

Natalia Piórczyńska

Filozoficzne konteksty *Improwizacji* Konrada Wizja Boga i problem zła

Improwizacja bohatera *Dziadów* drezdeńskich była wielokrotnie analizowana i posiada bardzo obszerną literaturę przedmiotu. Jej omówienie w tym miejscu jest niemożliwe, ponieważ przerosłoby rozmiarami tekst poświęcony kolejnej interpretacji sceny drugiej dramatu. Pewne rozeznanie w tradycji badawczej przynosi artykuł Kazimierza Cysewskiego *Interpretacje Wielkiej Improwizacji*¹.

Moja próba omówienia tej sceny w dużej mierze odwołuje się do filozoficznych koncepcji Jakuba Boehmego, stanowiących inspirację dla pewnych istotnych wyobrażeń, które odnajdujemy w *Improwizacji*. Ich wskazanie i skomentowanie będzie pomocne przy analizie postaci Konrada.

Na temat związków myśli autora *Dziadów* z mistycyzmem badacze pisali niejednokrotnie. Wiktor Weintraub w *Poecie i proroku* poświęcił dużo uwagi saint-martynizmowi Mickiewicza oraz jego zainteresowaniom mistyką, które autor *Dziadów* w dużej mierze zawdzięczał znajomości z Oleszkiewiczem. Godne uwagi, że Saint-Martin był komentatorem i tłumaczem dzieł Boehmego. W latach 1800–1802 wydał przekład *Aurory* i *O trzech pierwiastkach istoty Bożej*². Mickiewicz najprawdopodobniej zapoznał się z nauką zgorzeleckiego szewca w czasie pobytu w Rosji przynajmniej za pośrednictwem pism Saint-Martina. Na wpływy mistycyzmu Boehmego i Nieznanego Filozofa na myśl autora *Dziadów* w tym okresie zwracał uwagę także Rafał Marcełi Blüth³.

W roku 1853 Mickiewicz niewątpliwie posiadał gruntowną wiedzę o nauce Boehmego. Świadczy o tym *Rozprawa Mickiewicza o Jakubie Boehmem*,

¹ K. Cysewski, *Interpretacje Wielkiej Improwizacji*, [w:] „*Dziady*” Adama Mickiewicza. *Poemat. Adaptacje. Tradycje*, red. B. Dopart, Kraków 1999, s. 279–305.

² Por. M. Burt, *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005, s. 184, i H. Szucki, *Mickiewicz i Boehme*, „Pamiętnik Literacki” 1929, s. 318–319.

³ R. M. Blüth, „Chrześcijański Prometeusz”. *Wpływ Boehmego na koncepcje III części „Dziadów”*, [w:] i d e m, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, oraz „*Prometeusz chrześcijański*”. *Rzymski związek drezdeńskiego arcytworu Adama Mickiewicza*, „*Verbum*” 1935, nr 3.

którą autor *Dziadów* podyktował Armandowi Lévy'emu. Pisał o niej Henryk Szucki, sugerując jednak błędnie, że Mickiewicz nie do końca pojął filozofię Boehmego⁴.

Zależności od myśli Boehmego odnajdujemy jednak także w wydanych w 1836 r. *Zdaniach i uwagach*. Istotną rolę Boehmowskim inspiracjom w tym zbiorze przypisuje Małgorzata Burta⁵.

Zdzisław Kępiński pisał, że Mickiewicz miał możliwość poznać naukę niemieckiego teozofa już w okresie pobytu w Tuhanowiczach⁶. Zbieżności z myślą Boehmego wskazywał w *Improwizacji*, ale także i we wcześniejszych utworach

⁴ Por. H. Szucki, *op. cit.* Szucki zarzucał na przykład autorowi *Dziadów*, że nie zrozumiał on procesu stawania się Absolutu – zdobywania przezeń samowiedzy: „Mickiewicz tego, co było w systemie Schellinga pokrewnego z teozofią Boehma, nie zrozumiał. Nie zrozumiał zatem t. zw. rodzenia się Absolutu, czyli nieświadomej siebie Woli, która stwarza świat idei – Rozum – by w nim przyjąć do poznania samej siebie. Jest tu u Schellinga jak i Boehma rozdzielenie się Nieskończoności – Jedności (*Ungrund*) na podstawę Boga, czyli Jego naturę i na Rozum, z których wzajemnego na siebie oddziaływania powstała podstawa wszelkiej rzeczywistości” (s. 316). Nie jest to prawdą, ponieważ nie tylko wspomniana *Rozprawa...*, ale także *Improwizacja w Dziadach* drezdeńskich oraz *Zdania i uwagi*, nie mówiąc już o pojedynczych wierszach, dowodzą, że Mickiewicz doskonale pojął naukę niemieckich filozofów o wyłanianiu się z chaosu Absolutu i o Boskiej indywiduacji. Przytoczę fragment *Rozprawy Mickiewicza o Jakubie Boehmem*, w którym mowa o nieświadomości Boga: „Bóg [...] istniał w osobowości niepojętej, podobnej do osobowości ludzkiej; istnienie to polegało na stwarzaniu, działaniu i używaniu, o czym osobowość ludzka normalna daje nam niejaki pojęcie: oto według Boehmego dzieje stanu Boga przed stworzeniem świata, a nawet przed upadkiem Lucyfera” (por. A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1995, s. 476). Szucki napisał również, że autor *Dziadów* nie uwzględnił obecnego u zgorzeleckiego filozofa „czynnika przeciwstawności” (H. Szucki, *op. cit.*, s. 320–321). To błędne stwierdzenie, ponieważ Mickiewicz ów „czynn timer przeciwstawności” u Boehmego wskazuje, mówiąc o istnieniu w Bogu zarówno harmonii, miłości, światła, jak i gniewu, cierpienia i mroku. Cytuję tutaj jeden z wielu fragmentów *Rozprawy...* przeczący opiniom Szuckiego: „Nie było zatem w Bogu żadnego cierpienia, aczkolwiek istniał mroczny środek, pełen cierpienia i cierpiący bez przerwy, ale który nie miał wcale niejako świadomości swych cierpień i włączał się w harmonię powszechną boskiej szczęśliwości” (por. A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XIII, s. 467). Szucki pisał również, że Mickiewicz mówiąc o złu, wspomina tylko o złu moralnym, a fakt istnienia w Bogu zła w sensie metafizycznym przemilcza. To także błędne stwierdzenie, bo to, co stanowi metafizyczne zło, zostało po prostu przez autora *Dziadów* nazwane cierpieniem, gniewem Bożym itd.

⁵ Por. M. Burt, *op. cit.*: „W toku badań nad zależnością Mickiewicza od Boehmego, Ślęzaka i Saint-Martina pojawia się problem zależności innej, którą można nazwać dialogiem między wymienionymi w tytule *Zdań i uwag* mistykami. Obserwacja kierunku dziedziczenia myśli prowadzi do dwóch na pozór sprzecznych wniosków: po pierwsze – Mickiewicz wymienił za dużo nazwisk w tytule, po drugie – poeta nie wymienił wszystkich autorów swoich źródeł. Wydaje się [...] że tę redundancję można zlikwidować, ograniczając listę inspiratorów do nazwiska Jakuba Boehmego” (*ibidem*, s. 183).

⁶ Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 210.

poety – w *Hymnie na dzień Zwiastowania N. P. Maryi, Odzie do młodości, Pieśni filaretów* oraz w *Tukaju*⁷. Według badacza owe zbieżności dowodziły tego, że Mickiewicz już w latach dwudziestych znał *Aurorę* Boehmego⁸.

Na temat obecności wyobrażeń teozofii zgorzeleckiego szewca w *Dziadach* drezdeńskich pisali Sebastian Harmazy⁹ i Józef Piórczyński¹⁰. Pierwszy z badaczy pewne aluzje do po boehmowsku rozumianego praźródła bytu dostrzega w wierszach *Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi, Żeglarz*, oraz w sonecie *Droga nad przepaścią w Czufut-Kale* i w *Odzie do młodości*¹¹. Badacz stwierdził również, że „Równość Boga wobec człowieka, będąca wynikiem wspólnego »Ungrundowego« źródła, stanowi genezę pychy, którą odnajdujemy w pełnej buty przemowie Konrada”¹².

