



6/2007 (11)

Bogusław Dopart

Literatura oświecenia w Polsce nie obfitowała w treści religijne, chociaż jej twórcy w znacznej mierze wywodzili się spośród duchowieństwa. Taką opinię utrwały przez dziesięciolecia poważne studia nad epoką¹. Nowsze badania ujawniły „w tej dobie dużą różnorodność utworów, w których pojawiają się motywy i inspiracje religijne”², nie zdołały one jednak zasadniczo zmienić pojęć o duchu epoki. Czy kiedykolwiek będzie to możliwe? Wiemy, bądź co bądź, że kultura oświeconych elit także w Polsce uległa znacznej laicyzacji. Wykazywała brak poczucia obecności Bożej i *sacrum* w świecie; patrzyła na rzeczywistość raczej przez pryzmat natury niż łaski; hołdowała świeckiej interpretacji powołania i życia człowieka; w nikłym stopniu odwoływała się do Biblii i do chrześcijaństwa jako aktualnej tradycji kulturalnej. Z owym świeckim tłem niezbyt wyraźnie kontrastowała filozoficzno-religijna refleksja poetów oświeceniowych nad ładem świata, ich retoryczne roztrząsania nad znikomością natury ludzkiej czy wstawiennictwa do opatrności Bożej za ojczyznę, definiowaną przy pomocy racjonalistycznych pojęć obywatelskich.

Czymś prawdziwie odrębnym okazywały się w tym kontekście zjawiska stosunkowo nieliczne, na przykład późnobarokowa modlitewność muzy Konstancji Benisławskiej (1747-1806). Z pewnością odnosi się to do Franciszka Karpińskiego przekładania *Psałterza* oraz *Pieśni nabożnych*, rychło wcielonych w liturgię i kult domowy, a łączących w sobie przystępną teologię

¹ Por. Cz. Zgorzelski, „W Tobie jest światłość”. *Szkice o liryce religijnej oświecenia i romantyzmu*, Lublin 1993, s. 7-8.

² T. Kostkiewiczowa, *Słowo wstępne*, w: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995, s. 7.

z poruszeniami serca dobrego człowieka i poczciwego obywatela Rzeczypospolitej. Po rozbiorach dołączyła do tego grona kapłańska poezja providencjalistyczna, zakorzeniona w biblijnej teologii dziejów, złączona z posługą Jana Pawła Woronicza, wierszopisarza i kaznodziei, arcybiskupa krakowskiego i prymasa Polski.

Zupełnie innym duchem tchnie romantyzm. Jest to czas myśli metafizycznej, filozofii spekulatywnej, upatrującej problem naczelny w pytaniu o jedność Wszechrzeczy. Adekwatny obraz rzeczywistości zunifikowanej, choć przy tym istotowo niejednolitej i dynamicznej, mógł być wytworzony jedynie środkami zintegrowanej kultury, toteż romantycy usiłowali stopić w jednym tyglu literaturę i sztukę, religię, filozofię, naukę, mit. Poeci wnosili wkład w filozofię, filozofowie medytowali nad końcem wszystkich rzeczy i przyzywali Królestwo Boże na ziemi, przyrodznawcy publikowali poetyckie parabole, artyści stroili się w szaty kapłańskie, a myśliciele religijni – tylko niektórzy, oczywiście – usiłowali kruszyć polityczne struktury krzywdy i opresji.

Nastawienie na przemianę otaczającego świata przenikało całą romantyczną kulturę, jako że postulowano wówczas scalenie obydwu porządków życia ludzkiego: kontemplacyjnego i czynnego. Działanie, obejmujące tyleż wpływ duchowy, co aktywność praktyczną, było niejako następstwem aktu (czy zwieńczeniem procesu) jednoczenia wszystkich władz jaźni, wszelkich dyspozycji człowieka. I może o to chodziło przede wszystkim w romantyzmie: przywrócić człowiekowi utracone centrum, scalić na powrót wspólnoty rozsypane pod wpływem przemian cywilizacyjnych czy rozszarpane przez zewnętrznych wrogów. Taki człowiek godzien był zamieszkać w świecie pojedyńczym; jakoż nazywano przyszłość epoką czynu, to jest epoką reintegracji, przywracającą spójność temu wszystkiemu, co uległo dezintegracji w czasach minionych.

