



Fenomenologia przemocy eschatologicznej w mesjanizmie Adama Mickiewicza

Tomasz Niezgoda

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Phenomenology of Eschatological Violence in the Messianism of Adam Mickiewicz

This article considers the phenomenon of eschatological violence present in the messianic works of the Polish poet Adam Mickiewicz. Eschatological violence is a conception according to which the eschaton can be created by means of war and violence. For Mickiewicz, alongside self-sacrifice and suffering, violence is one of the two forms of creation of the millenaristic kingdom of everlasting freedom and peace. Polish pilgrims are those who, after sanctification and purification, are destined to unleash the final war – as a result, all the demonic enemies of freedom revealed by Christ will die and there will be no more war.

Key words: eschatological violence, messianism, Mickiewicz, phenomenology, Poland as the Christ of nations

Słowa kluczowe: przemoc eschatologiczna, mesjanizm, Mickiewicz, fenomenologia, Polska jako Chrystus narodów

I

Treścią czy też istotą Mickiewiczowskiego mesjanizmu jest wolność, przede wszystkim rozumiana jako wolność narodów do samostanowienia. Ma ona sakralne znaczenie. Dla Mickiewicza to główny komponent boskiego objawienia danego przez Jezusa Chrystusa i jako taka stanowi ostateczny cel i sens historii, która zmierza do realizacji Królestwa Bożego na ziemi jako królestwa powszechnej wolności i jedności. Eschatologiczny mesjanizm polskiego poety zostaje więc zwieńczony wizją millenarystycznego królestwa wolności, jedności i pokoju między chrześcijańskimi nacjami. Polityczna historia narodów jest miejscem boskiej epifanii, stąd u Mickie-

wicza narody są nie tylko – albo nawet nie tyle – historycznymi wspólnotami ukształtowanymi w czasie i przestrzeni, ile religijnymi bytami wcielającymi czy manifestującymi to, co wieczne i święte¹.

Poeta w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* kontynuuje idee mesjańskie zawarte w *Dziadach*, przede wszystkim w tak zwanym widzeniu księdza Piotra². W tym pasyjno-apokaliptycznym widzeniu Polska zostaje ukazana jako naród będący drugim Chrystusem, Chrystusem narodów. Tak jak Chrystus na krzyżu, tak Polska musiała umrzeć, aby zmartwychwstać i zwyciężyć grzech oraz demoniczne moce, a więc aby odrodzić się w bycie politycznym – państwie – oraz zaprowadzić wolność i pokój między narodami niewolonymi przez złowrogie państwa (Austrię, Prusy i Rosję). W *Księgach...* Mickiewicz dookreśla zaborców Polski jako nieświętą, złą i prześmiewczą Tróję Świętą, która intencjonalnie odwodzi narody świata od Boga i jego objawienia, czyli wolności, wymyślając świeckie, wewnątrzświatowe idole. Likwidacja państwa polskiego wynika z tego, że Polska jako jedyny kraj pozostała wierna Chrystusowi i jego objawieniu, stopniowo rozszerzając w swoim narodzie wolność na coraz to większe rzesze ludności. Z tego powodu została ona jako państwo unicestwiona. Polityczną historię przenika jednak boski zamysł, stąd śmierć Polski jako państwa i cierpienia Polaków pod rządami zaborców są powtórzeniem ofiary Chrystusa. Ostatecznie zaś przez swoją ofiarę i śmierć Polska odrodzi się, zmartwychwstanie jak Chrystus i stworzy wieczne, millenarystyczne królestwo wolności³.

¹ Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Kraków 1998, s. 66. Ciekawe uwagi na temat relacji *sacrum* z narodem w twórczości Mickiewicza czyni Wiktor Weintraub. Jego uwagi dotyczą VII sceny III części *Dziadów*. Zauważa on mianowicie, że sceny dotyczące salonu warszawskiego wyróżniają się na tle reszty utworu, gdyż nie ma w nich żadnego odniesienia do *sacrum*, bohaterowie tych scen nie komunikują się zatem w żaden sposób z *sacrum*. Zdaniem Weintrauba dzieje się tak, ponieważ dla poety komunikacja czy doświadczanie *sacrum* są możliwe tylko na płaszczyźnie narodu. W scenie VII natomiast przedstawieni są zdrajcy narodu, osoby, które swoimi czynami same wyobcowywały się ze wspólnoty narodowej, a więc które są odcięte od tego, co święte. Więcej informacji w: W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 202.

² Z. Stefanowska, *op.cit.*, s. 118–128. Stefanowska zauważa, że w aspekcie formalnym, literackim, istnieje sporo różnic pomiędzy *Dziadami*, tj. widzeniem ks. Piotra, a *Księgami...* W tym drugim utworze nie ma wypowiedzi w pierwszej osobie i wymiaru osobistej refleksji, jest natomiast ton mędrca, spokojnego autorytetu pewnego tego, o czym mówi. Podobnie – według Stefanowskiej – w tym utworze brak większej liczby symboli, obrazów sekwencyjnych i kontrastowych, co przyczynia się do mniejszej obecności elementów *tremendum* w tekście. Styl wypowiedzi, zdaniem polskiej uczoney, jest zanurzony w ówczesnej terażniejszości, odwołując się do materialnych i obyczajowych warunków XIX w., szczególnie często operując charakterystycznymi ówczesnie kolokwializmami. Narrator tekstu zaś posługuje się głównie przypowieściami i pouczeniami skierowanymi do polskich pielgrzymów. Nie wypada się nie zgodzić z konkretnymi ustaleniami Stefanowskiej, ale twierdzenie, że *Księgi...*, w przeciwieństwie do widzenia, są tekstem ewangelicznym, nie zaś apokaliptycznym, wydaje się przesadzone. Należy bowiem pamiętać, że chociaż forma literacka wydaje się bardziej ewangeliczna niż apokaliptyczna (choć trudno się zgodzić z twierdzeniem, że w tekście występuje mało symboli, ba – sama konstrukcja tekstu skupia się na symbolu, przynajmniej jeśli za Ricoeurem będziemy uważać metaforę za semantyczny wymiar symbolu), to pod względem treści *Księgi...* kontynuują apokaliptyczną historię świętą, a obecność w tekście millenarystycznego królestwa wolności sprawia, że utwór jest *par excellence* tekstem apokaliptycznym.

³ Więcej na temat takiej interpretacji mesjanizmu Mickiewicza zob. T. Niezgodą, *Amalgamat POLSKA JAKO CHRYSZTUS NARODÓW*, „Studia Religioznica” 2014, t. 47, nr 1, s. 15–28.