Przedstawiłam tylko dość ogólną charakterystykę tradycji badawczej pozwalającej przypisywać istotną rolę wpływom nauki Boehmego na myśl Mickiewicza w różnych etapach jego twórczości. Mówiąc o *Improwizacji* zajmę się dostrzegalnymi w niej wyobrażeniami inspirowanymi teozofią Boehmego, jednak ich wskazanie nie jest moim ostatecznym celem. Posłużą mi one do opisanienia bohatera, jego stosunku do Boga i zapatrywań Konrada na problem zła w świecie.

Jednym z centralnych problemów III części *Dziadów* jest konflikt wynikający z trudności pogodzenia wiary w opiekę Opatrzności z doznawanym złem. Bohater chce rozmawiać z Bogiem, ponieważ tylko od Niego może uzyskać odpowiedź, która rozwieje wszelkie wątpliwości. Pytanie o sens nieszczęść będących udziałem Polaków jest zatem pytaniem o rację zła w ogóle.

Roszczenia Konrada do rozmowy z Bogiem można tłumaczyć – najogólniej mówiąc – przez odwołanie do romantycznej koncepcji poezji, wedle której genialny twórca posiada możliwość wglądu w Boskie tajemnice, ponieważ potrafi czytać mowę Absolutu. Zastanawiające jest jednak stwierdzenie bohatera, że nie uzyskawszy odpowiedzi od Stwórcy, wypowie Mu „krwawszą bitwę niżli Szatan” (sc. II, w. 243) i ostatecznie zagrozi strzałem przeciwko Jego naturze. Ta groźba, poza tym, że sugeruje możliwość lucyferycznego buntu, wydaje się mniej zrozumiała. Konrad postrzega Boga w sposób niezgodny z wizją Stwórcy przyjętą przez chrześcijańską dogmatykę. Ryszard Przybylski pisał, że Bóg Konrada jest projekcją umysłu bohatera dramatu¹³. Warto zatem

⁷ *Ibidem*, s. 110, 122, 131.

⁸ „Formuły teozoficzne *Aurory* Jakuba Boehmego pasują do zagadkowych w poezjach Mickiewicza”, Z. Kępiński, *op. cit.*, s. 128.

⁹ S. Harmazy, *Mistyczny świat Jakuba Boehmego widziany oczami Adama Mickiewicza*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005.

¹⁰ J. Piórczyński, *O jednym zdaniu z III części „Dziadów”*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005.

¹¹ S. Harmazy, *op. cit.*, s. 122.

¹² *Ibidem*, s. 124.

¹³ R. Przybylski, *Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 155.

prześledzić, jak Konrad wyobraża sobie Stwórcę, aby wyjaśnić, co – przynajmniej w mniemaniu bohatera – oznaczają jego groźby wobec Boga.

Symptomatyczne, że Konrad zwraca się w scenie II *Dziadów* drezdeńskich zarówno do Boga, jak i natury (po raz pierwszy w wersji 26: „Ty Boże, ty naturo!”). Ostatecznie grozi Stwórcy strzałem przeciwko Jego naturze:

Odezwił się – bo strzelę przeciw Twojej naturze!
Jeśli jej w gruzy nie zburzę,
To wstrząsnę całym państw Twoich obszarem;
Bo wystrzelę głos w całe obręby stworzenia,
(sc. II, w. 309–312)¹⁴

Na temat pojmowania natury w Improwizacji pisała Stefania Skwarczyńska. W rozumieniu badaczki, można ją tłumaczyć w dwojaki sposób: albo jako synonim „przyrody” lub „wszechświata”, albo jako to, co stanowi istotę Boga. To drugie rozumienie wskazywałoby na to, iż bohater dramatu przekonany jest o tym, że jeśli w nią ugodzi, może dokonać bogobójstwa:

Jeśli przypiszemy słowu „natura” znaczenie „przyroda”, lub „wszechświat”, to przyjdzie nam stwierdzić, iż Konrad kieruje strzał swojej obelgi na wszechświat, własność Boga, ów strzał, który o ile owego wszechświata nie zburzy, to wstrząśnie jego posadami. Jeśli zaś słowu „natura” przypiszemy drugie znaczenie, znaczenie „istota”, „rasy istotne” – to ujrzymy w tej scenie Konrada z bronią wycelowaną w samego Boga; jego strzał-obelga, jeśli nawet Boga nie unicestwi, jeśli chybi, to – jako wyrzucony „w obręby stworzenia” – wstrząśnie całym obszarem Jego państw¹⁵.

Zastanawiające jest, dlaczego strzał przeciwko naturze Boga stanowi tak ogromne zagrożenie dla świata? Niejasne wszakże pozostaje, dlaczego zaburzenie w obrębie natury, spowodowałoby poruszenie w całym stworzeniu.

Te wątpliwości może wyjaśnić odwołanie do filozofii Jakuba Boehmego. W jego myśli odnajdujemy swoiście pojmowaną naturę. Jej rozwój i przekształcenia prowadzą do wyłonienia się z niej i Boga, i – najogólniej mówiąc – stworzenia.

W Improwizacji mamy jeszcze jedno stwierdzenie bohatera, którego w żaden sposób nie daje się tłumaczyć na gruncie chrześcijańskiej dogmatyki:

Stamtąd przyszły siły moje,
Skąd do Ciebie przyszły Twoje.
Boś i Ty po nie nie chodził:

¹⁴ Wszystkie cytaty z *Dziadów* podaję za wydaniem: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1995.

¹⁵ S. Skwarczyńska, *Dwa obrazy ukryte w Wielkiej Improwizacji i ich znaczenie dla horyzontów myślowych arcydramatu*, [w:] eadem, *W kręgu wielkich romantyków polskich*, Warszawa 1966, s. 96.

Masz, nie boisz się stracić – i ja się nie boję.
Czyś Ty mi dał, czy wzięłem, skąd i Ty masz¹⁶
(sc. II, w. 128–132)

Ze słów Konrada wynika, że zarówno Bóg, jak i człowiek wywodzą się z czegoś, co w równym stopniu ich poprzedza. Mamy tu zatem ponownie wyobrażenie inspirowane myślą zgorzeleckiego szewca. Godne uwagi, że o ile można się powoływać na niejedną filozofię, w której stworzenie i Bóg pochodzą ze wspólnego źródła (tak jest na przykład w kabale, gdzie owo źródło stanowi *En-Sof*), to rozróżnienie na Boga i leżącą u Jego podstawy naturę odnajdujemy właśnie u Boehmego.

Prawdopodobny jest również wpływ koncepcji zawartych w wydanych w 1809 r. *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga¹⁷. Koncepcje te są w dużej mierze powtórzeniem Boehmowskich tez na temat kształtowania się Absolutu, jednak nie wyczerpują odwołań filozoficznych, jakie znajdujemy w *Improwizacji*. Dlatego przydatne będzie wskazanie niektórych zbieżności wyobrażeń zawartych w *Improwizacji* z nauką Jakuba Boehmego. Aby je wyszczególnić, scharakteryzuję najistotniejsze dla interpretacji sceny II *Dziadów* drezdeńskich kwestie jego nauki.

¹⁶ Godne uwagi, że w wierszu *Snuć miłość...* spotykamy się z podobnym pojęciem mocy przysługującej człowiekowi:

Stąd będzie naprzód moc twa jak moc przyrodzenia,
A potem będzie moc twa jako moc żywiołów,
A potem będzie moc twa jako moc krzewienia,
Potem jak ludzi, potem jako moc aniołów,
A w końcu będzie jako moc Stwórcy stworzenia
(w. 8–12)

Moc człowieka może się zatem równać tej, którą posiada sam Bóg. Nie ma jednak w cytowanym wierszu roszczeniowego tonu, jaki zauważamy w słowach Konrada. Moc, o której mowa w lozańskim liryku, funduje się na miłości. Wiersze Mickiewicza cytuję z wydania: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. I.