Drogą rozczarowań laicką nowożytnością, szlakiem natchnień i nadziei tak społecznych, jak egzystencjalnych, kultura romantyzmu powracała do Boga. I On powracał z banicji, na którą został skazany przez świeckich mędrków, politycznych utopistów i tyranów, zazdrosnych o hołdy należne Panu Dziejów. Z zamierzoną drastycznością pisał o tym w swym raptularzu *Zdań i uwag* Adam Mickiewicz (gnoma pt. *Filozof i Bóg emigrant*):

Wygналиśmy z serc Boga, weźmiem dobra po nim,
Gadać o nim i pisać do niego zabronim;
Mamy nań sto gąb brzmiących i piór ostrych krocie,
A ten zbrodniarz emigrant myśli o powrocie?

Za główny atrybut romantycznej religijności uchodzi emocjonalizm. Religijna emocjonalność nie jest jednak zwyczajnym, biernym rezonansem uczuciowym, lecz tkwiącym w sercu matecznikiem ludzkiego doświadczenia, nieredukowalnym aspektem osobowości duchowej i egzystencji jednostkowej. Nie oznacza to jednak skrajnej intymizacji romantycznej religijności, która wyraźnie zmierza ku dwu biegunom. Bodaj z tradycyjnej ontoteologii wypływa mianowicie religijność panteizująca – albo, *avant la lettre* – panenteistyczna, postrzegająca Bóstwo poprzez Wszechjedność, Naturę, nieskończoność; przeciwstawia się temu kontynuująca tradycje pobożności intymnej religijność egzystencjalna, w której wyodrębniona ze świata i skonfrontowana z nim dusza zmierza od alienacji ku transcendencji, niekiedy aż ku horyzontom mistyki. Romantycy zmierzający do Boga przez świat wydają się tworzyć dwie grupy: reprezentanci „romantyzmu nostalgii” chętnie estetyzują swą religijność, zaś wyznawcy „romantyzmu energii”³ dokonują woluntaryzacji religii. W tym drugim przypadku nietrudno o sekularyzację treści religijnej, o ideologiczną redukcję religii.

Romantycy zdają sobie sprawę z kulturowego charakteru religii, znają wszak odpowiednie analizy filozoficzne, znają ujęcia historyczno-porównawcze czy wręcz antropologiczno-religijne (na przykład Christopa Meinersa czy Friedricha Creuzera). Rozumienie kulturowe, więcej – widzenie religii w perspektywie kulturowego pluralizmu, przyczyniło się do synkretyzacji symbolizmu religijnego doby romantycznej. Prądy religijne czasów nowożytnych – zauważa Gerardus van der Leeuw – hołdują synkretyzmowi po części z zasady, wychodząc z przekonania, że wszystkie religie są w gruncie rzeczy jedną religią w różnych postaciach; przede wszystkim jednak hołdują mu z tej racji, że stanowią mieszaninę różnego rodzaju religii i prądów umysłowych: orientalnych, neoidealistycznych, naukowych⁴. Religij-

³ Odwołuję się tu do terminologii Jeana Fabre'a.

⁴ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 644.

ność tradycyjna, konfesyjna, ortodoksyjna przeciwstawia się temu – nie zawsze jednak z całkowitą konsekwencją.