Zofia Stefanowska w swoim – kluczowym dla niniejszej tematyki – opracowaniu dostrzega istniejącą w twórczości Mickiewicza koncepcję dwóch czasów: z jednej strony mamy do czynienia z czasem historii świata, który od momentu wypraw krzyżowych za sprawą złowrogich monarchów odłącza się od objawienia Chrystusa, z drugiej strony – czas historii Polski, która mniej więcej od tego samego momentu staje się narodem trwającym przy objawieniu Chrystusa. Innymi słowy historia świata zmierza ku upadkowi, historia Polski zaś „pnie się” ku górze, ku boskości, aż do momentu gdy te dwie linie czasowe spotykają się w trakcie dokonywania rozbiorów, a więc w chwili śmierci Polski. Moim zdaniem nie jest tak, że to historia świata czy narodów europejskich jest historią dziejącą się w horyzoncie eschatologicznym, a historia Polski to jedynie historia partykularnego narodu. Skoro bowiem Polska przez swoje cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie ustanawia millenarystyczne królestwo wolności, to ona i jej dzieje mają eschatologiczny charakter. Przez swoje cierpienie i śmierć Polska skupia na sobie grzechy całego świata, przez co oczyszcza europejskie narody, tym samym ponownie wcielając je w świętą historię. To Polska jako mesjasz uzdrawia i uświęca inne narody. Historia świata okazuje się historią grzechu, odstępstwa od Boga, dlatego Polska musi cierpieć i umrzeć, ponieważ – jak twierdzi Rozanow – to, co żyje, jest pełne grzechu, to, co martwe, jest zaś bez grzechu⁴. Cierpienie i śmierć Polski oczyszczają ją oraz świat z grzechu, umożliwiając stworzenie świętego millenium: „Ale narody zbawione będą nie przez stary zakon, ale przez zasługi Narodu umęczonego, i ochrzczone będą w imię Boga i WOLNOŚCI”⁵.

Pierwsza część niniejszego opracowania opiera się na uwagach Stefanowskiej dotyczących opisu losu Polski w *Księgach*... Autorka zauważa, że konstrukcja zdań opisujących losy narodu polskiego nie wykazuje ani cech relacji przyczynowo-skutkowej, obecnych w relacjach ze zdarzeń historycznych, ani w ogóle cech relacji z samych faktów. Jej zdaniem opis losów Polaków w utworze ma charakter figuralny – przedstawione wydarzenia są traktowane jako figura czy też typ, zapowiedź tego, co ostatecznie nastąpi podczas kluczowych wydarzeń cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Polski⁶. Historia Polski zawiera w sobie zatem odniesienie do kosmicznej eschatologii dotyczącej sfery wspólnotowej, i jej zapowiedź. Polscy pielgrzymi tworzący ów święty naród są więc tymi, którzy przez swoje działania tworzą millenarystyczne królestwo wolności. Przynależność do narodu polskiego wyznacza więc nie tylko wiara w sakralny sens istnienia narodu, lecz także aktywność na jego rzecz, czyli realizacja. Wiemy już, że jednym ze sposobów stworzenia millenium jest ofiara, męczeństwo za innych. Cierpienie i męczeńska śmierć są najwierniejszym upodobnieniem się do ofiary Chrystusa⁷. Pielgrzymem jest więc ten, który cierpi, ponosi ofiarę za innych. Niniejszy artykuł ma na celu fenomenologiczną analizę drugiego sposobu zaprowadzenia eschatologicznego królestwa: tego, co chciałbym nazwać przemocą eschatologiczną. Zanim przejdziemy dalej, należy jeszcze wyjaśnić samo

⁴ W. Rozanow, *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006, s. 73–74.

⁵ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 1997, s. 47.

⁶ Z. Stefanowska, *op.cit.*, s. 56–57.

⁷ Zob. T. Niezgodą, *op.cit.*, s. 22–24.

pojęcie przemocy eschatologicznej. Chociaż sam fenomen był badany przez wielu uczonych⁸, to jako pojęcie się nie pojawił. Przez przemoc eschatologiczną rozumiem więc fenomeny mające na celu urzeczywistnienie czy też zaprowadzenie rzeczywistości eschatologicznej, a metodą tego urzeczywistnienia jest przemoc, wojna. Niech dalsze analizy bardziej rozświetlą ten fenomen.

II

Chronologicznie pierwszą figurą pojawiającą się w dziele Mickiewicza są krzyżowcy. Wieszczy pisze o rycerzach, którzy wyjechali do Azji, aby – po pierwsze – bronić tamtejszych chrześcijan przed prześladowaniami oraz – po drugie – odzyskać z ich rąk grób Chrystusa. Krzyżowcy, pomimo że są przedstawicielami wielu różnych narodowości – „czy to Niemcy, czy Włochy, czy Francuzi, czy Polacy”⁹ – zostali ukazani jako zjednoczeni, co symbolizuje fakt, że walczą pod jednym sztandarem, na którym widnieje krzyż. Jako jedność są nie tyle przedstawicielami poszczególnych narodów, ile jednym narodem: „Chrześcijaństwem”¹⁰. Następnie w *Księgach...* jest mowa o tym, że wojny krzyżowe nie były wojnami prowadzonymi w imię egoistycznych, a więc ziemskich, materialnych celów, lecz po to, aby „oswobodzić Ziemię Świętą”¹¹ i bronić wolności tamtejszych współchrześcijan. Z tego powodu rycerze zostali wynagrodzeni różnorakimi ziemskimi dobrami przez Boga (sławą, ziemią, bogactwem, wiedzą krajów Wschodu).

Zatrzymajmy się najpierw przy fragmentach mówiących o grobie Chrystusa i walce „dla oswobodzenia Ziemi Świętej”. Pamiętając, że głównym przesłaniem *Ksiąg...* jest przeświadczenie o tym, że ludzkie dzieje są dziejami ujawnienia i zapomnienia wolności jako treści boskiego objawienia, można wysnuć przypuszczenie, iż kiedy Mickiewicz pisze o grobie Chrystusa, mamy do czynienia z symbolem czy też metaforą walki o to, co pozostało z objawienia Zbawiciela po jego śmierci. W takiej perspektywie walka o grób Mesjasza okazuje się walką o realizację jego objawienia, o wcielenie w historii ludzkiej objawionej przez niego świętej zasady wolności. Podobnie wydaje się, że we fragmencie o walce „dla oswobodzenia Ziemi Świętej”¹² chodzi nie tyle o stworzenie jakiegoś chrześcijańskiego państwa na ziemiach Izraela, ile o realizację tego, co Mickiewicz nazywa „Bogiem i wolnością”. Jeśli Ziemia Święta jest pierwotnym miejscem, w którym Chrystus objawił siebie samego jako Syna Boga oraz wolność jako zasadę i cel ludzkości, to jej oswobodzenie symbolicznie oznacza także „rozlanie się” wolności na rycerzy i narody przez nich reprezentowane. I rzeczywiście następne ustępy wskazują na to, że wojny krzyżowe

⁸ Zob. N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007; M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 59–79; E. Voegelin, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994.

⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 8–9.

¹⁰ *Ibidem*, s. 9.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 19.

niejako „uwolniły wolność”, sprawiły, że faktycznie stała się ona treścią narodów: „I Wolność w Europie rozszerzała się powoli, ale ciągle i porządnie, od królów szła Wolność do panów wielkich, a ci będąc wolnymi, rozlewali wolność na szlachtę, a ze szlachty szła Wolność na miasta, i wkrótce miała zniżyć na lud, i całe Chrześcijaństwo miało być wolne, a wszyscy Chrześcijanie, jak bracia, równi sobie”¹³. W odniesieniu do tego fragmentu należy jeszcze podkreślić dwie istotne sprawy: krucjata jest częścią boskiego planu dziejów i jako taka stanowi zapowiedź czy też typ walki o millenium. Wskazuje na to fragment, w którym Mickiewicz pisze, że to Bóg wynagrodził krzyżowcom ich walkę w postaci ziemskich dóbr. Panuje tu milczące przekonanie, że Bóg jest panem i władcą dziejów. Poza tym owe nagrody dane przez Boga są nagrodami ziemskimi, wewnątrzświatowymi. Co to właściwie znaczy? Krzyżowcy w ramach nagrody nie dostąpili jakieś wizji boskości, światła łaski czy odpuszczenia grzechów, lecz zyskali sławę, ziemię i bogactwa. Czy to istotne? Jeśli zgodzimy się, że Mickiewicz kreśli millenarystyczną wizję eschatologii i dziejów ludzkich, to fakt ten wydaje się argumentem za przyjęciem owej hipotezy.