¹⁷ Możliwość inspiracji myślą tego filozofa dostrzegła Alina Witkowska już w napisanym przez Mickiewicza w 1821 r. *Żeglarzu*. Badaczka zwróciła uwagę na istnienie „zbieżności romantycznego filozofa i romantycznego poety w punkcie apologii wielkości człowieka, traktowanego u Schellinga jako część absolutu, u Mickiewicza – jako duch przez swą nieśmiertelność równy Bogu”. Pisała również, że „bohater *Żeglarza* zgromadził w sobie w postaci zarodkowej cechy, które warunkują późniejszą prometejskość Konrada i jego wielką pychę ludzką, pozwalającą mu »gadać« z Bogiem. [...] Faktem ideowym o ogromnej doniosłości było przyznanie człowiekowi prawa do buntu, złamanie wszelkich norm filozoficzno-moralnych, które mu tego prawa odmawiały” (por. A. Witkowska, *Pod strzałami gromu*, „Pamiętnik Literacki” 1956, zeszyt specjalny, s. 115).

Natura Boga i Jego źródło

Wspólne źródło człowieka i Boga, o którym mówi Konrad, w myśli Boehmego stanowi wieczna natura – natura Boga. Wyłoniła się ona z Bezdeni (*Ungrund*), która jest pustką bez granic – niezróżnicowaną jednością, pozbawioną dna, podstawy i przyczyny. Nic jej nie poprzedza, Bezdeń jest bowiem pierwotna w stosunku do wszystkiego, co będzie istniało. W Starym Testamencie najbliższe temu pojęciu jest „pustkowicie”, o którym mowa w Księdze Rodzaju (I, 2)¹⁸. Chociaż Bezdeń nie wchodzi w interakcje z niczym wobec niej zewnętrznym (bo nic poza *Ungrund* jeszcze nie istnieje), odbywa się wewnątrz niej ruch. Ze względu na pierwotne niezróżnicowanie Bezdeni ów ruch jest jeszcze czymś nieuświadomionym. Jan Garewicz opisuje *Ungrund* w następujący sposób:

życie bezdeni miało charakter automotoryczny. Żadnego zewnętrznego impulsu być tu nie może. Ale skoro tak, to jej ruch musi być właściwością immanentną, a tym samym jedynym sposobem określenia, czym jest bezdeń, bez odwoływania się do jakiegokolwiek relacji zewnętrznej, jest nazwanie jej wolą, bo tylko ona działa *sponte sua*¹⁹.

Zatem jedyną właściwością Bezdeni jest działanie w niej woli (stąd też możliwość utożsamienia *Ungrund* z wolą) pragnącej zmanifestować się w czymś.

Wolę pojmować tu trzeba jako ślepe, całkowicie nieukierunkowane dążenie, nie ukierunkowane, bo kierunek zakłada już jakieś relacje przestrzenno-czasowe. Wolność woli polega na tym, że szuka czegoś, w czym mogłaby się zmanifestować. Ale niczego zewnętrznego wobec niej nie ma, wobec tego zmanifestować może się tylko w sobie samej, może w sobie samą, mówiąc językiem Böhmego, wniknąć, zapłodnić się sama²⁰.

Dzięki temu dążeniu dokonało się przejście z nicości do czegoś. Z Bezdeni wyłoniła się wieczna natura. Panowały w niej mrok, ogień, siły destrukcji oraz gniew – jakości stanowiące w metafizycznym sensie zło.

Zawierała się w niej mroczna głębia, w której ścierały się żywioły. Koncentrowały się one, aby wytworzyć płomień będący motorem wszystkich aktów pomnażania bytu. Z płomienia wyłaniało się światło, Bóg osobowy. W wiecznej naturze istniała ciemna, mroczna, oziębła i pragnąca kierować się ku światłu materia oraz płomień będący uzewnętrznieniem tego dążenia i światła. Światło na końcu tego łańcucha powstało właśnie dzięki owej mrocznej walce żywiołów u jego początku. Tak ukonstytuowany Bóg, mimo istniejących w Nim przeciwnieństw, stanowił harmonię. To, co mroczne i gwałtowne, było w Nim uśpione:

¹⁸ Trzeba zaznaczyć, że podobnie do *Ungrund* scharakteryzować można znaną z kabali *En-Sof*.

¹⁹ J. G a r e w i c z, *Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem*, „Znak” 1998, nr 403, s. 53.

²⁰ *Ibidem*, s. 54.

W Bogu jest dobro i zło, lecz są w nim zawarte potencjalnie. Zaktualizować je może dopiero coś, co się woli bożej przeciwstawi. Dlatego tę wolę nazwać można tylko dobrą. Bóg pragnie harmonii, jest harmonią sam w sobie, ale manifestuje się w walce dobra ze złem²¹.

Dopiero później następowały kolejne stadia różnicowania się wyłonionego z Boga stworzenia. Byty oddalały się coraz bardziej od swojego Stwórcy. Zło istniało już w Bogu, ale było w Nim stłumione i zaktualizować je mogło tylko stworzenie²².

Bóg osobowy wyłonił się zatem z wiecznej natury – zawierał się w niej w pewien sposób, jednak nie był z nią tożsamy. Owo rozróżnienie Boga i Jego natury odnajdujemy w *Improwizacji*, kiedy Konrad mówi: „Ty Boże, ty naturo!” kieruje do nich swoją pieśń. Ponieważ wieczna natura jest podstawą nie tylko Boga, ale i całego stworzenia, pocisk wystrzelony przeciwko niej mógłby spowodować kosmiczną katastrofę.

Demiurgiczne aspiracje Konrada

Zanim jednak bohater ostatecznie zbuntuje się przeciwko Bogu, da wyraz nie tylko temu, że gotów jest ze Stwórcą walczyć, ale poprzez sposób, w jaki charakteryzuje powstawanie swojej poezji, ujawni, że ma pewne demiurgiczne aspiracje. Konrad przeciwstawia bowiem wyraźnie tworom Boskim swoje własne, sugerując, że są one w jakiejś mierze porównywalne:

Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę,
Cóż Ty większego mogłeś zrobić – Boże?
(sc. II, w. 54–55)

Ta wypowiedź jest wyrazem pychy, ale należy ją odczytywać, mając na uwadze, że kontekstem dla niej jest romantyczna koncepcja sztuki, która pojmowana była jako objawienie tego, co nieskończone. Tak pisał o genialnym twórcy Friedrich Wilhelm Joseph Schelling:

artysta, jakiegokolwiek byłyby jego zamiary, w odniesieniu do tego, co w jego dziele jest istotnie przedmiotowe, wydaje się pozostawać w sferze oddziaływania władzy, oddzielającej go od wszystkich innych ludzi i zmuszającej do wypowiedzania czy ukazywania rzeczy, których on sam do końca nie pojmuje i których sens jest nieskończony. Ponieważ zaś owa absolutna zgodność obydwu umykających przed sobą aktywności nie daje się dalej wyjaśnić, lecz pozostaje tylko zjawiskiem, którego, choć niepojęte, nie sposób przecież negować – zatem sztuka jest jedynym i wiecznym objawieniem, jakie istnieje, oraz cudem, który gdyby nawet zdarzył się tylko raz, musiałby nas przekonać o absolutnej realności owego najwyższego celu²³.

²¹ *Ibidem*, s. 56.

²² Tak samo przedstawia się problem zła w kabale.

²³ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 354–355.

Konrad tak właśnie myśli o swojej poezji. Sądzi, że może się w niej ujawniać to, co nieśmiertelne, porównywalne do dzieł Stwórcy. Daje temu przekonaniu wyraz, charakteryzując swoją pieśń w następujących słowach:

Pieśń to wielka, pieśń-tworzenie;
Taka pieśń jest siła, dzielność,
Taka pieśń jest nieśmiertelność!
(sc. II, w. 51–53)

Dodajmy, że obrazowanie Improwizacji sugeruje, że Konrad jest kimś na kształt człowieka kosmicznego. Mówi on wszakże o tym, że dotyka rękami gwiazd i wprawia je w ruch swoim duchem²⁴.

