerzy Fiećko – wbrew utartym sądom – o sporze między Mickiewiczem a Słowackim jako najistotniejszym agonie polskiego romantyzmu, uznał relację między autorem *Dziadów* a Krasińskim za „najważniejszy spór romantyków”. Między poetami toczyła się przez lata poważna debata ideowa prowadzona, jak to ujął Jerzy Fiećko, w tonie szacunku i „starodawnego respektu dla adwersarzy”[1]. Kluczem do wyjaśnienia odmienności światopoglądowej, mimo podobieństw i myślowych zależności między poetami, jest sposób przeżywania relacji z Absolutem i rozumienia związków między Bogiem a człowiekiem[2]. Poza wielokrotnie omawianymi w badaniach kwestiami społecznymi, politycznymi które raz łączyły, a innym razem różniły poetów, trzeba zatrzymać się nad doświadczeniem religijnym obu twórców. Sprawy

ostateczne, a przede wszystkim sposób ingerowania Boga w świat historyczny, ale i w życie jednostki będą bowiem obsesyjnie zajmować obu poetów od lat trzydziestych XIX wieku.

W przypadku Krasińskiego namysł badaczy skupiał się szczególnie na rekonstrukcji poglądów teologicznych, wyrażanych zresztą przez autora *Irydiona explicite* w różnych tekstach. Mniej rozważano problem osobistej relacji z Absolutem Krasińskiego, choć to właśnie fenomen przeżywania wiary staje się częstokroć istotniejsze niż doktrynalna weryfikacja poglądów twórcy. Sami poeci niejako narzucili badaczom drogi naukowych eksploracji, jako że Krasiński – heglista, w latach czterdziestych dążył do systematyzującego wykładu swoich poglądów na temat relacji Boga do świata i jednostki. Mickiewicz tymczasem odżegnywał się od prób teoretyzowania na temat Absolutu, odrzucał pokusy teologii jako nauki, jak mówił w wykładach paryskich, częstokroć fałszującej objawienie, starającej się dowieść rozumem niewyraźne. Można więc zaryzykować twierdzenie, że Mickiewicza charakteryzowało w sprawach wiary podejście myśliciela religijnego, w przypadku Krasińskiego – filozofa religii. To rozróżnienie, choć bardzo ogólne, wiąże się z postawą obu twórców wobec Absolutu, z wizją Boga w relacji do człowieka, a co za tym idzie – z prywatnym doświadczeniem Jego obecności.

Obaj poeci przeszli podobną drogę dynamicznego rozwoju religijnego

Obaj poeci przeszli natomiast podobną drogę dynamicznego rozwoju religijnego – w przypadku Mickiewicza wiodła

ona od tradycyjnej, wyniesionej z domu wiary, poprzez dystans do

religii w latach młodości, niepodważający nigdy kulturotwórczej roli tradycyjnej religijności, po nawrót do trwałej, choć dynamicznej wiary, dzięki duchowej metanoi w Rzymie w latach 1829-1831. Religijność Krasińskiego kształtowała się w odmiennych warunkach intelektualnych. Przyszły poeta wychował się w środowisku, w którym „rozumienie i przeżywanie katolicyzmu, podważone przez racjonalizm, było przede wszystkim zwyczajowe”[3]. Podobnie jak w przypadku starszego poety, można mówić o powolnym przebudzeniu wewnętrznym dojrzałego Krasińskiego. Dokonało się – co dokumentują listy do ojca, Henryka Reeve’a, Stanisława Egberta Koźmiana – podczas jego pobytu w Genewie. Krasiński odkrył – na początku przede wszystkim estetyczny – urok Biblii, a przede wszystkim Apokalipsy według św. Jana [4]. Następny akt tej przemiany miał miejsce w Rzymie. Jednak to nie kościoły natchnęły go duchem chrześcijaństwa, a Koloseum, gdzie, jak donosił ojcu, prawdziwie i głęboko się modlił[5]. Krasiński odkrywał „geniusz chrześcijaństwa” najpierw przez estetykę religii, powoli czyniąc z niej intelektualny fundament własnej filozofii.