Drugą figurą pielgrzyma jest pojawiający się w *Księgach...* Krzysztof Kolumb¹⁴. Zanalizujmy więc, w jakim aspekcie Kolumb okazuje się tożsamy z krzyżowcami walczącymi o grób Chrystusa, a w jakim aspekcie różny od nich¹⁵. Wyraźniej niż w przypadku krucjat widać u Kolumba to, że wojna o wolność i Boga wiąże się z wyruszeniem poza Europę: „Ten [Kolumb – T.N.] namawiał, aby zaprzestano wojować w domu, a raczej odzyskano grób Pański i Azję”¹⁶. To podkreślenie wyruszenia z Europy do Azji jest konkretnym, historycznym, realizującym się na płaszczyźnie stosunków społeczno-politycznych przypadkiem konstytutywnym dla mesjanizmu Mickiewicza, czyli wyruszeniem od wewnętrzności ku zewnętrzności, o czym więcej będzie w dalszej części artykułu. Faktem jest, że w *Księgach...* wojny między europejskimi, chrześcijańskimi nacjami, ciągnące się od epoki krucjat do czasów Kolumba, były zaprzeczeniem boskiego objawienia, a więc nie przynosiły ludom ani narodom wolności, lecz walkę w imię skończonych idoli: władzy politycznej, dobrobytu itp. Kolumb jako człowiek chcący zaprzestania wewnątrz europejskich zmagania i walki o odzyskanie grobu Chrystusa – a tym samym wolności – jest więc nie tylko chrześcijaninem i rycerzem, lecz także mędrcem, który w czasach upadku, odłączenia narodów od objawienia Chrystusa, wie, czym owo objawienie jest: „[...] jeden tylko znalazł się człowiek Chrześcijanin, mędrzec i rycerz”¹⁷. Wracając

¹³ *Ibidem*, s. 9. Można jednak zapytać, czemu krzyżowcy i królowie chrześcijańscy mieliby „rozlać wolność”, skoro Chrystus jako Mesjasz i Syn Boga już ją objawił, a jako Mesjasz jedynego Boga objawił wszystkim narodom? Należy jednak pamiętać, że Mickiewicz myśli i percypuje rzeczywistość symbolicznie, tj. różne wydarzenia historyczne są symbolami rzeczywistości świętej, stąd jakby samoobjawienie boskości domaga się odbioru przez człowieka, nie całkowicie biernego przyjęcia, ale aktywnego podjęcia, a wyprawy krzyżowe, mające na celu uwolnić Ziemię Świętą, są symbolami ludzkiej aktywności, wysiłku podjęcia objawienia.

¹⁴ *Ibidem*, s. 11.

¹⁵ Pomijając już sam fakt, że Kolumb jest jednostką, a średniowieczny krzyżowcy byli bohaterem zbiorowym.

¹⁶ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego...*, s. 11.

¹⁷ *Ibidem*.

jednak do kwestii wyruszenia ku zewnętrżności, ten ruch w przypadku Kolumba jest podwójny – po pierwsze celem jego działań jest Azja i grób Chrystusa. Tym jednak Kolumb nie różni się od krzyżowców epoki krucjat. Drugi ruch ku zewnętrżności, charakterystyczny dla postaci podróżnika kreślonej przez Mickiewicza, wiąże się z koniecznością zdobycia środków na wyprawy krzyżowe – stąd ruch ku zewnętrżności przybiera teraz postać wyprawy po złoto do Ameryki. Historia Kolumba, podobnie jak dzieje wypraw krzyżowych, jest wpisana w hierohistorię, tak więc Bóg wynagradza żeglarza – ten odkrywa Amerykę, ziemię wolności i przez to świętości. Nie należy przy tym przeoczyć faktu, że boska nagroda Kolumba również okazuje się wewnątrzświatową nagrodą, bogactwem nowo odkrytego lądu. Zauważmy jeszcze za Ruskowskim, że wraz z pojawieniem się Krzysztofa Kolumba zmienia się kontekst roli krzyżowca: krzyżowiec odrywa się od materialnego konkretności Ziemi Świętej i staje się pielgrzymem biorącym udział w wojennej wyprawie mającej na celu realizację, stworzenie zgodnego z boskim planem millenarystycznego królestwa wolności, które może zostać zbudowane jedynie w wyniku ofiary i wojny¹⁸. Dzięki temu zabiegowi możliwe będzie ukazanie polskich pielgrzymów jako krzyżowców. Pozostaje do omówienia jeszcze jedna kwestia dotycząca Kolumba: „[...] i był ostatnim rycerzem krzyżowym w Europie, i ostatnim, który przedsięwziął wyprawę dla imienia Bożego, a nie dla siebie”¹⁹. W tym fragmencie Kolumb zostaje ukazany jako ostatni krzyżowiec – ostatni walczący za Boga i wolność, ostatni prowadzący świętą wojnę. Jak więc pogodzić mesjanistyczną rolę polskich pielgrzymów z tą uwagą? Aby zrozumieć przytoczony fragment, należy przedstawić go sobie w szerszym kontekście hierohistorii: zdaniem polskiego poety odkrywca Ameryki żyje w czasach odejścia narodów od zasad Chrystusa, od objawienia wolności. Kolumb jest ostatnim krzyżowcem w tym sensie, że od tej pory niemożliwe okazuje się pojawienie się krzyżowca w ramach historii Europy, ponieważ staje się ona historią grzechu oraz odsunięcia się od Boga i wolności. Od tej pory krzyżowiec będzie polskim pielgrzymem, a historią świętą stanie się historia narodu polskiego.

Trzecim fragmentem noszącym znamiona figury pielgrzyma jest relacja o La Fayettecie. W niniejszej pracy chodzi nie tyle o to, aby zrozumieć powód, dla którego Mickiewicz zdecydował się użyć jako figury postaci La Fayette’a, ile o sens tej figury²⁰. Mickiewicz nie nazywa go krzyżowcem, pisze o nim jedynie: „I jest to ostatni z ludzi dawnych europejskich, w którym jest jeszcze duch poświęcania się, reszta ducha chrześcijańskiego”²¹. Fundamentalny charakter ma tu użycie zwrotu „z ludzi

¹⁸ Do takiego samego wniosku w swoim opracowaniu dochodzi Janusz Ruskowski. Zob. J. Ruskowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996, s. 84.

¹⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 11.