Ja, mistrz wyciągam dłonie!
Wyciągam aż w niebiosy i kładę me dłonie.
Na gwiazdach jak na szklanych harmoniki kręgach.
To nagłym, to wolnym ruchem
Kręcę gwiazdy moim duchem;
(sc. II, w. 28–32)

Odnajdujemy w tych słowach odniesienie do nauki Boehmego, wedle której ręce symbolizują wszechwładzę Stwórcy oraz ludzkie panowanie nad światem:

Ręce oznaczają wszechmoc Boga, bowiem tak jak Bóg może w naturze wszystko zmieniać i czynić z nią, co tylko zechce, tak i człowiek może swoimi rękami zmienić wszystko, co wyrosło albo stało się z natury i uczynić z tym, co tylko zechce; rządzi on za pomocą rąk wszystkimi dziełami natury i jej istotą, a one prawdziwie oznaczają wszechmoc Boga²⁵.

Nie jest to przypadkowa zbieżność metaforyki. Opisy Konradowych zmagañ z Bogiem zawierają stale powracający motyw rąk. W ostatniej z kierowanych do Stwórcy gróźb Konrad wyraża wątpliwość w to, czy istotnie wszechmoc Boga góruje nad jego własnymi siłami: „Milczysz i ufasz, że masz silne ramię” (w. 301). Boska potęga wyrażona została tutaj zatem poprzez moc ramion. Podobnie w wierszu *Broń mnie przed sobą samym...* ludzkie usiłowania wnikięcia w Boskie tajemnice przedstawiono jako próbę uchwycenia „prawicy” Stwórcy. Takie obrazowanie nawiązuje także do kabalistycznej symboliki, wedle której ręka lub ramię Boga odnosiło się do Jego atrybutów, poszczególnych manifestacji Boskości²⁶.

²⁴ Bohater wchodzi tu w kompetencje bóstw Platona, kiedy wydobywa muzykę z ruchu gwiazd. U Platona muzykę sfer tworzyły Syreny i Mojry. Każda z Syren dobywa z jednego z ośmiu obracających się kręgów ton. Mojry dotykiem przyśpieszają lub zwalniają ich ruch. Na zbieżność metaforyki Improwizacji z wyobrażeniami, jakie odnajdujemy w X księdze *Państwa*, zwrócił uwagę A. Niemcewicz w: *Dawność a Mickiewicz*, Warszawa [1921], s. 221.

²⁵ J. Boehme, *Ponowne narodziny*, tłum. A. Kałużny, A. Pańta, Poznań 1993, s. 44–45.

²⁶ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 294: „Gniew Boga – jego lewa ręka – występuje w ścisłym związku z łaskawością i miłością, składającymi się

Odbiorca dramatu ma jednak świadomość, że wyobrażenia Konrada są w świetle wydarzeń III części *Dziadów* – najogólniej mówiąc – urojone. Pisał o tym Ryszard Przybylski:

W rzeczywistości Konrad nadal stoi w więziennej celi i mówi. Gdyby to był tylko oderwany od teatru wiersz, jakaś oda zamieszczona w dziale liryki Mickiewicza, można by było snuć rozmaite spekulacje. Ale czy można nabrać przekonania, które żywili koledzy tego wizjonera, że podczas tej lingwistycznej ekstazy jego duch wędruje po Mlecznej Drodze? Widzimy bowiem, że Konrad nie jest człowiekiem kosmicznym, że nie uczestniczy w rytuale wielkiej magii, w stworzeniu świata. Stoi na posadzce więziennej celi i mówi. Słuchamy więc człowieka, który w neurotycznym słowotoku roi archaiczne sny – o sobie, o sławie i o poezji. To jest niewątpliwie ekstaza. Ekstaza świadomości opanowanej całkowicie i bez reszty przez neurozę językową romantyków. Konrad nie wysunął swych dłoni ponad krawędzie świata i nie obraca sferami niebieskimi. Nie zatrzymuje ptaka w locie. Nie pozbawił słowa funkcji informacyjnej. Stoi pod zakratowanym oknem celi i mówi. A ponieważ mówi, jego uwięziony w nędznej „lepiance”, w ciebie, duch przebywa również w „klasztorze ks. ks. bazylianów, przerobionym na więzienie stanu”. Nie ma go wśród gwiazd. Jest tutaj i tutaj roi swoje sny na jawie²⁷.

Stwierdzeniom Ryszarda Przybylskiego nie sposób odmówić słuszności. Konrad istotnie ma urojoną wizję swoich możliwości oddziaływania na rzeczywistość. Jednak jego fałszywe wyobrażenia i na ich podstawie formułowane groźby wobec Stwórcy układają się w pewien ciąg, który warto prześledzić.

Walka z Bogiem

Z wypowiedzi Konrada w *Improwizacji* można wysnuć bardziej szczegółową niż wcześniej wskazałam wizję kształtowania się zarówno świata, jak i Boskiego udziału w tym procesie. Przytoczę istotne pod tym względem słowa bohatera:

Czym jest me czucie?
Ach, iskrą tylko!
Czym jest me życie?
Ach, jedną chwilką!
Lecz te, co jutro rykną, czym są dzisiaj gromy?
Iskrą tylko
Czym jest wieków ciąg cały, mnie z dziejów wiadomy?
Jedną chwilką.

na jego prawą rękę. Jedna nie może się pojawić nie pociągając za sobą drugiej. Ta *sefira* srogości to buzujący w Bogu wielki »ogień gniewu«, ustawicznie jednak łagodzony i mitygowany przez łaskawość. Gdy jednak rozpala się on nadmiernie i wybucha na zewnątrz, zrywa swój związek z łaskawością i ze światem boskim, stając się radykalnym złem, wrogim Bogu światem Szatana”.

²⁷ R. Przybylski, *op. cit.*, s. 139.

Z czego wychodzi cały człowiek, mały światek?
 Z iskry tylko.
 Czym jest śmierć, co rozproszy myśli mych dostatek?
 Jedną chwilką.
 Czym był On, póki światy trzymał w swoim łonie?
 Iskrą tylko.
 Czym będzie wieczność świata, gdy On go pochłonie?
 Jedną chwilką.

(sc. II, w. 206–221)

Zawiera się w tych stwierdzeniach sugestia identyczności procesów leżących u początku powstawania wszystkich bytów. Istnienie każdego z nich zaczyna się momentalnie – wybuchem iskry stanowiącej pierwsze ogniwo stworzenia. Z niej narodził się Bóg, człowiek i świat. Ze słów Konrada wynika, że Bogiem nazywa także leżącą u podstaw wszystkiego ungrundową wolę, „łono” Boga, w którym znajduje się nieobjawione jeszcze stworzenie. Bóg wymanował z siebie świat, ale pochłonie go na powrót u końca czasów, które okażą się wtedy „jedną chwilką”²⁸.

Zgorzelecki filozof iskrę pojmował jako cząstkę Boskości przynależną człowiekowi²⁹. W scenie II dramatu słowo „iskierka” zostało przywołane w odmiennym znaczeniu, nazywa jednak pojęcie Boehmowskie – oznacza bowiem płomień wyłaniający się z wiecznej natury. Mógł się on przerodzić w dowolne stworzenie; z płomienia zrodził się także Bóg osobowy. W wyniku koncentrowania się żywiołów w wiecznej naturze powstawała, biorąc swój początek w punkcie, iskra³⁰. Wybuhała ona w głębi wiecznej natury i przeradzała się w łagodne światło. Dopiero wtedy konstituował się osobowy Bóg, który powołał do istnienia – także z wnętrza natury dobytą – człowieka i świat. Tak właśnie, po Boehmowsku rozumiane, procesy kreacyjne opisuje w *Improwizacji* Konrad. W świetle tych wypowiedzi bohatera stworzenie i istnienie świata jawią się jako znikome i krótkotrwałe. Konrad – do tej kwestii jeszcze wróć – wysnuje stąd wniosek, iż możliwe jest, że Bóg traktuje świat instrumentalnie, najogólniej mówiąc, jako próbę swoich kreacyjnych możliwości. Istotnie, w filozofii Boehmego i Schellinga stworzenie służyło samopoznaniu Absolutu poprzez Jego objawienie się w świecie.