Romantyzm polski nie od razu ugruntował się na chrześcijaństwie. Zwykłą w Europie kolejną rzeczą, poezja wczesnoromantyczna znalazła się pod wpływem mglistego supranaturalizmu, agnostycyzmu, tragizmu, egzotyizmu, synkretyzmu. W swych *Balladach i romansach* Mickiewicz czyni twórcy literackim wiarę ludu wschodniosłowiańskiego, eksponując czynniki magiczne i podaniowe, wmieszane w treść nauczania kościelnego. Służyło to pobudzeniu wrażliwości metafizycznej czytelników, jak również nobilitacji folkloru. Niemniej ambitny projekt zrealizował poeta w II części *Dziadów*. Skromne nabożeństwo zaduszkowe wpisał on w kontekst mitów śródziemnomorskich i greckiej tradycji misteryjnej, postulując swoistą mitopoeję, która miałaby przywrócić zniweczone przez naukę nowożytną poczucie jedności świata fizycznego i moralnego, kosmosu i niewidzialnej krainy duchowej, świata doczesnego i pozagrobowego, człowieka i natury.

W powieści poetyckiej *Maria* Antoni Malczewski, pierwszy zdeklarowany bajronista polski, kreśli sylwetki córki i ojca, młodej niewiasty rozdartej między miłością małżeńską a porywami miłości nadprzyrodzonej, oraz kresowego rycerza, z najwyższym męstwem, pod znakiem krzyża, znoszącego przeciwności losu; ponieważ jednak umysłowi człowieka nie są dostępne jakiegokolwiek znaki Bożego porządku czy metafizycznego sensu rzeczywistości, w świecie tym jednak ważą afirmacja i bunt, cnota i występki.

Najważniejszy z polskich wczesnoromantycznych bohaterów literackich, Mickiewiczowski Konrad Wallenrod, w najszcześniejszej chwili swego życia jest wzorem rycerza i chrześcijanina, jednak pod wpływem klęsk i dylematów tożsamości pogrąża się w tragicznym fatalizmie i przeobraża w gnostycznego buntownika, który żywi do Boga najgłębsza urazę i mści się na Stwórcy z tytaniczną furią. Tego zamaskowanego samotnika, brnącego w zbrodnię w proteście przeciw porządkowi świata, przedlistopadowi młodzi konspiratorzy ujrzeni na swój własny sposób i uczynili patronem swych dążeń insurekcyjnych.

Wielu z nich – o czym świadczy poezja powstania listopadowego – święcie wierzyło w ład świata i postęp historii, usankcjonowanymi przez jakąś Istotę Najwyższą. Do Boga filozofów, idei postulowanej przez oświecony rozum, modlili się autorzy

różnych generacji, także Juliusz Słowacki, romantyk z młodszego już pokolenia. Ale w godzinie klęski przemówił donośnym głosem Bóg kapłanów i kaznodziei. Emigranci, jak pisze Seweryn Goszczyński w wierszu *Wyjście z Polski*, „bez pieśni, bez grania w milczących szli dumach”, wszelako oprócz rozpaczy i nostalgii musieli też unieść ze sobą narodową Arkę Przymierza. Bo to na wychodźstwie, w kręgu Mickiewicza, zapaliły się ogniska duchowości chrześcijańskiej⁵. Sam Autor przejmującego liryku *Do Matki Polki* (1830) wpłynął na duchową ewolucję od saintsimonizmu do katolicyzmu Bogdana Jańskiego i na powstanie grona Braci Zjednoczonych (1834). Z tym pragnieniem, „abyśmy, emigracja i naród, stali się wzorem życia chrześcijańskiego we wszystkich naszych myślach, słowach i czynach”, ten młody propagator odrodzenia moralnego założył wspólnotę (tak zwany Domek Jańskiego, od roku 1836), z której wyewoluował Zakon Zmartwychwstańców. Właśnie księży zmartwychwstańcy, przede wszystkim były żołnierz i poeta powstania listopadowego, Hieronim Kajsiwicz, oraz były redaktor i wydawca (między innymi *Dziadów* części III, *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, *Pana Tadeusza*), Aleksander Jełowicki, stanęli się nieprzejednanymi oskarżycielami mesjanizmu Andrzeja Towiańskiego i towiańszczyzny Mickiewicza.