²⁰ Ta kwestia zostaje tak zarysowana w opozycji do badań Ruskowskiego, który szuka powodu, dla którego Mickiewicz wybrał jako figurę postać La Fayette’a. Nas natomiast interesuje sens, istota La Fayette’a jako typu zapowiadającego pielgrzymów polskich. Zresztą omawiany fragment sprawia spore problemy Ruskowskiemu: chociaż stwierdza on, że tytuł krzyżowca nie wiąże się z żadnym konkretnym, materialnym celem czy miejscem walki, a jedynie z walką w imię Boga i wolności, to chwilę później pisze, że polskim królom tytuł krzyżowca nie przysługuje z racji tego, że nie walczyli oni o Jerozolimę. J. Ruskowski, *op.cit.*, s. 85–86.

²¹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 13.

dawnych europejskich”: w tym momencie dzieje Europy nie są już hierohistorią, lecz historią grzechu i odsunięcia się od Boga. Podczas gdy według Mickiewicza postać Kolumba pojawiła się w czasie przesunięcia eschatologicznego sensu z historii Europy na historię Polski, to postać La Fayette’a żyje w czasach, gdy historia Europy jest już całkowicie oderwana od sakralnego i eschatologicznego sensu dziejów. La Fayette jest Europejczykiem i jako taki przynależy do historii Europy, dlatego nie może mu przysługiwać tytuł rycerza wiary. Upadły charakter dziejów kontynentu widać po tym, że w historii generała nie ma już mowy o wynagrodzeniu jego wierności i trudu przez Boga. La Fayette, choć działa zgodnie z boskim objawieniem, czyni to w przestrzeni, z której monarchowie europejscy wykluczyli Boga. Sensem figury wspomnianego arystokraty jest ukazanie, że eschaton nie zrealizuje się w historii grzesznej Europy. Wydaje się jednak, że chociaż historia Lafayette’a pokazuje, że Europa nie będzie już mesjaszem zbiorowym, to, chociaż grzeszna, wciąż może być zbawiona – w końcu generał wyrusza ku zewnętrznosci, bierze udział w zmaganiach w Ameryce, ponosi ofiarę i walczy za Boga i wolność: „i pojechał sam na wojnę, do Ziemi Wolności, do Ameryki”²².

Czwartą, i ostatnią, figurą pielgrzyma są królowie Polscy. Zacytujmy krótki fragment: „I szły króle polskie na obronę Chrześcijan w dalekie kraje, król Władysław pod Warnę, a król Jan pod Wiedeń na obronę wschodu i zachodu”²³. Według polskiego poety podobnie jak wcześniej krzyżowcy, królowie i rycerstwo polskie mieli bronić Europy przed poganami i barbarzyńcami. Miejmy przy tym cały czas na uwadze, że według Mickiewicza walka zbrojna jest formą poniesionej ofiary, tak więc walka zbrojna przeciw niewiernym – czyli przeciw tym, którzy nie wyznają Chrystusa ani wolności – jest formą poniesionej ofiary w imię Chrystusa, innych chrześcijan oraz wolności. Przez walkę z niewiernymi królowie i rycerze walczyli, cierpieli i umierali dla Chrystusa. Należy zwrócić uwagę, że – podobnie jak wcześniej krzyżowcy i La Fayette – królowie polscy wyruszyli ku temu, co zewnętrzne, i w tym, co zewnętrzne, walczyli i cierpieli²⁴. I także podobnie jak wcześniej krzyżowcy monarchowie otrzymali od Boga nagrodę. Jaką? Była nią unia z Litwą: „I nagrodził im BÓG, bo wielki naród, Litwa, połączył się z Polską, jako mąż z żoną, dwie dusze w jednym cielem. A nie było nigdy przedtem tego połączenia Narodów. Ale będzie potem”²⁵. Tak więc widać, że unia Polski z Litwą staje się zapowiedzią, antycypacją wolności i jedności narodów chrześcijańskich, która dokona się w millenarystycznym królestwie. Boską nagrodą za wierność i ofiarę dla Boga staje się zapowiedź oraz częściowe zrealizowanie boskiej wolności w rzeczywistości historycznej Polski. Dla Mickiewicza unia z Litwą okazuje się także elementem nowego objawienia – ukazuje, że od tej pory święta historia będzie się realizować w historii narodu polskiego. Dopiero w czwartym typie następuje odsłonięcie zapowiedzi właśnie jako zapowiedzi nadej-

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 14.

²⁴ Pamiętajmy, że o ile wcześniej wewnętrznością była Europa, a tym, co zewnętrzne, wszystko, co poza Europą, o tyle po desakralizacji Europy i mesjańskiej sakralizacji Polski tym, co wewnętrzne, staje się Polska, a tym, co zewnętrzne – to, co poza Polską (w tym również Europa, Warną i Wiedeń).

²⁵ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 14.

ścia Polski jako drugiego Chrystusa, millenarystycznego Chrystusa narodów. Wydaje się zatem, iż właśnie w unii polsko-litewskiej Bóg dopiero odsłania, że dotychczasowe postaci krzyżowców były figurami nadchodzącego mesjasza narodów oraz że formą realizacji Królestwa Bożego jest ofiara poniesiona za innych oraz wojna dokonująca się w sferze zewnętrznej wobec sfery, z której wywodzą się krzyżowcy/pielgrzymi. Takie ujęcie sprawy wyjaśnia także, dlaczego królom Polski nie przysługuje tytuł krzyżowców. Według romantycznego poety prawdziwymi, eschatologicznymi krzyżowcami będą bowiem dopiero polscy pielgrzymi wygnani z kraju przez zaborców. Królowie są antycypacją pielgrzymów, dopiero ci drudzy zaprowadzą eschaton. W Mickiewiczowskim mesjanizmie przemoc eschatologiczna staje się sakralną koniecznością, formą zaprowadzenia millenarystycznego, wiecznego – to jest do czasu drugiego przyjścia Jezusa Chrystusa – królestwa wolności i pokoju między narodami. Tę relację można jednak odwrócić: nie ma wolności i triumfu świętości bez wojny eschatologicznej. Wyruszenie ku temu, co zewnętrzne, dynamiczny ruch ku temu, co inne, nakaz eksploracji i agresji są nakazem boskiej woli i jedyną drogą jej realizacji. Ten aspekt dynamicznego ruchu jeszcze raz podkreśli Mickiewicz w VII przypowieści przynależącej do *Ksiąg pielgrzymstwa polskiego*: „Bo kto siedzi w Ojczyźnie i cierpi niewolę, aby zachował życie, ten straci Ojczyznę i życie, a kto opuści Ojczyznę, aby bronił Wolność z narażeniem życia swego, ten obroni Ojczyznę, i będzie żyć wiecznie”²⁶. Chociaż wydarzeniem powołującym do istnienia millenium będzie ofiara, to jednak nie jest to ofiara z niewolnika cierpiącego w swoim kraju, lecz ofiara wojownika, człowieka wolnego, który cierpi i ewentualnie umiera poza granicami swego kraju, i tym samym tworzy rzeczywistość eschatologiczną. A ten, kto tak robi, „będzie żyć wiecznie”, co oznacza, że wolność i jedność Mickiewiczowskiego millenium będą wieczne.