²⁸ Podobne wyobrażenie – Boga, który wymanowuje i pochłania z powrotem stworzenie – odnajdujemy w *Zdaniach i uwagach* w dystychu *Oddychanie Boga*.

²⁹ „Duch człowieka nie pochodzi tylko z gwiazd i elementów, bowiem jest w nim ukryta także isierka światła, siły Bożej. Nie na próżno jest zapisane w I Księdze Mojżeszowej: »I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go«. A słowa te takie mają znaczenie, że człowiek z całej istoty boskości został uczyniony”, J. B o e h m e, *op. cit.*, s. 25.

³⁰ Podobnie zresztą słowa Konrada interpretuje Ryszard Przybylski, pisząc: „Iskra bowiem, podobnie jak chwila jest punktem. Historia całej sfery bytu rozwija się więc z punktu światła i z punktu czasu. [...] W proklamacji Konrada ten pierwotny punkt bytu iskra przekształca w punkt światła i ognia, w którym zawarta jest cała historia sfery bytu” (R. P r z y b y l s k i, *op. cit.*, s. 146).

Konrad najwyraźniej sugeruje, że jeśli Stwórca nie zechce z nim rozmawiać, włączy się w Boskie procesy kreacyjne, których początek stanowi rozpalanie się iskry:

Śmiało, śmiało! tę chwilę rozdłużmy, rozdalmy,
Śmiało, śmiało! tę iskrę rozniećmy, rozpalmy –
(sc. II, w. 232–233)

W kontekście filozofii Boehmego jest to aluzja do buntu Lucyfera. Bóg osobowy stwarzał bowiem początkowo jedynie byty duchowe. Kiedy wyłoniły się one z wiecznej natury, przeradzały się następnie w płomień i wznosiły do światła. Stawały się aniołami lub archaniołami. Jeden z tych wolnych duchów zbuntował się. Był nim szatan, Lucyfer, który działając samowolnie, zakazał złem wydobywające się z wiecznej natury płomienie i w konsekwencji czynił je bytami niepełnymi i niedoskonałymi. Podlegały one Lucyferowi, który sam chciał znaleźć się w centrum stworzenia. Został jednak strącony z nieba i Bóg, mocą błyskawicy swego gniewu, stworzył świat materialny. Tak opisał ten epizod dziejów stworzenia Boehme:

Kiedy uniósł się król Lucyfer, to uniósł się w siedmiu duchach źródłowych i zapalił je swoim uniesieniem, tak, że wszystko całkowicie rozplonęło. [...] a ogień albo żar zamienił się w zapal i trawił wszystko, i powstało okrutne temperowanie i zło w pomieszaniu. A potem król Lucyfer został strącony ze swojego królewskiego miejsca lub tronu, który miał tam, gdzie teraz jest stworzone niebo; a zaraz potem nastąpiło stworzenie tego świata, a twarda, zwykła materia, która działała w zapalonych siedmiu duchach źródłowych, została ściśnięta: z tego powstała ziemia i kamienie. Potem wszystkie stworzenia zostały stworzone z zapalonej siarki siedmiu duchów Bożych³¹.

Powstanie świata widzialnego jest zatem konsekwencją rebelii Lucyfera. Jan Garewicz zinterpretował ją w następujący sposób:

Osobliwość koncepcji Boehmego na tym jednak polega, że ów bunt ma charakter twórczy, nie w sensie manichejskim jednak, jakoby zły duch stworzył świat, lecz w tym sensie, że napotkany opór pobudza wolę bożą do dalszego działania³².

Konrad przemawia wszakże do Boga jako twórcą, jednak – i to jest symptomatyczne – bohater utożsamia się tutaj z diabłem³³. Jego wzlot jest czymś

³¹ J. B o e h m e, *Aurora albo jutrzeńka wschodząca*, tłum. Z. Wawrzyniak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1984, nr 5, s. 132–133. Siedem duchów źródłowych, inaczej siedem duchów bożych, to jakości wiecznej natury. Jedną z nich jest błyskawica, płomień, o którym Mickiewicz mówił w rozprawie o Boehmem, że powstaje z rozognionej iskry.

³² J. G a r e w i c z, *op. cit.*, s. 55.

³³ „Twórca wszak z samej swej istoty jest konkurentem Boga i jako taki sytuuje się w tym samym położeniu, co Lucyfer. Być wyższym nad ludzi, to wcale nie to samo, co zyskać większą przychylność Boga” (Por. J. P o r a d e c k i, „Aż tu moje skrzydło sięga”. *Studium o dziejach motywu lotu poety w poezji polskiej*, Łódź 1988, s. 114).

więcej niż wyrazem poetyckiej ekstazy. Umożliwia mu on bowiem walkę z Bogiem. I godne uwagi, że Konrad mówi, iż taka walka już miała kiedyś miejsce:

Milczysz – wszakżeś z Szatanem walczył osobiście?
Wyzywam Cię uroczyście.
(sc. II, w. 237–238)

Bohater sugeruje, że wzniosł się tam, „gdzie graniczą Stwórcą i natura” (sc. II, w. 94) jako reprezentant – tak jest przynajmniej w jego mniemaniu – całego stworzenia³⁴:

Nie gardź mną, ja nie jeden, choć sam tu wzniesiony.
Jestem na ziemi z wielkim ludem zbratan,
Mam ja za sobą wojska, i mocy, i trony;
Jeśli ja będę bluźnierca,
Ja wydam Tobie krwawszą bitwę niżli Szatan:
On walczył na rozumy, ja wyzwę na serca.
(sc. II, w. 239–244)

Orężem, którym Konrad chce walczyć z Bogiem, jest uczucie. Bohater opisuje te zmagania w następujący sposób:

Milczysz i ufasz, że masz silne ramię –
Wiedz, że uczucie spali, czego myśl nie złamie –
Widzisz to moje ognisko – uczucie,
Zbieram je, ściskam, by mocniej pałało,
Wbijam w żelazne woli mej okucie,
Jak nabój w burzące działo.
(sc. II, w. 301–306)

³⁴ Wynika stąd, że Konrad dokona rebelii przeciwko Bogu nie tylko jako reprezentant swojego narodu, ale i aniołów. Ryszard Przybylski interpretował ten fragment Improwizacji w następujący sposób: „Z poczucia zespolenia z cierpiącym narodem Konrad czerpie siłę, którą sam zrównuje z potęgą, jaką dysponuje Bóg: z wojskiem niebieskim, z Mocami i Tronami, czyli pierwszą i drugą hierarchią anielską” (R. Przybylski, *op. cit.*, s. 151). Słowa Konrada dają się jednak odczytywać inaczej. Bohater nie porównuje swojej mocy z Boską, ale mówi, że stoją za nim „i mocy, i trony”, tak jakby przemawiał do Stwórcy jako reprezentant zarówno ludzi, jak i aniołów. Za taką interpretacją przemawiają następujące argumenty: stwierdzenie bohatera, że człowiek stanowi miniaturę świata, mikrokosmos („człowiek, mały świat”, sc. II, w. 214), które należy rozpatrywać w świetle odwołań do filozofii Boehmego. Człowiek, wedle zgorzeleckiego szewca, został stworzony po buncie Lucyfera i miał udział w świecie materialnym, którego pozbawione były anioły (także upadłe). Zawierał w sobie zatem pierwiastki całego stworzenia i był bytem najbliższym Bogu i tym samym posiadającym możliwość głębszego Jego poznania niż anioły. Godne uwagi, że w tym kontekście zrozumiałe staje się stwierdzenie bohatera, że zna Boga lepiej niż archanioły (sc. II, w. 298).