Założyciel tak zwanego Koła Sprawy Bożej objawił się emigracyjnemu Paryżowi w roku 1841. Pozując po części na mistycznego Napoleona (sprowadzono podówczas prochy cesarza Francuzów do stolicy), po części zaś na męża Czterdzieści i cztery, Towiański stawiał samego siebie w centrum nowego objawienia oraz epoki zbawczej łaski, mającej jakoby niebawem nadejść. Głosił typową gnozę soteriologiczną, która należy do historii polskiej i europejskiej spekulacji religijnej. Gnostyk z Litwy propagował odrodzenie przez prace duchowe, wysiłki wewnętrzne, co musiało bezzwłocznie uruchomić zjawiska typowe dla psychologii sekty; tymczasem, paradoksalnie, w Mickiewiczu zetknięcie się z „Mistrzem Andrzejem” wyzwoliło proces przemiany poetyckiego mesjanizmu w radykalny spirytualistyczny aktywizm. Prelekcje w Collège de France, mające za punkt wyjścia literaturę słowiańską, przeobraził twórca *Dziadów* w profesję nowej epoki – epoki żywej wiary, wolności

⁵ Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 281-282.

politycznej i sprawiedliwości społecznej – oraz w krytykę wszelkich form kultury i wszelkich instytucji, nie wyłączając Kościoła, które rzekomo stoją na przeszkodzie ziszczeniu się Królestwa Bożego na ziemi. W ostatecznym jednak rozrachunku nie widział możliwości rozwiązania palących spraw bez chrześcijaństwa i pomimo Kościoła. Więż ze Wspólnotą Chrystusową stanowiła dla Mickiewicza, jak się wydaje, imperatyw silniejszy od prawowierności; pod tym względem nie był on wśród romantyków kimś wyjątkowym.

W kulminacyjnej fazie polskiego romantyzmu, w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, związki literatury z religią mają charakter ścisły i nieprzerwany. Nieraz granice zacierają się: nie wiadomo, czy poemat pozostaje jeszcze dziełem sztuki słowa, czy jest już raczej swoistym przekazem świętym, kerygmatem, teologią *in crudo*; jednocześnie poetycko ucieleśniona religia przyjmuje niejako postać objawienia przez sztukę, jakiegoś „sakramentu piękna”. Bywa zresztą i tak, że dzieło literackie staje się traktatem filozoficznym bądź manifestem ideologicznym, w którym religia maskuje idee zgoła niereligijne, a symbolizm religii służy nadaniu autorytatywnej formy treściom heterogenicznym. Z wyjątkiem ironizmu, owocującego w dorobku Słowackiego arcydziełami takimi, jak *Beniowski* i *Balladyna*, bodaj każdy program ideowo-estetyczny międzypowstaniowego romantyzmu odwołuje się do religii jako kontekstu konstytutywnego. Dotyczy to romantycznego neosarmatyzmu, dostarczającego reinterpretacji – w różnych tonacjach estetycznych i perspektywach ideowych – tradycji szlacheckich. Bez odniesień do religii nie sposób wyobrazić sobie literackiego profetyzmu, który stanowi próbę interpretacji powołania i przeznaczenia człowieka w ramach sakralnej wizji świata oraz ujawniania nadprzyrodzonego wymiaru rzeczywistości i zbawczego aspektu dziejów wraz z zastosowaniem środków stylizacji biblijnej. Do tradycji religijnych szeroko nawiązuje także zamykający biografię twórczą Słowackiego mistycyzm (poezja genezyjska). Chodzi tu o poezję na modłę antyracjonalistycznej spekulacji – najczęściej zabarwionej gnostycyzmem – spekulacja ta draży różne dziedziny kultury symbolicznej, nie wyłączając nauki, w dążeniu do wiedzy, która ma być zamkniętą, totalną i jednorodną całością, a płynąć ma – według subiektywnego przeświadczenia osoby praktykującej mistycyzm – z objawienia wewnętrznego. Profetyzm mesjanistyczny – neosarmatyzm – powrotna fala

profetyzmu (w I połowie lat czterdziestych) – mistycyzm: tak następują po sobie dominanty polskiego romantyzmu w okresie międzypowstaniowym⁶.