Z powyższych analiz wynika, że formą realizacji Mickiewiczowskiego eschatonu jest wojna i walka. Tak sprawa została przedstawiona w odniesieniu do *Ksiąg...*, we wcześniejszym artykule odnoszącym się do *Dziadów* natomiast pisałem o tym, że tak jak Chrystus dla ludzi, tak dla narodów zbawicielem będzie Polska, która przez swoją ofiarę zaprowadzi wieczną wolność i jedność. Czy więc istnieją jakieś różnice, rozbieżności pomiędzy *Dziadami* i *Księgami*...? Czy też te dwa pozornie różne ujęcia nie będą komplementarne, albo nawet tożsame?

III

Wróćmy jeszcze na chwilę do tego, co we wcześniejszym artykule nazwaliśmy pasywną przestrzenią wyjściową²⁷. Wspominaliśmy wtedy o ramie jako kulturowo uwarunkowanej przestrzeni mentalnej ewokowanej w momencie pojawienia się jakiegoś elementu będącego w związku z ową przestrzenią. Dana rama zawiera nie tylko strukturę czy treść tego elementu w jakimś obiektywnym sensie, lecz także znane

²⁶ *Ibidem*, s. 27.

²⁷ T. Niezgodna, *op.cit.*, s. 18. W odnośnym artykule pojawia się wyjaśnienie terminologii używanej w językoznawstwie kognitywnym.

podmiotowi interpretacje, wykładnie, rozumienia tegoż elementu. Pasyjna przestrzeń wyjściowa zawiera więc nie tylko biblijny opis męki Jezusa Chrystusa, lecz także jego interpretacje, wykładnie, rozwinięcia. W tym kontekście mówiliśmy na przykład o interpretacjach męki i śmierci jako delegitymizacji ziemskich władz, tak jak opisywał je Peterson²⁸. Wydaje się, że należy się odwołać do jeszcze jednej kwestii obecnej w pasyjnej przestrzeni wyjściowej, po którą wydaje się sięgać Mickiewicz w kreacji mitu Polski jako Chrystusa narodów. „Bo Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem, aby widzieć cierpienia ich”²⁹. Na pierwszy rzut oka ten fragment wydaje się oczywisty, przynajmniej co do przestrzeni amalgamatu. Czym jest owo zejście do otchłani?

Zstąpienie do otchłani nie znajduje swojego wyjaśnienia w ewangelicznych opisach, ale ten motyw przynależy do judeochrześcijaństwa i wiąże się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: co się stało czy też co się dzieje z patriarchami, prorokami i sprawiedliwymi po wydarzeniu Chrystusa³⁰? Pomijając złożoność tej tradycji, według wczesnochrześcijańskiej teologii Chrystus zstąpił do otchłani, aby objawić się i swoją Ewangelię przebywającym tam duszom zmarłych i tym samym umożliwić ich zbawienie. Pomińmy paralelność zejścia Chrystusa do otchłani w celu ponownego włączenia (części) Izraela do ludu Bożego, z tym że u Mickiewicza Polska ponownie wynosi ku świętej historii grzeszne narody Europy, i skupmy się na drugim konstytutywnym elemencie zejścia do otchłani: „To ja, mówi On, jestem Chrystusem;/ to ja śmierć zniszczyłem,/ odniosłem triumf nad wrogiem,/ zdeptałem piekło,/ związałem mocarza, i wyniosłem człowieka/ na wyżyny niebiańskie”³¹. Wątek zstąpienia do otchłani wiąże się także z walką Chrystusa z władającymi tą przestrzenią demonami, mrocznymi mocami. W tej dziedzinie szczególnie obfita wydaje się ikonografia chrześcijańska wczesnego średniowiecza, gdzie Chrystusa często ukazywano jako rozdeptującego głowę demona czy smoka. W takich interpretacjach Chrystus jest także wojownikiem, który przez swoją ofiarę, cierpienie i śmierć na krzyżu wkracza do otchłani, gdzie prowadzi zwycięską walkę o eschatologicznym i soteriologicznym znaczeniu. Taka interpretacja łączy się z motywem królowania Chrystusa i delegitymizacją ziemskich władz³².

Jaki byłby natomiast związek ofiary z walką w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*? Już w relacji o krzyżowcach Mickiewicz określa krucjaty jako „poświęcenie się dla dobra drugich”. Wojna jest walką za kogoś i dla kogoś. Zarówno dla współbraci, współchrześcijan, jak i dla Chrystusa. Wojna w *Księgach*... stanowi ofiarę, poświęcenie się za i dla innych w imię Boga i wolności. Wojna to przelewanie krwi i cierpienie w imię Chrystusa. Jasno i wyraźnie wynika to z wcześniej anali-

²⁸ *Ibidem*, s. 23–24.

²⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 16.

³⁰ J. Danielou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 262–263.

³¹ Meliton z Sardes, *Melitona homilia paschalna [w:] Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 351.

³² G. O’Collins, *Jezus nasz odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocięj, Kraków 2009, s. 109–120.

zowanych fragmentów. Ujmując te kwestie istotowo: w mesjanizmie Mickiewicza zbiorowy podmiot sakralny najpierw ofiarowuje się sam za innych, po czym walczy czy też rozpętuje wojnę w imieniu boskości, a obie te aktywności zachodzą w horyzontie eschatologicznym i soteriologicznym, a dokładniej millenarystycznym. Polska ponownie wciela grzeszne narody w świętą historię i tworzy wieczne królestwo wolności – to, co chciałbym nazwać strukturą pasyjno-wojowniczą z czasowym i logicznym pierwszeństwem ofiary eschatologicznej, która umożliwi wojnę eschatologiczną, choć częściowo ukryta przenika na wskroś zarówno *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, jak i *Dziady*. Związek ofiary i wojny widać najwyraźniej, kiedy odniesie się widzenie księdza Piotra do treści *Ksiąg...*: głównym elementem widzenia jest wątek ofiary, wątek wojny eschatologicznej nie pojawia się. Kiedy jednak odniesiemy *Księgi...* do widzenia księdza Piotra, widać, że opisują one historię świętą już po dokonaniu się ofiary, czyli po ustanowieniu namiestnika z widzenia. Dopiero cierpienie oczyszcza Polskę i wynosi ją do chwały i rangi mesjasza narodów. Jest jednak w utworze fragment, który *explicite* unaocznia omawianą przeze mnie strukturę – to zamieszczona na końcu *Litania pielgrzymiska*. Mickiewicz poświęcił w niej wiele miejsca na wyliczenie męczeńskich czynów polskich żołnierzy, ludności cywilnej i młodzieży litewskiej: „Przez męczeństwo dwudziestu tysięcy obywateli Pragi wyróżnionych za Wiarę i Wolność. Wybaw nas Panie/ [...] Przez męczeństwo młodzieńców Litwy zabitych kijami, zmarłych w kopalniach i na wygnaniu. Wybaw nas Panie/ [...] Przez męczeństwo żołnierzy zamordowanych w Fischau przez Prusaków. Wybaw nas Panie”³³. Szczególnie istotne jest dla nas to, że dopiero po wymienieniu i opisie różnorodnych cierpień Polaków Mickiewicz przechodzi do modlitwy do Boga: „O wojnę powszechną za Wolność Ludów! Prosimy Cię Panie/ O broń i orły narodowe. Prosimy Cię Panie/ O śmierć szczęśliwą na polu bitwy. Prosimy Cię Panie”³⁴. Istotowo element pasjonistyczny, ofiara jako przyjmowanie, doznawanie cierpienia poprzedza wojnę, która jest już nie tylko doznawaniem, lecz także zadawaniem cierpienia, a która w sposób konieczny, istotowy wynika z samoofiarowania się.