Właśnie owo uczucie połączone z wolą bohatera wystrzelone przeciw Stwórcy wstrząsnąć ma podstawą Boga – Jego naturą. Bohater chciałby sprawować uczuciem władzę nad światem (sc. II, w. 156). Jest ono dla bohatera – jeśli nie tym, co najcenniejsze – to przynajmniej tym, co stanowi o jego sile („Daleś mi najkrótsze życie / I najmocniejsze uczucie”, sc. II, w. 204–205). Bezpośrednio po tych wersach następuje stwierdzenie tego, że najpierwotniejszym wydarzeniem w dziejach stworzenia jest momentalne rozpalanie się iskry. Symptomatyczne, że na pierwszym miejscu znajdujemy tu przyrównanie iskry do uczucia („Czym jest me czucie? / Ach, iskrą tylko!”, sc. II, w. 206–207).

Widoczny jest zatem w *Improwizacji* Konrada pewien ciąg myślowy, z którego wynika, że nazwanie Boga carem, równoznaczne z ugodzeniem w Jego naturę, istotnie stanowiłoby wstrząs dla świata. Nie wiadomo, jakie miały być w mniemaniu bohatera dalsze konsekwencje tego czynu (w tym wypadku słowo miałoby wagę czynu). Istnieją dwie możliwości. Konrad, uderzając w podstawę Boga, zagroziłby samemu Stwórcy. Druga przedstawia się następująco. Bohater sprowokowałby Boga do kontrakcji, tak samo, jak u Boehmego Lucyfer: wzniósł się on do nieba i wydobywając z głębi wiecznej natury płomień, samowolnie powoływał do istnienia byty i wprowadzał w podstawę Boga chaos. Na tym właśnie polegał jego bunt. Prowadził on jednak do objawienia się Stwórcy w świecie materialnym. Jeśli mamy na uwadze pewną paralelność buntu Konrada do buntu Szatana, możemy postawić hipotezę, że bohater spodziewał się, że jeśli spełni ostatnią groźbę *Improwizacji*, nastąpi jakaś wyraźnie odczuwalna ingerencja Boga w dzieje świata.

Niedoskonały świat

Z kłótni diabłów wiemy, że gdyby Konrad nazwał Boga carem świata, zostałby potępiony, jego czaszka „byłaby trupia”. Nie nastąpiłaby zatem kosmiczna katastrofa ani Boska interwencja. Nie zmienia to faktu, że wypowiedzenie ostatniej obelgi – w intencji bohatera – równało się aktowi agresji skierowanemu bezpośrednio przeciwko Bogu. Stwórca, domyślamy się, nie odpowiedzialby na bluźnierstwo, nie dowiódłby, że nieobojętny jest Mu los stworzenia. Obiektywnie rzecz biorąc, bohater nie zburzyłby porządku świata, ale zważyłby w najwyższą istniejącą w nim wartość, która gwarantuje, że ów świat jawi się jako niepozbawiona sensu całość – zważyłby w istnienie dobrego Boga.

Zanim jednak Konrad uzna konflikt między wiarą w opiekę Opatrzności nad światem a doświadczanym złem za nierozwiązywalny, będzie próbował, powołując się na różne koncepcje pojmowania Boga, sprowokować Go kierowanymi przeciwko Niemu obelgami do odpowiedzi. Z myślowego ciągu, jaki stanowi *Improwizacja*, można wysnuć następujące wnioski.

Jeżeli Bóg osobowy wyłonił się z *Ungrund*, to w tym sensie nie jest absolutny, bo nie stanowi najpierwotniejszej przyczyny stworzenia. Konrad wyraża

myśl, że jest On bytem niedoskonałym – mówi przecież, że jeśli nie obchodzi Go ludzkie wołanie o pomoc, Jego serce musi być zrodzone „przypadkiem” i nie osiąga ono dojrzałości („lat swych nie dochodzi”). Jest nieczułe na ludzką krzywdę. Stworzenie jest zatem nietrwałe i dalekie od doskonałości. Świat stanowi tylko jedną z prób kreacyjnych możliwości Absolutu (Konrad mówi wszak o światach wyłonionych z „łona” Boga, czyli z *Ungrund*, które są na powrót pochłaniane).

Bohater odwołuje się tym samym do koncepcji, według których stworzenie ma za cel umożliwić Absolutowi poznanie siebie samego we własnych twórcach i jest konieczne dla uzyskania przezeń samowiedzy. Wydawałoby się, że jest to myśl, z którą autor dramatu się nie identyfikuje – byłoby to kolejne bluźnierstwo wypowiedziane przez jego bohatera. Podobne stwierdzenie pojawia się jednak również w wierszu *Broń mnie przed sobą samym...*, w którym mowa o tym, że Bóg „dzieli się” i „łączy”, czyli wyemanowuje i pochłania na powrót świat, a stworzenie jest Mu potrzebne do poznania samego siebie („I znasz siebie i nie znasz”, w. 19; „Końca Twojego nie znasz”, w. 20).

Bohaterowi dramatu wyżej wskazane wyobrażenia stosunku Boga do świata wydawać się mogą świadectwem niesprawiedliwego, instrumentalnego traktowania człowieka przez Stwórcę. Zło jest wtedy z góry wkalkulowane w stworzenie i musi zaistnieć, aby Absolut objawił się w pełni. Leszek Kołakowski w następujący sposób scharakteryzował takie rozumowanie:

doktryna ta jest bardzo kiepsko pomyślana, jeśli ma zaspokoić pragnienia ludzi poszukujących sensu swej niedoli. Dla zdesperowanych i cierpiących nie jest to żadna pociecha, a nawet może brzmieć oburzająco, że nie ma nic złego w ich cierpieniu, jeśli spojrzeć na nie jako na mimowolny wkład w piękno wszechświata, czy też, że niegodziwość tych, którzy spowodowali ich cierpienia, jest dobra w tym stopniu, w jakim jaśniej świeci w niej Splendor Całości³⁵.

Jeśli odwołamy się do filozofii Boehmego, odnajdziemy w słowach Konrada usprawiedliwienie Stwórcy. Z wypowiedzi bohatera można wysnuć zarówno oskarżenie Boga, jak i myśl o tym, że nie jest On odpowiedzialny za zło. Jak wcześniej wspomniałam, istnieje ono już w podstawie Stwórcy, ale nie ma charakteru zła w sensie etycznym. Jest tylko uśpioną możliwością, zaktualizowane zostaje dopiero przez stworzenie działające w sposób niezgodny z wolą dobrego Boga. Zło zatem znajduje się już w Bogu, ale może się ujawnić tylko dzięki działaniom pozaboskiej mocy (Lucyfera i człowieka).

Ostatnie, niedopowiedziane bluźnierstwo bohatera, mianowicie zrównanie Boga z carem, poprzedza inna próba sprowokowania Go do odpowiedzi. Konrad oskarża Stwórcę o brak ojcowskiej miłości do świata. Co ciekawe, bohater stwierdza, że on sam współodczuwa cierpienia swojego narodu niczym matka

³⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 32–33.

(„Jak matka czuje w łonie bole swego płodu”, sc. II, w. 265). Tymczasem Bóg „mądrze i wesoło” rządzi światem. Ze słów Konrada wynika, że czyni On to jeśli nie w sposób niefrasobliwy, to na pewno nie licząc się ze szczęściem podlegającej Jego władzy ludzkości. Istotne, że – wedle Konrada – są to wyroki fundujące się na Boskiej mądrości rozumianej nie jako funkcja dobroci Stwórcy, ale jako racjonalne działanie. Kleiner w następujący sposób charakteryzował to rozumowanie: „jeżeli Bóg nie przeciwdziała złemu, to jest tylko mądrością. A mądrość bez serca wydawała się romantykom mocą szatańską”³⁶. Na czym polega „mądrość bez serca” w świetle słów bohatera *Dziadów*? Jest ona zgodą na zło wkalkulowaną w dzieje świata. Konrad stwierdza wszak, że Bóg może postrzegać miliony cierpiących ludzi jako „zawile zrównanie rachunku”. Słowa bohatera świadczą o tym, że nie zadowalają go wytłumaczenia zła w duchu teodycei zaproponowanej przez myśl siedemnastowieczną. Wedle Leibniza, świat jest optymalną kombinacją, w której suma zła nie przewyższa sumy dobra. Zgodnie z takim rozumowaniem „milion ludzi krzyczących »ratunku«” może być elementem naturalnego porządku świata.