Estetyka literacka, zwana profetyzmem, łączy się w dobie romantyzmu nieraz z prądem duchowym, który przed połową wieku XIX otrzymał nazwę: mesjanizm. To pojęcie budzi emocje, bowiem w ciągu burzliwych dziejów mesjanizmu istota sprawy częstokroć ginęła z oczu. Mesjanizmem w najogólniejszym znaczeniu należy nazwać teologiczną, filozoficzną, ideologiczną lub poetycką (artystyczną) proklamację wiary w indywidualnego albo zbiorowego Pomazańca Bożego – Pośrednika oraz w jego misję zbawczą. Mesjanizm wywodzi się z religii i zawsze zachowuje religijną formę, ale nie zawsze jest zjawiskiem religijnym w swej istocie i rzeczywistej treści. W stuleciu XIX nie należą do wyjątków, a być może nawet przeważają przypadki, gdy treść *par excellence* religijna – wypierana przez rzeczy ze swego charakteru, pochodzenia czy funkcji obce religii – stanowi uboczny komponent symboliki mesjanistycznej lub nabiera wyłącznie już stylizacyjnego charakteru. W literaturze romantyzmu polskiego mesjanizm ewoluuje: początkowo, u Mickiewicza, jest bardzo bliski prowidencjalizmowi biblijnemu i starotestamentowemu profetyzmowi, a także pasywnym i rezurekcyjnym motywom Ewangelii; później nabiera sensu historiozoficznego, by stać się tworzywem ideologii społecznych i narodowych.

W mesjanistycznych *Dziadach* drezdeńskich dzieje bohatera toczą się na dwóch planach. W płaszczyźnie historycznej są to koleje losów młodego więźnia i wygnańca, który nowożytny dylematy światopoglądowe przeżywa z narastającą niewiarą w możliwości udoskonalenia człowieka i wyzwolenia narodu, co prowadzi go – jak przedtem Konrada Wallenroda – do tytanicznego buntu przeciw Stwórcy. Natchnienia poetyckie, sny i profetyczne pouczenia nakazują mu szukać własnego przeznaczenia, wyższego statusu duchowego, być może nawet misji od Boga danej; Konrad-pielgrzym nie wyzyskuje tej szansy, toteż u końca fabuły rozstajemy się z człowiekiem zagubionym, zgnębnym potęgą caryzmu, co najwyżej żywiącym niejasne nadzieje na przyszłość. Na planie symbolicznym ten sam

⁶ Por. B. Dopart, Rozdz. I i XIX, w: *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 5, Romantyzm, nr 1, Bochnia-Kraków-Warszawa 2003.

bohater jest mężem opatrnościowym, wchodzącym stopniowo na drogę naśladowania Chrystusa, aby za postanowieniem Bożym świadczyć o bliskim odrodzeniu człowieka, o przemienieniu upadłego Adama w Chrystusie. Jako mąż Czterdzieści i cztery on właśnie ma stać się pośrednikiem mesjańskim, widzialnym znakiem człowieczeństwa zrehabilitowanego. Podobnie jak utkana ze znaczeń mesjanicznych wizja męża Bożego, symbolem jest epizod krzyżowania narodu w widzeniu Księdza Piotra. Klucz do tego symbolu to idea męczeństwa, heroicznego naśladowania Chrystusa. Poprzez martyrologię naród staje się wspólnotą eschatologiczną; Łazarz narodów – nie żaden mesjasz! – przeistacza się w lud Chrystusowy, spowity w szatę apokaliptycznego Baranka. Przeobraża się ludzkość i cały świat. *Dziady* drezdeńskie są oparte na biblijno-profetycznej idei przymierza. Stanowią akt wiary w nieodwracalność obietnic, złożonych przez wiernego Boga.