IV

Aby dojść do istoty fenomenu przemocy eschatologicznej obecnej we wczesnej twórczości Mickiewicza, musimy się teraz zwrócić ku *Księgom pielgrzymstwa polskiego*. Są one zbiorem przypowieści ułożonych dla pielgrzymów polskich, czyli tych, którzy po zaborach opuścili Polskę i mają teraz, według polskiego poety, walczyć na obczyźnie za Polskę-Chrystusa. Zdaniem wieszczki: „Duszą Narodu polskiego jest pielgrzymstwo polskie”³⁵. To pielgrzymi polscy jako ci, w których ujawnia się naród polski – pamiętajmy, że jest to naród będący mesjaszem – są eschatologicznymi twórcami millenium. W nich spełniają się wcześniejsze figury krzyżowców i ryce-

³³ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 54–55.

³⁴ *Ibidem*, s. 55.

³⁵ *Ibidem*, s. 19.

rzy. To oni są wojownikami millenium, krzewicielami wolności ostatecznej: „[...] bo wszyscy jesteście żołnierzami powstania Ojczyzny”³⁶. Warto jeszcze zaznaczyć, że *Księgi...* poruszają wiele różnych wątków, często w formie przypowieści eksplikują treści wyrażone wcześniej w *Dziadach* czy *Księgach narodu polskiego*, a problematyka przemocy eschatologicznej stanowi jedynie ich część.

Najdobitniej przemoc eschatologiczną, tak jak ją rozumiał Mickiewicz, widać w przypowieści VIII³⁷. Przypowieść opowiada o ponawiających się atakach wilków na gospodarstwa w Anglii. Drapieżniki dziesiątkują stada bydła i owiec tamtejszych gospodarzy i pasterzy. Ludzie wybierali się na wyprawy łowieckie, lecz z racji tego, że były one nieskoordynowane i przypadkowe, nie przynosiły skutków. Ich zwierzęta wciąż ginęły, a oni ubożeli. Dopiero po pewnym czasie wpadli na pomysł, aby wszyscy się zebrali na jedno wielkie, roczne polowanie aż do wybicia wszystkich wilków w Anglii. „Poszli tedy i polowali, aż wytępili zwierza co do jednego, potem złożyli broń, rozpuścili psiarnię, a barany ich pasą się bez pasterza, od owych czasów aż do dziś dnia”³⁸. Spróbujmy rozwikłać sens przypowieści. Anglia oznacza Europę, gospodarze są narodami europejskimi, stada zaś bydła i owiec wydają się oznaczać pokój, dobrobyt i wolność narodów europejskich. Wilki naturalnie są europejskimi monarchiami-despotami, gnębiącymi narody europejskie, przeciwnikami objawienia wolności. Wspólna wyprawa przeciw wilkom aż do ich wytępienia oznacza nic innego niż millenarystyczną, eschatologiczną walkę w celu zabicia monarchów i ich zwolenników, wyprawę, która nie zakończy się, póki każdy przeciwnik wolności nie zginie. Cytowany wyżej fragment ukazuje, że w wyniku tej wojennej wyprawy narody osiągną millenarystyczną wolność i pokój. Przypowieść XXI w pełni ujawnia totalny, eschatologiczny charakter walki o odzyskanie niepodległości Polski. Według przypowieści tam, gdzie w Europie trwa walka o wolność i pokój, tam pielgrzym polski walczy o swoją ojczyznę: „Tam Ojczyzna, gdzie źle; bo gdzie tylko w Europie jest ucisk Wolności, i walka o nią, tam jest walka o Ojczyznę, i za tę walkę bić się wszyscy powinni”³⁹. Ojczyzna nie oznacza tu tylko Polski jako niepodległego bytu narodowo-państwowego, lecz Polskę jako królestwo millenarystycznej wolności. Przesłanie polskiego poety jest proste: tam, gdzie trwa walka, wojna o wolność, tam toczy się wojna o millenium. Polska ma charakter kosmiczny. Rzeczywistość eschatologiczna generuje się na polu bitwy. Eschaton wyłoni się z wojennej pozoگی.

O tym, przeciw komu dokładnie ma być prowadzona wojna, doprecyzowuje przypowieść X: „A nieprzyjacielem Waszym jest nie tylko trójca szatańska, ale wszyscy, którzy czynią i mówią w imię trójcy tej, a tych liczba jest wielka między cudzoziemcami, czcicieli Mocy i Równowagi i Koła i Interesu”⁴⁰. Ten fragment sugeruje, że eschatologiczna wojna będzie wojną totalną, wymierzoną przeciw wszystkim tym, którzy nie opowiedzą się za objawioną przez Chrystusa wolnością. W Mickiewiczowskiej wizji nie ma kompromisu w obliczu nadchodzącego millenium: „[...] Nie

³⁶ *Ibidem*, s. 34.

³⁷ *Ibidem*, s. 28–29.

³⁸ *Ibidem*, s. 29.

³⁹ *Ibidem*, s. 49.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 30.

składajcie broni, póki despotyzm trzyma jedną piędź ziemi wolnej⁴¹. Rozstrzygnięcie będzie totalne, kosmiczne. Podobnie jak parazyjny Chrystus Polska osądzi już w eschatologicznym czasie pozostałe narody. Miarą sądu i wyroku, a więc przyjęcia do królestwa wiecznej wolności i pokoju, będzie stosunek do wolności jako objawionej treści i Polski jako mesjasza: „Albowiem kto odrzuca wezwanie Wolności, odrzucony będzie od oblicza jej” i „Albowiem gdy Wolność zasiądzie na stolicy świata, będzie sądzić Narody. I rzeknie do jednego Narodu: Oto byłam napastowana od zbójców, i wołałam do ciebie, Narodzie, o kawał żelaza do obrony, i o garść prochu; a tyś mi dał artykuł gazety⁴². Prawdziwym pielgrzymstwem polskim są przy tym tylko ci, którzy wierzą w Polskę jako mesjasza, w jej odrodzenie i powszechną wolność jako ustanowiony przez Boga cel historii. Polski pielgrzym nie jest tylko tym, który walczy. Aby być eschatologicznym wojownikiem, pielgrzym musi wierzyć w Polskę jako Chrystusa narodów. Wiara w millenium i misję Polski musi poprzedzać walkę o nią, inaczej jest po prostu walką: „Zaprawdę mówię Wam, iż żołnierz, który walczy bez Wiary w dobroć sprawy swojej, zwierzem jest; a dowódca, który prowadzi na bój, bez Wiary w sprawę swoją, rozbójnikiem jest⁴³”.