Rzym, gdzie jak można mniemać, dokonało się przeobrażenie wewnętrzne obu poetów, podziałał na nich jednak odmiennie. „Niepokój w rzeczach wiary, gorączka poszukiwań prawdziwych źródeł religijności i ludzkiej miary świętości staną się właściwie do końca życia obsesyjnym motywem duchowych zmagania Mickiewicza”[6]. Doświadczenie Wiecznego Miasta poeta odbierze prywatnie, osobiście i przekuje m.in. w tak zwane liryki religijne i zagadkowy wiersz *Widzenie*, bezsprzecznie lokujący się w kręgu chrześcijańskiej tradycji mistycznej. Od samego początku też autor *Dziadów* będzie się wypowiadał o Bogu nie dyskursywnie, ale przez symbole, uciekając właściwie, także w latach czterdziestych, przed próbami precyzyjnych analiz w przestrzeni metafizyki i wiary. Wiara nie wymaga bowiem, wedle Mickiewicza, uzasadnienia przez rozum, zwłaszcza dla kogoś, kto

doznał prawdy objawionej wprost, w wewnętrznym, osobistym doświadczeniu. Rozmodlony w ruinach Koloseum Krasiński Boga dotknął inaczej. Doświadczenie krzyża w ruinach rzymskiego cyrku było dlań przeżyciem estetycznym i intelektualnym, choć w liście do ojca z początku listopada 1830 roku poeta wskazywał na Koloseum jako na szczególny, pozaintelektualny dowód prawdziwości wiary: „Żeby miał nawracać niedowiarka – pisał – nie czytałbym mu rozpraw ani dowodów, w noc miesięczną zaprowadziłbym go do Koliseum i rzekłbym: patrz!” [7].

II.

Kontrast między światem pogańskim a chrześcijańskim jawi się poecie jako ciąg znaczących opozycji: chrześcijaństwo wyznaczone zostaje jako ideał nowego decorum, intelektualnego piękna, odpowiedniości moralnej i estetycznej. Określa je umysł powiązany z etyczną i estetyczną prostotą. W późniejszych pismach filozoficzno-teologicznych poety – myślę tu przede wszystkim o *Traktacie o Trójcy* – dążność do sformułowania obrazu Boga wyrażać się będzie właśnie wielością epitetów. Krasiński ucieka od metafor (co najwyżej stosuje przenośnie konwencjonalne – Bóg jako łaska, droga, Słowo) i symboli na rzecz dość prostych znaczeniowo neologizmów („wszechczyn”, „wszechidealność”, „wszechmyśl”).

Doświadczenia religijne nie były przez niego artykułowane w poetyce egzaltacji, intymnego doznania. „Mistycyzm Krasińskiego – pisze przedwojenny badacz myśli poety Stanisław Peliński – to raczej świadomość racjonalna niż dających się przeniknąć głębin «ja»

ludzkiego, to raczej samoświadomość własnej nieskończoności wobec nieskończoności wszechświata niżli wiara religijna średniowiecznych mistyków”[8].

Bóg jawił się w myśli Krasińskiego jako całkowicie niedostępny subiektywnemu doświadczeniu, co zresztą nie zawsze pokrywało się z osobistymi doznaniem poety. Wyjątek właściwie, poza doświadczeniem miłości, stanowi przeżycie twórcze, „metoda poetycka”:

Empirią zaś dojść Boga nie sposób – tłumaczył poeta w liście Augustowi Cieszkowskiemu – nigdzie doświadczyć Boga nie można, bo d o s w i a d c z a ć jest to mieć stosunek z rzeczą skończoną, opisaną. Bóg zaś nieskończonym jest! Nieskończoność stworzyć trzeba. Twórczością tylko, natchnieniem, najwyższą wolnością rozumu, metodą poetycką, nie do obrazów zewnętrznych, ale do głębi własnego ducha swego przystosowaną, dorwać się można Boga[9].