Zofia Stefanowska pisała, że w *Dziadach* Bóg jest postrzegany przede wszystkim poprzez sposób, w jaki objawia się w dziejach:

Bóg w dramacie to Bóg polityczny, realizujący się w dziejowej sprawiedliwości. Takie zubożenie wizji świata, skrócenie dystansu między bieżącą historią a Opatrznością, usunięcie układów mediatyzujących między wydarzeniami politycznymi a ich sensem eschatologicznym, sprowadzenie istoty powołania do jego dziejowej podmiotowości – to była cena, jaką Mickiewicz płacił za sankcję nadprzyrodzoną dla polskich dążeń narodowych. Porządek ludzko-boski, który ustanawia III część *Dziadów*, jest porządkiem bardzo ograniczonym. Być może porządek ten realizuje się raczej jako sekularyzacja świata nadprzyrodzonego niż jako sakralizacja historii³⁷.

Przekonanie, że Boska sprawiedliwość wyraża się w świecie historycznym, właściwe jest z pewnością bohaterowi *Dziadów*. Domaga się on, aby Bóg nadał dziejom rację. Widzenie księdza Piotra sankcjonuje w pewien sposób ich sensowność, ale dość nieprecyzyjnie; chociaż dowiadujemy się z niego o odkupicielskiej roli polskiego narodu, o tym, że jego dzieje są analogią losów Chrystusa, pozostaje nadal pytanie, dlaczego właśnie Polska została wyróżniona koniecznością spełnienia owej roli.

Znaczenie buntu Konrada

Konrad zbuntował się przeciwko Bogu, ale trudno powiedzieć, że wynikało to całkowicie z jego złej woli. Improwizacja dowodzi, że bohater próbował

³⁶ J. Kleiner, *Problematy Improwizacji Konrada*, Lublin 1947, s. 10.

³⁷ Z. Stefanowska, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, wyd. II zmienione, Warszawa 2001, s. 109.

wymusić na Stwórcy bezpośrednie działanie, które wytłumaczyłoby, dlaczego zezwala On na zło. Wiktor Weintraub nazwał tę postawę „romantycznym tytanizmem”:

Wkraczamy tu w rejony romantycznego tytanizmu. Narodził się on na styku romantycznego głodu religijnego i romantycznego buntu przeciwko zastanej rzeczywistości. Jest protestem przeciwko chrześcijańskiej odpowiedzi na skandal zła w świecie, podjętym w imię autonomii moralnej i prawa do szczęścia człowieka. Chrześcijańskiemu tłumaczeniu, że skandal ten jest pozorny, bo wyroki Opatrzności są zawsze sprawiedliwe, a tylko nieprzeniknione dla ludzkiego rozumu, tytanizm przeciwstawia ludzkie prawo do osądu świata, z Bogiem łącznie, do dyktowanego przez autonomiczne ludzkie sumienie rozeznania dobra i zła. Chrześcijańskiej wierze, że ostateczne wyrównanie krzywd i zasług przyjdzie na tamtym świecie. Aspiracje jego są doczesne. Z trzech wstępnych próśb inwokacji Modlitwy Pańskiej wybiera ostatnią, „Przyjdź Królestwo twoje” tu, na ziemi i teraz!³⁸

Bohater występuje przeciwko Bogu w imię poczucia sprawiedliwości, które mówi, że niewinni ludzie nie powinni cierpieć. Prowokuje Stwórcę, aby objawił się i wykazał niesłuszność oskarżenia Go o brak miłości do świata. Chce, aby Stwórca udowodnił mu, że nie pojął Bożego zamysłu, a dzieje ludzkości nie są ciągiem bezsensownych cierpień. Dla osiągnięcia tego celu bohater nie cofa się przed bluźnierstwem i otwartą rewoltą. Ma zapewne świadomość, że może go to prowadzić do potępienia³⁹.

Konrad przypomina Camusowskiego buntownika metafizycznego⁴⁰, który utożsamiając się z pewnym dobrem, podejmuje w jego imieniu rebelię, ryzykując jednocześnie, że siła, przeciw jakiej powstaje, pokona go i zniszczy. Taki może być cel buntu, ponieważ jego konsekwencje potwierdzają istnienie porządku, w który ów bunt godzi – i tym samym – uzasadnia, że porządek ten jest właściwy. W *Dziadach* rebelia powzięta jest w imieniu ludzkiego poczucia sprawiedliwości⁴¹, a siłą, która ma potwierdzić swoją zasadność, jest Bóg. Jeśli odpowie On Konradowi, położy kres jego wątpliwościom. Stwórca bowiem albo nie jest dobry, skoro obojętnie patrzy na zło, albo jest wobec zła bezsilny, czyli

³⁸ W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 221–222.

³⁹ Bogusław Dopart pisał, że Konradowy „furor rodzi się w nim ze zranionej miłości charytatywnej, z zawiedzionych uczuć synowskich, z nostalgii za utraconym rajem. Ta ambiwalencja uczuć wiedzie swój początek z odwiecznie sprzecznych pierwiastków Dobra i Zła, drzemających w kłębowisku ludzkich namiętności”. Por. B. Dopart, *Piętno buntu metafizycznego. Z symboliki III cz. „Dziadów”*, „Ruch Literacki” 1989, z. 4–5, s. 313–314.

⁴⁰ Tę paralelność sugerował Bogusław Dopart: „Ta postawa, którą z braku lepszego terminu nazwę za Camusem buntem metafizycznym, jest zaiste sprawą uczuć; rozum – zdaniem Mickiewicza z istoty swej indyferentny – asystuje myślom jak sam duch nieczysty” (*ibidem*, s. 314).

⁴¹ W jego imieniu, wedle Camusa, buntownik metafizyczny podejmował walkę z Bogiem: „Buntownik metafizyczny powstaje, by domagać się dla rozbitego świata jedności. Przeciwstawia zasadzie sprawiedliwości, która jest w nim samym, zasadę niesprawiedliwości działającej w świecie” (A. Camus, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 278).

pozbawiony wszechmocy. To są konsekwencje rozumowania Konrada. Bohater nie uzyska odpowiedzi, ale zostanie opętany przez diabła będącego metaforą istniejącego w bohaterze zła⁴². Pobudki Konrada wydawać się mogą wzniosłe, ale w świetle wydarzeń dramatu, w wymiarze etycznym, prowadzą do zła.

Istotny jest jednak przedmiot wątpliwości bohatera. Kleiner interpretował go w następujący sposób:

Wyłaniający się z mąk żywota żal względem potęg wyższych staje się szczególnie dręczący na tle koncepcji Boga wszechmogącego. Myśl grecka nie mogła Zeusa oskarżać o nieszczęścia ludzkie (o ile wprost nie czyniła go ich sprawcą), bo przecież na równi z człowiekiem i Zeus podlega przeznaczeniu, Moirze. Wszechmoc dopiero narzucała zagadnienie, jak ją pogodzić ze złem. Czy należy jej zaprzeczyć i przyjąć manichejską ideę równych sił Boga i szatana? Czy zdobędzie się umysł na system usprawiedliwiający Stwórcę, na „teodyceę”? W XVIII wieku optymistą Leibniz (wznawiając ideę św. Augustyna) kusił się o zwycięskie rozwiązanie tego problemu. Naprawdę – jedyną drogę rozwiązania daje „Księga Hioba”, w której Bóg na wyrzuty człowieka odpowiada pytaniem: „Czyś ty był ze mną, gdym zakładał fundamenty ziemi?” Tylko znajomość pełna planu stworzenia mogłaby rozjaśnić dręczący problemat⁴³.