V

Zanim przejdziemy do konkluzji, konieczne wydaje się zarysowanie dalszego horyzontu hermeneutycznego: omówienie koncepcji mesjanizmu Jacoba Taubesa i przemocy rytualnej René Girarda. Do tej pory, odwołując się do tego, co nazwaliśmy pasywną przestrzenią wyjściową, odnosiliśmy się przede wszystkim do opisu męki Chrystusa zawartego w czterech Ewangeliach. Tym razem chcielibyśmy się odwołać do badań Jacoba Taubesa na temat mesjanizmu świętego Pawła⁴⁴. Taubes krytykuje dokonany przez Scholema podział na żydowską i chrześcijańską doktrynę zbawienia jako eksternalizację i internalizację. Zamiast tego proponuje swoistą dialektykę doświadczenia mesjańskiego – punktem wyjścia jest sytuacja, w której zapowiadany koniec czasu nie nadchodzi (może to być ewentualnie inny, integralny element mesjańskiego nauczania, które nie stało się rzeczywistością). Powstaje wtedy problem prawdziwości mesjasza. Zdaniem Taubesa w takim momencie koniecznością okazuje się przeformułowanie mesjańskiej doktryny. Dochodzi więc do internalizacji mesjańskiej soteriologii: przedmiotem zbawienia nie będzie rzeczywistość społeczno-polityczna, lecz ludzka jednostka⁴⁵. Moim zdaniem w przypadku mesjanizmu

⁴¹ *Ibidem*, s. 49.

⁴² *Ibidem*, s. 50, 51.

⁴³ *Ibidem*, s. 44.

⁴⁴ Dla Taubesa Paweł jest nie tyle chrześcijaninem, ile wyrazicielem swoiście żydowskiego fenomenu mesjanizmu obecnego także w chrześcijaństwie. W ogóle dla Taubesa wczesne chrześcijaństwo, szczególnie to Pawłowe, stanowi rezultat internalizacji żydowskiej koncepcji zbawienia w obliczu rozkładu grupy wyznaniowej spowodowanej zewnętrzną, „światową” porażką Mesjasza. Zob. J. Taubes, *Cena za mesjanizm* [w:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk, Warszawa 2013, s. 4.

⁴⁵ Taubes wymienia dwa źródłowo żydowskie ruchy, które jego zdaniem dokonały takiej internalizacji przez antynomizm: chrześcijaństwo, w którym Mesjasza spotkała śmierć przez ukrzyżowanie, oraz

Mickiewicza sytuacja wydaje się odwrotna: przedmiotem mesjańskiej soteriologii i eschatologii w mniejszym stopniu jest jednostka ludzka, w większym natomiast przestrzeń społeczno-polityczna. Co więcej, nie tylko przestrzeń społeczno-polityczna stanowi przedmiot zbawienia, lecz także forma zbawienia ma charakter zbiorowy: jest nim przecież wojna.

René Girard uważa przemoc za trwały składnik ludzkiej natury, stąd rytuał religijny i przemoc religijna mają charakter prewencyjny. Co to znaczy? Zdaniem francuskiego uczonego religia kontroluje i kanalizuje przemoc tak, aby ta nie zniszczyła danej wspólnoty. Religia z jednej strony minimalizuje destruktywność przemocy, z drugiej zaś – przez mechanizm kozła ofiarnego kanalizuje przemoc, aby jej kontrolowane użycie miało dla grup dobroczynny charakter⁴⁶. Girard posuwa się daleko w uznaniu tożsamości *sacrum* i przemocy: dla niego *sacrum* jest przemocą. Jego zdaniem *sacrum* to ludzka przemoc postrzegana jako coś zewnętrznego i autonomicznego⁴⁷. Wszystko, co grozi zniszczeniem wspólnoty – katastrofy naturalne, epidemie, wojny, tajemnicze zgony – może być *sacrum*. Istotą *sacrum*, a więc także przemocy, jest jednak ambiwalencja. Z jednej strony kalają one (*sacrum/przemoc*) i grożą unicestwieniem, z drugiej strony w odpowiednim kontekście rytualnym mogą nabrać cech pozytywnych. Jak nieczysta przemoc i krew mogą zanieczyścić wszystko, z czym wejdą w kontakt, tak oczyszczona przemoc i krew mogą oczyścić, powołać do nowego życia czy nawet świętości. Przydatność analiz Girarda zostanie wykazana już za chwilę. Może warto dodać, że według niego owa ambiwalencja cechuje także bóstwo: w wielu religiach bóstwo może płynnie przechodzić od roli ofiarnika do roli ofiary. Może wcielać w siebie destruktywną przemoc mimetyczną, napędzać ją i sterować, może także wcielać w siebie dobroczynną, jednoczącą przemoc. Bóg ma moc niszczenia wspólnoty i jednoczenia jej⁴⁸.

sabbataizm, w którym Mesjasz dokonał aktu apostazji. Owa mesjanistyczna inwersja, zdaniem Taubesa, jest raczej skutkiem interpretacji, hermeneutyki wydarzenia mesjańskiego dokonanej przez kogoś innego niż sam Mesjasz. Dla wydarzenia Chrystusa takim interpretatorem, według wspomnianego autora, był święty Paweł, a dla Sabbataja Cwi – Natan z Gazy. Gdyby spróbować wpisać nasz przypadek w schemat omawiany przez Taubesa, mesjaszem byłby oczywiście naród Polski oraz mąż „czterdzieści i cztery” z widzenia ks. Piotra, a hermeneutą tego wydarzenia mesjańskiego – Adam Mickiewicz. *Ibidem*, s. 7.

⁴⁶ Oczywiście dla fenomenologicznej analizy interesujące są wywody Girarda na temat tożsamości *sacrum* i przemocy. Rozważania nad społeczną czy cybernetyczną genezą i funkcją religii i rytuału muszą natomiast zostać wzięte w nawias w myśl redukcji transcendentalnej.

⁴⁷ Według Girarda religia okazuje się konieczna, czyni ona bowiem przemoc czymś transcendentnym. Dzięki temu wspólnota nie jest „podkopywana” świadomością tego, jak bardzo negatywny i destruktywny ładunek emocjonalny nosi w sobie. Transcendentna postać mocy wcale jej nie usuwa – ale daje się kontrolować i myśleć przez rytuał utrzymujący ją w jej zewnętrzności. W ten sposób religia staje się mechanizmem kontrolowania przemocy, co pozwala wspólnocie trwać. Religia potrzebuje zatem tajemnicy swego mechanizmu, bez niej byłaby nieskuteczna. Zakazy występujące w każdej religii mają za zadanie utrzymywać wiernych z dala od świętości i w konsekwencji, z dala od tajemnicy istoty kryzysu ofiarniczego, mimetyczności i przemocy. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. I, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 187.

⁴⁸ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. II, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 134–135.

VI

W niniejszym artykule dążę do fenomenologicznego ujęcia przemocy eschatologicznej obecnej w twórczości Adama Mickiewicza. Chodzi mi więc o odkrycie tego, co w koncepcji polskiego poety jest aprioryczne, a więc o „wszystko, co należy do sfery czystego co i czystej istoty...”⁴⁹. Ostatecznym celem niniejszych analiz są struktury istotnościowe przemocy eschatologicznej, jakie można naocznie uchwycić w mesjanizmie Mickiewicza, tak jak są one dane. Należy przy tym pamiętać, że to, co bezpośrednio dane, „zrazu i zwykle właśnie nie pokazuje, co – przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje – jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę”⁵⁰. Twierdzą więc, że struktury istotnościowe fenomenu przemocy eschatologicznej stanowią ukrytą podstawę i sens wczesnego mesjanizmu Adama Mickiewicza. Wcześniejsze analizy wykazały ów skryty fenomen jako jeden z sensów mesjanizmu polskiego wieszczca. Jaka jest jednak jego istotowa struktura?