Różnica między Bogiem a człowiekiem była zatem wedle poety istotowa i esencjalna, a co najważniejsze nieprzekraczalna. Świat Boga i człowieka był absolutnie nieprzenikalny, tak jak nieprzenikalne było dla człowieka Jego bezpośrednie doświadczenie. Poetę raziły więc w myśli Mickiewicza i potem Towiańskiego koncepcje przebóstwienia podmiotu. Tymczasem autor Widzenia mówił w wykładzie 1 marca 1844 roku:

Wszyscy musicie się stać w czynie duszą i ciałem podobnym do Chrystusa [...]. Chrystus objawił się swoim uczniom po śmierci, okazał swym uczniom, że istnienie trwa po śmierci; że kto żył w prawdzie, kto pełnił prawdę, ten mocen jest przyoblec ciało i zrzucić je, dać się pogrzebać w ziemi i wznieść się w krainę niewidzialną, stać się rzeczywiście Bogiem stworzenia, stać się Bogiem-Człowiekiem. (XI, 128)

Być może niechęcią wobec koncepcji wejścia człowieka w Boga tłumaczyć trzeba niechęć Krasińskiego wobec adorowanych przez Mickiewicza mistyków, dla których (i w przypadku Boehmego, i Mistra Eckharta, szczególnie zaś św. Jana od Krzyża) stanem doskonałości chrześcijańskiej jest „przeobrażenie w Boga”[10]. Krasińskiemu szło o rozumienie, może nawet o kontemplację intelektualną, której podstawą mogłoby być silne wzruszenie emocjonalne, natomiast poeta po prostu nie wierzył w możliwość poznania samej istoty Boga, Jego esencji. Wątpił, co wiązało się także z silnym lękiem o granice własnej podmiotowości, w możliwość takiego doświadczenia Boga, które wiązałoby się z przemianą własnej istoty aż po zatarcie tożsamości.

„Spotkanie z Bogiem – jak trafnie zauważa Jan Tomkowski – ma miejsce w płaszczyźnie egzystencji, a nie w dziedzinie refleksji”[11]. Nie jest oczywiście tak, że mistyka dotyka ludzi o słabym umyśle! Jednak „obrazy poetyckie na równi z pojęciami teologicznymi zdają się raczej zaciemniać niż przybliżać obraz boskości w stanie czystym – boskości nagiej”[12]. Krasiński rozumiał, że skończony umysł może, co najwyżej, przybliżyć się do rozumienia Boga – pełne, „dotkliwe”, rzeczywiste i chwilne obcowanie z Duchem możliwe będzie dopiero w świecie tamecznym, wszak, jak pisał: „zawsze zaś ta pełnia będzie

*Być może niechęcią wobec
koncepcji wejścia człowieka w
Boga tłumaczyć trzeba
niechęć Krasieńskiego wobec
adorowanych przez
Mickiewicza mistyków, dla
których stanem doskonałości
chrześcijańskiej jest
„przeobrażenie w Boga”*

niedomiara w
porównaniu z
wyższym stanem, z
wyższą pełnią, ku
której kierować się
będziem,
nieustannie rosnąc w
Bogu, ale nigdy go
nie dorastając”[13].

Tymczasem
„mistycy nie
potrzebują [...]

filozoficznych dowodów na istnienie Boga, dysponując bowiem argumentami w ich mniemaniu znacznie poważniejszymi”[14]. Dlatego Krasieński odbierał ich wypowiedzi jako bełkotliwe i – jak mniemał w przypadku Mickiewicza towiańczyka – podszyte niedopuszczalną pychą. Dlatego być może nie cenił mistyków (poza wyjątkami), o czym świadczyć może używanie przez niego słów mistyka czy mistyczny w deprecjonującym, negatywnym znaczeniu.

Mickiewicz tymczasem niejednokrotnie ocierał się o typowy dla wypowiedzi mistyków apofatyzm, mówił o niewyraźności Boga i w ostrych polemikach wyrażał niechęć wobec pokus definiowania Absolutu, co znów budziło nieufność Krasieńskiego.

Z drugiej strony w korespondencji Krasieński pisał także o subiektywnych drogach poznania Boga: przez miłość i przez poezję. Nieskończoności Boga można dotknąć, próbując tworzyć

nieskończoność w poezji. Tworzenie w natchnieniu, jak pisał Cieszkowskiemu, pozwala zrozumieć „uchwycić i pojąć” ideę Boskiej aktywności, ale w żadnej mierze istotowo się w Niego przeobrazić [15].