Nie wiem, czy jest to istotnie niepozostawiająca żadnych wątpliwości odpowiedź, ale zadowoliliby ona bohatera dramatu, gdyby udzielił mu jej Stwórca. Nie uczyni tego, choć Konrad ma świadomość, że zadaje pytanie podobne do stawianego przez Hioba. Bohater zwraca się do Boga w słowach: „Nie spotkałem Cię dotąd – żeś Ty jest, zgaduję; / Niech Cię spotkam i niechaj Twą wyższość uczuję” (sc. II, w. 181–182). Stanowią one aluzję do wypowiedzi Hioba. Brzmi ona w następujący sposób:

Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić! Chcę spytać. Racz odpowiedzieć! Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele (Hi 42, 4–6).

Hiob jednak formułuje te słowa po uzyskaniu odpowiedzi od Jahwe. Pytał o przyczyny swojego cierpienia i Stwórca bezpośrednio mu się objawił. Konrad

⁴² Diabeł byłby wtedy projekcją negatywnych aspektów osobowości bohatera, jego cieniem, który jawi się jako odrębna osoba, i ostatecznie, kiedy w Konradzie przeważa zło, upostaciowany jest w szatanie wypędzanym z ciała bohatera przez egzorcystę. Według Junga mechanizm projekcji pozwala to, co we własnej naturze wydaje się niemożliwe do zaakceptowania, identyfikować jako cechy właściwe komuś innemu. Cień „można zintegrować ze świadomą osobowością”, ale „pozostają jeszcze pewne cechy, które stawiają zawzięty opór dążeniu do poddania ich kontroli moralnej i właściwie nie poddają się żadnym wpływom. Z reguły opór ten łączy się z projekcjami, których nie można rozpoznać jako takich i których poznanie oznacza przekraczające zwykłą miarę osiągnięcia moralne. Podczas gdy cechy właściwe cieniowi bez zwykłego wysiłku można rozpoznać jako związane z osobowością, tu zawodzi zarówno zdrowy rozsądek, jak i wola, ponieważ powód do powstania emocji zdaje się niewątpliwie dawać zawsze ktoś inny” (C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 66).

⁴³ J. Kleiner, *op. cit.*, s. 9.

– jak wiemy – chciałby taką reakcję na Bogu wymusić. Ponieważ ona nie nastąpi, bohater dramatu zapowie Mu otwartą rewoltę. Próbował rozmawiać ze Stwórcą jak z równorzędnym partnerem – kiedy te usiłowania się nie powiodły, wydał Mu walkę. Na tej podstawie można postrzegać rewoltę bohatera dramatu w kategoriach buntu metafizycznego.

Camus pisał, że ten, kto się go podejmuje, nie jest ateistą, ale „siłą rzeczy jest bluźniercą”⁴⁴. Konradowe roszczenia wobec Stwórcy wynikają właśnie z niemożności pogodzenia obrazu Boga pojmowanego jako najwyższe dobro, ojca stworzenia, z tym, że pozwala On na istnienie i działanie w świecie zła. Rozumowanie bohatera jest rozumowaniem człowieka religijnego (niezależnie od tego, że jego myślową konsekwencją może być zwątpienie). Podobnie postrzegał Konrada Juliusz Kleiner, kiedy pisał o jego próbach wydobycia z Boga sposobu na uszczęśliwienie narodu:

Jest to więc myśl [że ów sposób objawić może człowiekowi Bóg], do której wśród zmagania się z losem dochodzi człowiek religijny, czyli uznający związek z wyższym życiem – do której dochodzi wobec konieczności stwierdzenia tego, czego w świecie nie chce, niemożności tego, czego chce. Wtedy drogę jedyną otwiera – cud⁴⁵.

Zakończenie

Bohater dramatu nie zostanie potępiony za bluźnierstwa Improwizacji, nigdy jednak nie pozbędzie się świadomości, że się ich dopuścił. Nie jest tu najważniejszy sam fakt ich wypowiedzenia, chociaż jest to czyn obciążający sumienie. Przede wszystkim istotne jest, iż Konrad pomyślał i uznał za możliwe, że Bóg jest obojętny na los stworzenia lub po prostu zły, że traktuje instrumentalnie świat, który jest dla Niego jednym z możliwych wariantów stworzenia, tworem dalekim od doskonałości z założenia. Być może stworzenie jest Bogu potrzebne tylko do pełnego samoobjawienia. Może Bóg stworzył świat i porzucił go, nie troszcząc się o dalsze jego losy.

Istnienie tak pojmowanego Boga nie jest pocieszeniem dla tego, kto nie potrafi się pogodzić ze złem świata. Jeżeli Konrad ma taką wizję Stwórcy – a wiele na to wskazuje – naturalną jej konsekwencją jest rewolta przeciw Bogu, który powinien uosabiać dobro, podczas gdy okazuje się ono wartością bliską tylko człowiekowi. Jeśli tak jest w istocie, wszelka hierarchia wartości fundowana na poczuciu sprawiedliwości stanowi jedynie konstrukcję ludzkiego umysłu, a świat wydaje się wrogi i pozbawiony sensu. Człowiek jest w nim osamotniony i nie ma możliwości odwołania się do jakiegokolwiek sakralnej siły, która byłaby mu przychylna. Nic nie gwarantuje, że zło zostanie ukarane, natomiast dobro jest

⁴⁴ A. Camus, *op. cit.*, s. 278.

⁴⁵ J. Kleiner, *op. cit.*, s. 32.

niczym więcej niż wartością, z którą emocjonalnie utożsamia się bohater. Nad ludzkim losem nie czuwa dobry Stwórca; rządzi nim przypadek. Nic zatem dziwnego, że Konrad wszelkimi możliwymi sposobami usiłuje wymusić na Bogu odpowiedź, wytłumaczenie. Choćby „Najwyższy na niebiosach” miał bohatera zniszczyć, ocalona zostanie wiara w sensowność świata i w to, że człowiek stanowi dla Boga wartość.

Natalia Piórczyńska

Philosophische Kontexte in *Improwizacja* von Konrad Vision Gottes und Problem des Bösen

(Zusammenfassung)

Der Artikel handelt über das Problem der philosophischen Kontexte im in Dresden geschriebenen Werk *Dziady*. Der wesentlichste von ihnen ist der Gedanke von Jakob Boehme. In manchen Fragen sind die Zusammenhänge grundlegend für die Auslegung der zweiten Szene des Dramas. Mein Endziel ist es jedoch nicht auf sie hinzuweisen, denn sie dienen einer mehr detaillierten Beschreibung der Gestalt des Konrad, seines Verhältnisses zu Gott und der Betrachtungen des Helden zum Problem des Bösen in der Welt. Eines der Hauptprobleme im III. Teil des Werks *Dziady* ist nämlich ein Konflikt, der aus der Schwierigkeit hervorgeht, den Glauben an die Obhut der Vorsehung mit dem empfundenen Bösen in Einklang zu bringen. Die Frage nach dem Sinn des Leidens der Polen wird hier zu einer Frage nach der Berechtigung des Bösen. Konrad wird zu einem metaphysischen Rebell in dem er dem Schöpfer mit dem Gottesmord droht, da er vermutet, dass Gott das Geschöpf instrumental behandelt. Angesichts der von mir geschilderten philosophischen Kontexte, wird die Empörung des Helden zu eine luziferischen Natur, da sie – in Konrads Meinung – zu einer Katastrophe mit kosmischem Ausmaß führen kann. Zugleich ist die Empörung des Helden eine Rebellion, die im Namen des menschlichen Gerechtigkeits sinns verwirklicht wird. Sie folgt daraus, dass es unmöglich ist, das Bild Gottes als das höchste Gut und Vater des Geschöpfes verstanden und die Tatsache in Einklang zu bringen, dass er das Bösen in der Welt existieren und wirken lässt.