Podsumowując wcześniejsze rozważania, można stwierdzić, że mesjanizm przebiega według schematu: zewnętrżność → wewnętrżność → zewnętrżność (albo eksterioryzacja → interioryzacja → eksterioryzacja). Proces stawania się mesjaszem składa się z głównych istotowych etapów: przejścia od zewnętrżności do wewnętrżności oraz przejścia od wewnętrżności do zewnętrżności. Pierwszy etap należy identyfikować ze strukturą pasywną, drugi natomiast ze strukturą wojenną. Treścią tego procesu jest, moim zdaniem, dynamiczne przemieszczenie i transformacja *sacrum*/przemocy. Wydaje się, że Mickiewicz rozumie *sacrum*/przemoc jako moc, siłę, energię czy też ładunek zdolny do przemieszczania się i zmiany wartości. Chociaż trudno znaleźć w dziele poety fragmenty, w których *explicite* wykladałby taką koncepcję świętości, przemocy i mocy, to owo archaiczne wręcz pojmowanie świętości stanowi podstawę i sens fenomenu przemocy mesjanistycznej w jego twórczości i przenika go. Na pierwszym etapie widać u Mickiewicza ześrodkowanie przemocy grzesznej, niewłaściwej, której podmiotem są monarchowie europejscy, na ofierze – narodzie polskim. Na tym etapie Polska jako Chrystus narodów odgrywa rolę cierpiącej i umierającej ofiary. Pochodząca z zewnątrz przemoc zostaje całkowicie ześrodkowana i wchłonięta przez ofiarę. Jej interioryzacja polega na zmianie wartości ładunku mocy z grzesznej, nieświętej mocy na świętą moc. Modułem tej zmiany są cierpienie i śmierć, puryfikacja ofiary. Nieświęta i grzeszna moc zostaje przemieniona w świętą moc ofiary. Następnie, po osiągnięciu odpowiedniego poziomu, przesyceniu ofiary świętą mocą, ta zmienia się w ofiarnika, z mesjasza cierpiącego w mesjasza walczącego. Pielgrzymi polscy po tej transformacji przez przemoc eschatologiczną wyładowują zgromadzoną energię w zewnętrżność. Tym samym unicestwiają oni wroga, to, co grzeszne, nieświęte, złe. Podmiotem przemocy nie są grzeszni monarchowie, lecz pielgrzymi polscy, tak więc przemoc staje się przemocą świętą, oczyszczoną mocą ofiary i oczyszczającą świat. Unicestwienie wroga powołuje do bycia eschaton,

⁴⁹ M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 146.

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 45.

millenarystyczne królestwo wolności. Prze-moc eschatologiczna generuje rzeczywistość eschatologiczną⁵¹.

Według Girarda system przemocy rytualnej opiera się na myśleniu, „które pragnie przemocy radykalnie różnej, prawdziwie decydującej, ostatecznej przemocy, która raz na zawsze położyłaby kres wszelkiej przemocy”⁵². Mickiewiczowski mit millenarystyczny realizuje ten typ myślenia w sposób absolutny: przemoc ześrodkowana na ofierze zostaje przemieniona w świętą, eschatologiczną, ostateczną przemoc. Taka prze-moc całkowicie transformuje rzeczywistość, a w swoim wyładowaniu znosi samą siebie. U szczytu przemocy dokonuje się jej przesilenie. Różnica pomiędzy przemocą rytualną, którą badał Girard, a prze-mocą eschatologiczną, jaką wyrażał polski wieszcz, polega na tym, że ta pierwsza ma na celu utrzymanie w ryzach jej samej, jej sterowaną kanalizację ukrytą za zasłoną mitu. U Mickiewicza mit jest prawdą rzeczywistości, a przesylenie przemocy ma doprowadzić do jej wiecznego zniszczenia. Na samym końcu warto jeszcze zadać pytanie: jak centralna dla Mickiewicza metafora Polski jako Chrystusa ma się do przemocy eschatologicznej? Czy pasyjna domena docelowa, czyli omawiany w artykule fenomen Chrystusa schodzącego do otchłani, zostaje wykorzystana tylko jako dostarczająca struktury pasyjno-wojowniczej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zmienić perspektywę i przyjrzeć się tej metaforze przez pryzmat teorii Paula Ricoeura: „Symbol stanowi sam ruch sensu pierwotnego pozwalający nam uczestniczyć w sensie ukrytym, a tym samym przyswoić sobie rzecz symbolizowaną, tak iż nie musimy już ogarniać podobieństwa rozumem”⁵³. Pierwotnym sensem, sensem semantycznym, jest dla Mickiewicza Chrystus, jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, zwycięstwo nad mocami grzechu i śmierci. Sens pierwotny pozwala nam uczestniczyć w tym, co presemantyczne, prewerbalne, co nie poddaje się w pełni mocy samego języka⁵⁴. Symbol religijny – zdaniem Ricoeura – pozwala uczestniczyć, odnosić się do tych pre- i pozasemantycznych wymiarów ludzkiego doświadczenia. Jeśli tak rozumieć symbol/metaforę, to użycie metafory Chrystusa ma na celu wyzwolenie tych pokładów mocy, czyli udostępnienie ich pielgrzymom polskim, o których mówią Nowy Testament i apokryfy w odniesieniu do Chrystusa. Ma pozwolić czerpać moc, siłę i wiarę z jego boskich czynów. Tak rozumiana metafora jest kolejnym sposobem doprowadzającym do przepływu mocy.

⁵¹ Ów generatywny charakter wojny eschatologicznej wydaje się wykorzystywać inny element archaicznej logiki sakralnej, tzw. mit kreatywnego morderstwa występujący w tradycyjnych społecznościach opartych na gospodarce rolnej. Mit kreatywnego morderstwa mówi o pierwotnym zabójstwie, w wyniku którego z ciała istoty o ponadludzkiej kondycji – najczęściej bóstwa – wyrosły bądź wyskoczyły rośliny, dając początek ludzkiej gospodarce w ogóle czy też nawet samej ludzkiej kulturze. Fenomen mitu sprowadza się przede wszystkim do tego, że zabójstwo popelnione w sferze sakralnej może doprowadzić do wygenerowania rzeczywistości o nowej jakości. Zob. A. Szyjewski, *Etymologia religii*, Kraków 2001, s. 434–438.

⁵² R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. I, s. 36.

⁵³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 12.

⁵⁴ *Idem*, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 144.

Bibliografia

- Cohn N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- Danielou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, t. I, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, t. II, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Meliton z Sardes, *Melitona homilia paschalna* [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 318–353.
- Mickiewicz A., *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 1997.
- Niezgoda T., *Amalgamat POLSKA JAKO CHRYSYTUS NARODÓW*, „Studia Religioznawcze” 2014, t. 47, nr 1, s. 15–28.
- O’Collins G., *Jezus nasz odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2009.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Symbol daje do myślenia* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 7–24.
- Rozanow W., *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006.
- Ruszkowski J., *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Stefanowska Z., *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Kraków 1998.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Taubes J., *Cena za mesjanizm* [w:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk, Warszawa 2013, s. 3–10.
- Voegelin E., *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1998.