Profetyzm bez mesjanizmu został zmanifestowany przez Zygmunta Krasińskiego w dwu sąsiadujących ze sobą arcydziełach: w *Nie-Boskiej Komedii* oraz w *Irydionie*. Pisarz podejmuje problematykę dziejowości człowieka jako wykroczenia poza ład Boży oraz wejścia na drogę bezbożnej przemocy i autodestrukcji. Zło, które rodzi się w społeczeństwie hierarchicznym wskutek utraty etosu przez elity, prowadzi do eksplozji zła w zawierusze rewolucji; zło w postaci podboju i dominacji militarnej wywołuje konspirację wraz z podskórnym rozkładem społecznym. Nawet najszlachetniejsze jednostki, uwikłane w te napięcia niszczących sił dziejowych, mogą się w swym postępowaniu poddać nie-boskim motywacjom: wyniosłej pysze i samolubstwu, które wyrastają z życia bez prawdziwej miłości do konkretnych ludzi w konkretnej rzeczywistości (Hrabia Henryk) oraz nienawistnej niecierpliwości w odpowiedzi na przemoc i zemstę. Zemsta ta wyniszcza osobowość człowieka, wyjąłwia jego uczynki, skłania do bezwzględnego manipulowania ludźmi, nawet najbliższymi, a w końcu skazuje na nieuchronną klęskę w przedsięwzięciach (Irydion). Przedstawienia historyczne są konfrontowane przez pisarza-myśliciela z obrazami kosmicznej walki Zła z Dobrem, z symbolicznymi ewokacjami historii zbawienia oraz z odautorską refleksją moralną i historiozoficzną. Według Krasińskiego, Bóg, twórca opatrnościowego planu historii i Pan Dziejów, nie tylko stawia apokaliptyczną granicę nie-boskiej aktywności ludzi (jak w poemacie o rewolucji),

ale też inicjuje odradzanie się ludzkiego ładu (cud katakumb w *Irydionie*).

Fabuły arcydzieł genezyjskich Słowackiego – takich jak *Król-Duch* czy *Samuel Zborowski* – przybierają charakter alegoryczno-paraboliczny. Kolejni bohaterowie wchodzą w te same role, wyznaczone przez scenariusz kosmiczno-dziejowy. Odwołanie się poety do metempsychozy jeszcze podkreśla depersonalizujący charakter kreacji postaci. Występujący pod różnymi imionami gnostyczny heros, tytan, nie mieści się w obrębie moralności spisanej na Kamiennych Tablicach. Podejmując raz po raz inicjatywy prowadzące do destrukcji i sadyzmu, poprzez ów gnostyczny antynomizm zdaje się zmierzać do przebóstwienia, do spojrzenia na świat od tej strony, od której spogląda Bóg. Bohater ten doskonale przystaje do takiego pojmowania historii, gdzie nie ma właściwie miejsca na *processus*, lecz jedynie na rozwinięty w serię *excessus*. Na mocy antynomistycznego paradoksu Słowacki uważa niewolę narodową za sytuację zwiększającą energię ducha, hartującą do wielkiego czynu i tym samym przeobrażającą Polaków w naród wybrany.

Poezja Cypriana Norwida, jakże bliska Janowi Pawłowi II, ociera się miejscami o wymiar świadectwa chrześcijańskiego, jednak zasadniczo nie mieści się już ona w kategoriach romantyzmu. To kwestia nader obszerna. Nie ma też miejsca na omówienie tak zwanej rewolucji moralnej czasów poprzedzających powstanie styczniowe. Wraz z rozwijającym się kultem trzech wieszczów doszło wówczas do pogłębienia się świadomości narodowej, do zespolenia patriotyzmu z religijnością, do wypracowania etosu walki bez przemocy (*non-violence*). W podsumowaniu wypada stwierdzić, że doświadczenia religijne romantyków polskich nierzadko były zdomowione na stałe w ortodoksji, żywiły się też tradycjami prawowiernej mistyki. Jednak specyficzne dla romantyzmu efekty przenikania się literatury z religią można by nazwać poezją epifaniczno-transcendentną i poezją epifaniczno-transgresyjną.