III.

W twórczości Mickiewicza od lat trzydziestych problemem centralnym staje się relacja osobowa między Stwórcą i człowiekiem. To w części III *Dziadów* zaczyna się apologia postawy Chrystusa traktowanego jako Boga i bohatera jednocześnie, którego poeta będzie poszukiwał w indywidualnym doświadczeniu i przez wspólnotowe działania. Mickiewicz, zresztą podobnie jak Krasiński, przemianę rzeczywistości historycznej łączył z transgresją religijną (etyczną) jednostek i wspólnot narodowych. Jednocześnie autor *Dziadów* tę przemianę widział w nawiązaniu indywidualnej, wręcz intymnej relacji z Chrystusem. Dlatego też chrystologia Mickiewicza miała charakter egzystencjalny, poetę mniej interesował Bóg w aspekcie teologicznym, ale ascetycznym, apostołskim. Dostrzegając też esencjalną różnicę między Chrystusem a człowiekiem, uwagę swoją koncentrował na parenetycznym wymiarze historii Jezusa.

Dla Krasińskiego Bóg mieścił się w innym niż ludzki porządku poznania, ale rozum człowieczy, analizując Objawienie dane w Piśmie Świętym i w historii, mógł w jakimś stopniu zbliżyć się do Boga. Mickiewicz nie tyle mówił o poznaniu Boga, ile o Jego doświadczeniu przez człowieka – ono umożliwiało mu do końca niewypowiadalne poczucie istoty Stwórcy. Autor *Dziadów* dopuszczał osobistą więź z Chrystusem, wierzył w prywatne objawienia, w to, że Bóg nie ma innej możliwości angażowania się w historię, jak tylko przez poszczególne

*Według Mickiewicza,
Kraśiński pojmował sprawy
nadprzyrodzone zanadto po
ziemsku, nie mistycznie, a
filozoficznie – na wzór
Augusta Cieszkowskiego*

jednostki.
Przepowiadał
proroków, sam także
doświadczając
prorockiego
natchnienia choćby
w wizji Chrystusa w
nocy z 7 na 8
października 1842
roku. „Mickiewicz

[wówczas] – utrzymuje Ryszard Przybylski – znalazł się poniekąd w sytuacji arcykapłana, który raz do roku wchodził w Świątyni Jerozolimskiej do miejsca Świętego Świętych, aby obcować z Obecnością”[16]. Dopuszczał tym samym partnerstwo między Bogiem a człowiekiem, bliskość dla Kraśińskiego niedopuszczalną. Relację taką Mickiewicz zasadzał na emocjonalnym, afektywnym stosunku do Chrystusa, stąd postulaty wczuwania się, „poczucia po ludzku boleści Chrystusowej” (XIII, 244), co zalecał potem towiańczykom. Kraśiński, jak się wydaje, tonował swoją afektywność w sprawach religijnych. Miłość do Boga miała być uczuciem rozsądnym, paradoksalnie, odwrotnie niż uczucie do kobiety.

Ten rozsądek był zresztą przedmiotem sporu między poetami, tym, co ich istotnie poróżniło. Jednym z zarzutów, które stawiał Mickiewicz Kraśińskiemu, było to, że nie rozpoznał Bożego przesłania, „nie poczuł” Jego obecności w Mistrzu Towiańskim, a skłonny do intelektualnych dociekań zaprzepaszczał nieustannie szansę prawdziwego poznania Stwórcy.

IV.