Ta pierwsza reprezentuje religijność indywidualistyczną, emocjonalistyczną lub woluntarystyczną, a więc niewątpliwie typową dla romantyzmu. Indywidualizm może się tu przejawiać nie tylko w manifestacyjnie subiektywnym, osobistym, niepowtarzalnym traktowaniu ekspresji religijnej oraz przedmiotu wiary i kultu. Nie chodzi wyłącznie o dystans czy wręcz opozycję wobec konfesyjnej ortodoksji i eklezjalnej dyscypliny, lecz niekie-

dy już o religijność bezwyznaniową, opartą na samodzielnym identyfikowaniu i interpretowaniu znaków sacrum, śladów nadprzyrodzonej obecności. Romantyk przejawiający taką religijność często żywi przekonanie, będące podstawą synkretyzmu, że różne objawienia i święte przekazy mają za przedmiot tę sama świętą Rzeczywistość, toteż łączy różne tradycje religijne, zawsze zachowując indywidualny stosunek do ich symbolicznych zasobów. Za równorzędne środki doświadczenia *sacrum* uznaje romantyk-synkretysta religię, idealistyczne bądź spirytualistyczne poznanie filozoficzne, idee społeczne wypływające z mesjanistycznego czy millenarystycznego typu świadomości religijnej, nie wyłączając, oczywiście, natchnionej sztuki. Kosmos przybiera dlań charakter sakramentalny, staje się żywą szatą Bóstwa, dzieje zyskują wymiar na przykład dynamiki Ducha, szeregu objawień czy cyklu inicjatyw soterycznych, stosunek do całego bytu staje się źródłem ekstatycznych przeżyć, religijnego charakteru nabierają ekstazy twórcze lub estetyczne. To wszystko, wraz z poszukiwaniem – nie na ostatnim miejscu! – nadprzyrodzonego sensu istnienia danej jednostki, charyzmatycznych aspektów jej osoby, nie tylko stanowi sama treść, lecz przenika i kształtuje z wielką siłą *ethos* i formę literatury romantycznej.

Charakterystyka powyższa mogłaby po większej części dotyczyć także poezji epifaniczno-transgresyjnej, jednakże między tymi dwoma typami literatury, związanej z reprezentatywnymi dla romantyzmu odmianami religijności, zachodzi fundamentalna różnica. Dla poezji epifaniczno-transcendentnej specyficzna jest odrębność, skończoność i podrzędność podmiotu doświadczającego w stosunku do doświadczanej Rzeczywistości świętej, zależność od Rzeczywistości absolutnej. Rzeczywistość owa zachowuje charakter transcendentny, stanowi „Inny Wymiar” (termin Louisa Dupré); pozostaje transcendentna wobec umysłu, jaźni, sama udziela się podmiotowi, przedstawia mu się w znakach, w cudownych zdarzeniach, w sensach obiektywnych w stosunku do formy i przebiegu samego przeżycia. Odwrotny przypadek stanowi religijność zwana tu transgresyjną i przeniknięta tą religijnością poezja. To, co sakralne, jawi się teraz nie jako coś radykalnie innego, bytowo nieuwarunkowanego, lecz jako moment dynamiki ducha ludzkiego, stopień ekspansji jaźni, jeden z aspektów samoświadomości czy wewnętrznej dialektyki podmiotu.

Mamy tu zresztą do czynienia z pewnym spektrum możliwości. Na jednym biegunie spostrzegamy mianowicie inspirowaną przez gnostycyzm lub gnostycyzującą teozofię dążność do przypisywania duchowi ludzkiemu najpierw boskiej podstawy, zdolności do przebóstwienia i samozbawienia, następnie przydawanie mu magicznej czy tytanicznej mocy, a w ostatniej instancji przyznawanie mu nieskończoności, wyłączności, cech absolutu. Na drugim biegunie

przeżycie religijne rysuje się (...) jako bliższe intuicyjno-emocjonalnemu rozeznaniu tajemniczości istnienia ludzkiego, niepełności i niedoskonałości człowieka, nostalgii za absolutem boskim (...). W tym ujęciu religii i sztuki, zarówno pierwsza (jak) i druga ugruntowana jest na dostępie do *sacrum*, odsłonięciu jego niedocieczonej umysłem zagadkowości, traceniu go i odzyskiwaniu. I jedna, i druga ze względu na nieusuwalną potrzebę przekraczania empirycznego wymiaru nacechowana jest pędem, który najlepiej określić jako teotropiczny. (...) Kultura istnieje tu w symbiozie z żywiołem religijnym; tzn. porządku transcendentnego nie wydziela się jako królestwa odrębnego, którego bariery zdolna jest przełamać wyłącznie modlitwa i odpowiednie liturgiczne zabiegi⁷.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – ROMANTYZM, PROFETYZM, MESJANIZM

SUMMARY

B. DOPART, *Religious Aspirations of Polish Romantics*

The Author shows Romanticism as the time of metaphysical thought, speculative philosophy, seeing the main problem in the question about the unity of All-thing. The whole romantic culture was pervaded with the expectation of the transformation of the surrounding world, since blending both orders of human life: the contemplative and the active was postulated at that time. The culture of Romanticism returned to God, who had been banished in the previous epoch by lay know-alls, political

⁷ S. Morawski, *O trzech sposobach ujęcia relacji „sztuka a religia”*, w: *Sztuka a religia*, red. W. Leszczyński, Warszawa 1991, s. 73.

utopians and tyrants, envious of tribute due to the Lord of the Times. Yet, Polish Romanticism did not establish on Christianity at once. Early Romantic poetry was influenced by vague supernaturalism, agnosticism, tragedy, egotism, syncretism. However, in the culminating phase of Polish Romanticism, in the thirties and forties of the 19th century, the relationship between literature and religion was direct and uninterrupted. The literary aesthetics, called prophetism, were in the age of romanticism often connected with a spiritual current – Messianism, which in the most general meaning was understood as a theological, philosophical, ideological, or poetic (artistic) proclamation of faith in an individual or collective God's Anointed – the Mediator and in his redemptive mission. Messianism came from religion and always kept a religious form, but it was not always a religious phenomenon in its essence and true content. The effects of the merging of literature and religion, specific for Romanticism, are described by the author of the article as epiphanic-transcendent poetry (referring to individualistic, emotionalistic or voluntaristic religiosity, where there is identity, finiteness and inferiority of the experiencing subject towards sacred Reality, dependence on the absolute Reality, which keeps the transcendent character, constitutes „Another Dimension”) and epiphanic-transgressive poetry (referring to transgressive religiosity, where the sacred appears not as something radically different, existentially undetermined, but as a moment of the dynamics of human spirit, the degree of ego expansion, one of the aspects of self-awareness or internal dialectics of the subject).

Bogusław Dopart, urodzony w 1955 roku, profesor doktor habilitowany – kierownik Katedry Historii Literatury Oświecenia i Romantyzmu na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Katedry Literatury Romantyzmu na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, prezes Krakowskiego Oddziału Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza. Stypendysta Rządu Francuskiego i Uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim. Autor licznych referatów konferencyjnych wygłaszanych w dziesięciu krajach oraz ponad stu pięćdziesięciu prac, między innymi *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy* (1992), *Mickiewicza słowa sekretne* (1999), *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła* (1999), *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza* (2002), redaktor i współredaktor tomów zbiorowych, poświęconych między innymi twórczości Mickiewicza oraz antologii poezji romantycznej.