Według Mickiewicza, Krasiński pojmował sprawy nadprzyrodzone zanadto po ziemsku, nie mistycznie, a filozoficznie – na wzór Augusta Cieszkowskiego, z którym polemikę przecież Mickiewicz prowadził w College de France. Mickiewicz tymczasem chciał, aby Krasiński przestał być „prokonsularnym filozofem” jak Cieszkowski i uwierzył prawdziwie w Słowo Wcielone jednym poruszeniem ducha. Być może sam Krasiński marzył o tym, że propozycja nowej wiary Towiańskiego go jakoś pociągnie, wszak chciał i zarazem nie chciał zostać towiańczykiem. Dlatego z takim napięciem śledził wszelkie dane i losy najważniejszych aktorów Sprawy Bożej. Pisał, że „Towiański bardzo jest porywający”, choć jednocześnie uznawał, że „może on być i wielką prawdą, i wielkim błędem”[17] Z niejakim żalem, a może i zawiedzioną nadzieją relacjonował Delfinie swoje spotkanie z Mickiewiczem w rzymskim hotelu „Minerwa” 9 lutego 1848 roku: „Myślałem, że doznam wpływu mistycznego, wiesz, owego, który w mózgu zadrgawszy, spływa mrozem przez kość pacierzową, zaiskrza się łzami w oczach roztkliwionych. Nic takiego, wcale nic, nie doznałem [...]”[18]. Ze słów tych wyziera tęsknota podobna do żalu wątpiących, którzy chcieliby odnaleźć ukojenie w wierze, w religii, kościele, a nie mogą... Oczekiwał mistycznego porywu, a odnalazł... duchowy despotyzm.

Krasiński nie mógł dać wiary Mickiewiczowi – towiańczykowi, inaczej bowiem rozumiał osobę i posłannictwo Chrystusa. Interpretując i komentując poglądy towiańczyków, wielokrotnie wracał do chrystologii Koła Sprawy Bożej, rozprawiając się też z wieloma już wówczas krążącymi mitami na temat tego, jak bracia w towiańskiej wierze pojmowali Chrystusa. Ale właśnie ów rozum heglowski, ogłada filozoficzna pozwalają Krasińskiemu niejednokrotnie na trafne rozpoznania poglądów Mickiewicza i Towiańskiego, ale jednocześnie bronią go także przed uznaniem czucia i intuicji za organy równe

rozumowi, a one właśnie, wedle brata Adama, gwarantowały poznanie rzeczy Bożych. W sprawach wiary Krasiński szukał logicznych uzasadnień i dlatego też w swoich wypowiedziach (przede wszystkim w *Traktacie o Trójcy*) dążył do filozoficznego wykładu teologii, w tym także chrystologii. Pisał dzieło filozoficzne, gdy Mickiewicz – apostoł tworzył słowem i czynem nowy „podręcznik” naśladowania Chrystusa.

Ewa Hoffmann-Piotrowska

Foto: *Janusz Fila / Forum*

[1] J. Fiećko, *Krasiński przeciw Mickiewiczowi*. Najważniejszy spór romantyków, Poznań 2011.

[2] Pisałam o tym szerzej w rozdz. IV książki: *Święte awantury. Orto i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa 2014.

[3] Z. Sudolski, *Aspekty religijne epistolografii polskiej XIX i XX wieku. Krasiński – Norwid – Liebert*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 110.

[4] Zob. Z. Sudolski, dz. cyt., s. 111.

- [5] Zob. Z. Krasiński, *Listy do ojca*, oprac. I wstępem poprzedził S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 215-216.
- [6] A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1986, s. 97.
- [7] Z. Krasiński, *Listy do ojca*, dz. cyt., s. 217 (list z 5 XII 1830 r.).
- [8] S. Peliński, *Z zagadnień metafizyki Krasińskiego*, Lwów 1919, s. 26.
- [9] Z. Krasiński, *Listy do Cieszkowskiego, Jaroszyńskiego, Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1988, t. I, 50.
- [10] Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 738.
- [11] J. Tomkowski, *Dom chińskiego mędrca. Eseje o samotności*, Warszawa 2000., s. 35.
- [12] Tamże.
- [13] Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: *Pisma filozoficzne i polityczne*, oprac. P. Hertz, Warszawa 1999, s. 20.

[14] J. Tomkowski, dz. cyt., s. 35.

[15] Z. Krasieński, *Listy do Cieszkowskiego, Jaroszyńskiego, Trentowskiego* dz. cyt., t. I, s. 50.

[16] R. Przybylski, *Tajemnica objawienia, którego doznał Adam Mickiewicz w nocy z 7 na 8 października 1842 roku*, w: *Tajemnice Mickiewicza*, red. M. Zielińska, Warszawa 1998, s. 117.

[17] Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1973, t. I, s.628 (list z 16 VII 1842 r.).

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego