

OPUSCULA GNESNENSIA

21

KATARZYNA
KORNACKA-SAREŁO

*NIECHAJ
PODBIEGĄ MŁODZIEŃCE...*

Myśl frankistowska
w Dziadach Adama Mickiewicza



Gniezno 2018

NIECHAJ
PODBIEGĄ MŁODZIEŃCE...

Myśl frankistowska
w Dziadach Adama Mickiewicza

OPUSCULA GNESNENSIA

Wykłady Uniwersyteckie

w

Instytucie Kultury Europejskiej

(Gniezno)

Redaktor serii

Leszek Mrozewicz

przy współpracy

Michała Ducha

Wykład 21

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KATARZYNA
KORNACKA-SAREŁO

*NIECHAJ
PODBIEGĄ MŁODZIEŃCE...*

Myśl frankistowska
w Dziadach Adama Mickiewicza



Gniezno 2018

Katarzyna Kornacka-Sareło jest magistrem filologii klasycznej, nauczycielem mianowanym języka angielskiego oraz doktorem habilitowanym nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Od roku 2012 pracuje jako adiunkt w Zakładzie Kultury Judaizmu Europejskiego Instytutu Kultury Europejskiej UAM. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się głównie wokół zagadnień współczesnej filozofii żydowskiej, mistycyzmu żydowskiego oraz żydowskiego feminizmu. Jest autorką licznych artykułów poświęconych myśli Eliezera Berkovitsa, Richarda L. Rubensteina, Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa, Hansa Jonasa oraz Racheli Elijor. Prowadzi również badania nad wybranymi dziełami literackimi (Elie'go Wiesela, Szymona An-skiego, Juliana Strykowskiego, Hanny Krall, Lizzie Doron, Bułata Szałwowicza Okudźawy), starając się odsłonić filozoficzne założenia doktrynalne, które stanowią najgłębszą warstwę i dominantę strukturalną świata przedstawionego analizowanych utworów, niezależnie od ich przynależności rodzajowej czy gatunkowej. Jest autorką książek: *Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w etyce Wilhelma Ockhama* [2010]; *Wszystko-Ty, jeden-Ty, tylko-Ty. „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny* [2016]; *Motywy kabalistyczno-frankistowskie w „Dziadach” Adama Mickiewicza* [2016].

Wykład inaugurujący rok akademicki 2017/2018 w Instytucie Kultury Europejskiej, wygłoszony 13 października 2017 r.

© Copyright by Katarzyna Kornacka-Sareło & Instytut Kultury Europejskiej UAM w Gnieźnie

ISBN 978-83-65287-74-8

Skład, druk i oprawa:
Wydawnictwo Naukowe CONTACT/ABC
60-801 Poznań, ul. Marcelińska 18

W każdym czasie chlubimy się Bogiem
i sławimy bez przerwy Twe imię.
A jednak odrzuciłeś nas i zawstydziłeś,
i nie wyruszasz już z naszymi wojskami;
sprawiłeś, że ustępujemy przed wrogiem,
a ci, co nas nienawidzą, łup sobie zdobyli.
Na rzeź nas wydałeś jak owce
i rozproszyłeś nas między pogan.
Swoją lud sprzedałeś za bezcen
i niewiele zyskałeś na tej sprzedaży¹.

Frankizm stanowił mistyczny, mesjanistyczny, anomiczny i zarazem antynomijny nurt w ramach judaizmu, mimo że należący do tego nurtu Żydzi oficjalnie stali się chrześcijanami, zmieniając natywną konfesję pod wpływem okoliczności dziejowych, które ich do tego brutalnie zmusiły. Czuli się upodleni, zastraszeni i zagrożeni: podczas Powstania Chmielnickiego, potem zaś Rzezi Humańskiej straciło życie setki tysięcy osób. Ciągłe mordy i wciąż powtarzające się pogromy sprawiły, że wśród wyznawców religii mojżeszowej zaczęła dominować – po raz kolejny w dziejach Izraela – silna tęsknota za „nowym, wspaniałym światem”, oznaczającym lepsze i spokojniejsze życie, jak również pojawiła się wśród nich nadzieja na szybkie nadejście Bożego pomazańca-mesjasza, który miał ostatecznie uwolnić wybrany przez siebie naród od cierpienia.

Frankizm narodził się mniej więcej w tym samym czasie, w którym powstał chasydyzm, zwany polskim lub ukraińskim, czyli w osiemnastym stuleciu, mimo że jego geneza, podobnie jak geneza chasydyzmu, sięga wieku siedemnastego. Zarówno frankiści, jak również chasydzi tworzyli swoje doktryny, czerpiąc z tego samego źródła. Była nim żydowska myśl mistyczna, mówiąc zaś precyzyjniej źródłem tym była kabała. W obu tych nurtach pojawił się także pewien charakterystyczny element, tj. charyzmatyczne przywództwo oraz nowe rytuały nieobecne w judaizmie rabinicznym (talmudycznym, synagogałnym). Zasadnicza jednak

¹ Ps 44, 9-13. (Większość cytatów biblijnych pojawiających się w niniejszym tekście podaję za: Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1980. Jeżeli przywołany passus będzie pochodził z innego przekładu, odnotuję ten fakt odrębnym przypisem.)

różnica pomiędzy frankizmem a chasydyzmem polegała na tym, iż frankiści pragnęli zniszczyć stary świat po to, aby zbudować nowy; wierzyli, że należy pogwałcić tradycję i stare Prawo, aby powrócić do mitycznego Edenu (gan eden). Cel natomiast chasydów stanowiły działania zmierzające do „naprawy” i odbudowy „rozbitego świata”, podejmowane – przynajmniej do pewnego stopnia – zgodnie z tradycją i Prawem, w sposób nieco mniej radykalny, choć również budzący oburzenie w kręgach mitnagdim („przeciwników”), na czele z Gaonem Wileńskim.

Ruch frankistowski został zainicjowany w siedemnastym stuleciu przez Szabtaję Cwiego, określanego jako „mesjasz-apostata”². Wraz ze swoimi zwolennikami dokonał on (zdecydowanie nieszczerej) konwersji na islam, doprowadzając do utworzenia w Salonikach kryptojudaistycznej sekty donmejczyków³. Następnie zaś sabataizm „twórczo” rozwijali kolejni „mesjasze”: Baruchija Russo, Jakub Kerido i – ostatecznie – Jakub Lejbowicz Frank, urodzony w Korolówce albo w Berczaniu na Podolu w roku 1726. Podając się za inkarnację Cwiego, zgodnie z kabalistyczną doktryną gilgul-metempsychozy, Frank doprowadził do (pozornej) konwersji na chrześcijaństwo przynajmniej kilka tysięcy Żydów, wywodzących się głównie z przedstawicieli niższych warstw społecznych, w późniejszym zaś okresie tworzących odrębną i tajemniczą wspólnotę „podwójnych marranów”⁴. Z jednej bowiem strony spoglądali

² „Historia sabbataizmu rozpoczyna się w 1648 r., na który wielu Żydów oczekiwało z nadzieją. Popularne wylczenie gematryczne Zoharu wskazywało na ten właśnie rok jako początek zbawienia. Nieprzypadkowo w tym właśnie roku młody kabalista ze Smyrny, Sabbataj Cwi (1626-1676), ogłosił się mesjaszem. Powoływał się on na iluminację, podczas której głos Boży miał mu obwieścić: „Ty jesteś zbawcą Izraela, mesjaszem, synem Dawidowym, pomazańcem Boga Jakubowego, ty zbawisz Izrael.” (J. Doktor, Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji, Wrocław 1998, s. 31).

³ W tej kwestii – zob. np.: M.D. Bauer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford University Press, Stanford, CA 2010.

⁴ Jak twierdzą Gershom Scholem oraz Abraham Gordon Duker, frankizm przetrwał w Polsce aż do końca wieku XIX. Por. M. Galas, *Od kabalistycznego judaizmu do rzymskiego katolicyzmu i od żydowskości do polskości – kilka uwag do historii frankizmu i jego oddziaływania na kulturę polską*, [w:] *Idem (red.), Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka*, Kraków 26-28 kwietnia 1999, Kraków 2000, s. 265. Określenie „podwójnego marranizmu” w odniesieniu do wspólnoty frankistowskiej wprowadził Abraham G. Duker w esejie pt. *Polish Frankism Duration*. Por. A. G. Duker, *Polish Frankism's Duration*:

na tych apostatów z całkowicie zrozumiałą zgrozą ortodoksyjni wyznawcy judaizmu⁵, z drugiej natomiast strony przedstawiciele Kościoła Katolickiego odnosili się do frankistów z nieukrywaną i uzasadnioną podejrzliwością⁶, nie ufając (raczej słusznie) w szczerść ich intencji. Krótko więc i bardzo eufemistycznie tę rzecz ujmując: frankistom nie było łatwo, jakkolwiek wielu spośród nich zaczęło stopniowo asymilować się z polskim społeczeństwem oraz z polską kulturą, bardzo aktywnie angażując się w działania o charakterze narodowyzwoleńczym oraz patriotycznym⁷, a także odgrywając znaczącą rolę w życiu intelektualnym swojej nowej Ziemi Obiecanej, za jaką w ich oczach, umysłach i sercach uchodziła Polska. Podkreślić jednak należy, na co zwraca uwagę Jan Doktor, że frankiści nie negowali swojej żydowskiej tożsamości.

From Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness: A Preliminary Investigation, [w:] *Jewish Social Studies*, vol. 25, no. 4 (1963), s. 301. Por. także: M. Janion, *Tematy żydowskie u Mickiewicza*, [w:] M. Zielińska (red.), *Tajemnice Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 93.

⁵ „Zwolennicy Franka ogłosili go reinkarnacją Sabataja Cwi i okrzyknęli mesjaszem. Jego działalność wyszła na jaw w 1756 roku, a on i jego zwolennicy zostali potępieni jako heretycy przez Sejm Czterech Ziem i obłożono ich cherechem-ekskomuniką” (J.D. Klier, *Mesjanizm żydowski w wieku Mickiewicza*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce*, s. 22). „Ludzi skłonnych dokonać apostazji postrzegano jako najgorszych zdrajców i renegatów, przymusowe konwersje uznawano zaś za najwyższą formę prześladowania Izraela przez gojów; zgodnie z powszechnym wśród Żydów ideałem lepiej było wybrać śmierć męczennika, niż podporządkować się władzy Kościoła.” (P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755-1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014, s. 19).

⁶ „Nie ma wątpliwości, że konwersja była nieszczerą i frankiści, jak ich zaczęto nazywać, wkrótce utworzyli odrębną sektę; pozornie wyznając chrześcijaństwo, ale wciąż uznając Franka za mesjasza, podążali za jego okultystycznymi doktrynami (sam Frank był bez wątpienia postrzegany jako reinkarnacja Sabataja Cwi). W doktrynach tych, nawiasem mówiąc, zawarta była życzliwa rola Polski w mistycznym schemacie odkupienia proponowanym przez Franka” (J. D. Klier, *Mesjanizm żydowski w wieku Mickiewicza*, s. 22). „Zdumienie chrześcijan i szok Żydów zostały wzmocnione przez rzekomo dobrowolny charakter tej konwersji. Nawet najżarliwsi księża mieli pełną świadomość, że na przestrzeni wieków przeważająca większość konwersji żydowskich nie była skutkiem rozpoznania prawdy chrześcijaństwa, lecz raczej pragnienia awansu społecznego lub uniknięcia prześladowań” (P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum*, s. 173).

⁷ “They quickly forgot their licentious practices and acquired a reputation of being men of the highest moral conduct” (G. Scholem, *Kabbalah*, New York, 1978, s. 308). Scholem dodaje, iż w latach trzydziestych XIX wieku większość warszawskich frankistów pracowała jako prawnicy, wielu z nich było również pisarzami i muzykami (por. *ibidem*). Cechą charakteryzującą kolejne pokolenia frankistów była również troska o staranne kształcenie dzieci (por. *ibidem*, s. 305).

Wręcz przeciwnie, „żyli oni całkowicie w świecie judaizmu” i „nie zamierzali opuszczać judaizmu czy nawet żydowskiego getta”⁸. Właśnie z tego powodu zawierali małżeństwa wyłącznie między sobą, żyjąc we własnej „Kompanii” i starając się przetrwać jako wspólnota Izraela, chociaż nie było to proste. Ostatecznie ponieśli – do pewnego stopnia – klęskę, skazując wielu swoich potomków na poważne problemy i rozterki, wynikające z zaburzonego odczuwania tożsamości etnicznej oraz – post mortem – zmuszając ich do „życia-pomiędzy”. Nowotestamentalną doktrynę, czyli chrześcijańską „religię Edomu”, traktowali wyłącznie jako etap przejściowy, wiodący do zdobycia zmysłowego oraz intelektualnego poznania, określanego jako *das* bądź *da’at*⁹, implikującego również podmiotową samoświadomość. Innymi słowy – poprzez chrześcijaństwo – pragnęli zbliżyć się do wiedzy o Bogu prawdziwym, zawartej w jedenastej sefirze „latentnej”, ukrytej, semi-transparentnej, usytuowanej pomiędzy „widocznymi” w Drzewie Życia sefirami *chochma* (mądrość) i *bina* (rozumienie)¹⁰. W wykładzie o numerze 729 Frank mówi przecież wyraźnie: „Ten Chrystus jest przedmową, która jest głupstwem, i to jest przed owocem.”¹¹

Jednym z intelektualistów związanych z ruchem frankistowskim był polski wieszcz narodowy, Adam Mickiewicz. Pytanie o jego osobistą genealogię stanowi kwestię sporną i stosunkowo drażliwą. Osobiście skłaniam się z pełnym przekonaniem ku tezie, że matka poety, Barbara z Majewskich Mickiewiczowa, pochodziła z rodziny neofitów. Jest też pewne, że poeta pojął za żonę Celinę Szymanowską, wywodzącą się ze znanych rodzin polskich franki-

⁸ J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991, s. 111.

⁹ „W kabale *da’at* – zazwyczaj tłumaczone jako „wiedza” – jest nazwą jedenastej, „ukrytej” sefiry, która symbolizuje całość stworzenia i jedność dziesięciu sefirot. W wymowie aszkenazyjskiej hebrajskie słowa *dat* i *da’at* brzmią niemal identycznie, jak *das*.” (P. Maciejko, *Pan Jezus i Pan Jakub Frank* (z dygresją na temat Natana z Gazy), [w:] *Kronos*, 1, 2013, s. 148.

¹⁰ W kwestii znaczenia „ukrywającej się” (sefiry *da’at*), umożliwiającej zdobycie wiedzy tożsamej z *Prawdą* – zob. np. T. Freeman, *Da’at. The Knowing „I”*, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/299648/jewish/Daat.htm, [dostęp: 18.06. 2018].

¹¹ J. Frank, *Księga Słów Pańskich Jakuba Franka*, Warszawa 1997, nr 729. Por. P. Maciejko, „Pan Jezus i Pan Jakub Frank”, s. 147.

stów (Szymanowskich oraz Wołowskich-Szorów)¹², a jego wieloletnią kochanką była Ksawera Deybel, przechrzczona Żydówka, o czym wielu polskich „patriotów” wolałoby z pewnością zapomnieć i wielu z nich, rzecz jasna, neguje żydowskie pochodzenie nawet konkubiny wieszczki narodowego Polaków¹³. Co więcej, tematyka żydowska powraca w licznych dziełach Adama Mickiewicza, a niejednoznaczna pod względem interpretacyjnym postać żydowsko-polskiego Jankiela, bohatera Pana Tadeusza, eposu narodowego Polaków, jest nadal silnie obecna w świadomości odbiorców poematu szlacheckiego, jakkolwiek krytycy literaccy niechętnie zajmują się tą postacią, zazwyczaj pomijając istnienie Jankiela w swoich opracowaniach¹⁴. Jeszcze zaś więcej motywów *stricte* żydowskich pojawia się w *Dziadach* – polskim dramacie narodowym.

W dziele tym u podstaw konstrukcji świata przedstawionego legła, w moim przekonaniu, żydowska myśl mistyczna w jej frankistowskiej wersji, wraz z elementami żydowskiego folkloru, przejawiającego się szczególnie w rozbudowanych opisach rytuałów nekromancji i nigromancji, jak również wciąż powracającego motywu gilgul. Zrozumienie zaś najobszerniejszej, tj. trzeciej, części dramatu w ogóle nie jest, jak sądzę, możliwe, o ile nie dokona się w odpowiedni sposób deszyfracji tego tekstu. Umożliwić zaś ją może wiedza na temat symboliki biblijnej oraz kabalistycznej, czyli tej właśnie symboliki, którą posługiwali się polscy frankiści czy też raczej żydowscy zwolennicy ruchu zainicjowanego przez

¹² W kwestii biografii Celiny Mickiewiczowej, a także jej przyrodniej siostry, Zofii z Szymanowskich Lenartowiczowej – zob. Z. Sudolski, *Panny Szymanowskie i ich losy*, Warszawa 1986. Praca Sudolskiego jest „opowieścią biograficzną”, czyli biografią zbeletryzowaną, w której pominięto pewne fakty stawiające w złym lub też kontrowersyjnym świetle postać Mickiewicza.

¹³ „Wypada zgodzić się z opinią Jeana-Charlesa Gille-Maisaniego, że wpływ Ksawery Deybel na Adama Mickiewicza okazał się dobroczynny w sensie psychologicznym i z Xawerą Mickiewicz czuł się naprawdę szczęśliwy, a przynajmniej bezpieczny przez blisko czternaście lat: z przerwami, awanturami, wybuchami, z oddaleniami, z powrotami.” (K. Rutkowski, *Miejsce Xawery Deybel w rodzinie Mickiewiczów*, [w:] M. Zielińska (red.), *Tajemnice Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 30).

¹⁴ Por. J. Maurer, „Z matki obcej...” Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1990, s. 115.

Pana Jakuba Franka alias Pana Jakuba Józefa Dobruckiego¹⁵. Jednocześnie właściwa percepcja pewnych wątków i epizodów w Mickiewiczowskich Dziadach wymaga od odbiorcy dzieła przynajmniej podstawowej znajomości historii frankizmu, a także wiedzy na temat poglądów religijnych i filozoficznych, głoszonych przez przywódcę grupy Żydów, dostrzegających w obdarzonym charyzmatyczną osobowością Jakubie długo oczekiwanego mesjasza, króla, odkupiciela, Jezusa Parakleta, drugiego Adama¹⁶, boskiego zbawiciela¹⁷.

Mickiewicz uczynił naprawdę wiele, aby jego dzieło stało się – pozornie – nieczytelne, zgodnie z postulatami poetyki normatywnej romantyzmu. Poeta znał przecież doskonale założenia estetyki swojej epoki. Świadomie zatem wykorzystał wiedzę dotyczącą żydowskiej ezoteryki, która ex definitione zawsze uchodziła za „doktrynę tajemną”, przeznaczoną dla osób wyjątkowo uzdolnionych oraz godnych otrzymania przekazywanej tradycji¹⁸. Mickiewicz był zatem, jak się wydaje, przekonany, że naprawdę

¹⁵ Jak podaje Jan Doktor, Jakub Frank, syn Lejba, urodził się w roku 1726 w Korolówce. Jego ojciec był sefardyjskim Żydem, matka zaś pochodziła spod Rzeszowa. Por. J. Doktor, Saloniki – Częstochowa – Offenbach. Stacje mesjańskiej drogi Jakuba Franka, [w:] Idem (red.), *Różne adnotacje, przypadki, czynności i anegdoty Pańskie*, Warszawa 1996, s. 16. Paweł Maciejko, polsko-izraelski biograf Franka oraz historyk frankizmu, jest natomiast zdania, iż miejscem urodzenia Ja'akowa ben Lejba była jedna z podolskich wsi: Berczań. Por. P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum*, s. 32.

¹⁶ Por. J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka*, s. 76.

¹⁷ „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania. Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze - Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie.” (J 14, 15-17.) W kwestii utożsamiania się Jakuba Franka z Jezusem Parakletem – zob. J. Doktor, *Przedmowa*, [w:] Idem (red.), *Księga Słów Pańskich*, Tom I, s. 10: „Ważną pomocą przy rekonstruowaniu judeochrześcijańskich nauk Franka z lwiania są zeznania jego własnych stronników z 1759 roku. Powiadali oni, że Frank w tamtych czasach utożsamiał się z Jezusem – Parakletem. Miał on zwyczaj 'legać na łóżku ręce na krzyż rozłożwszy, aby przez to wyrazić na sobie Jezusa Ukrzyżowanego’. Nawiasem mówiąc ten właśnie element frankistowskiej doktryny uznano za heretycki. Zdaniem Doktora był on bezpośrednią przyczyną skazania Franka „na bezterminowe odosobnienie w klasztorze na Jasnej Górze”.

¹⁸ „(...) the printing of the Zohar and Sefer Yetzirah had effected a radical rupture in the transmission of kabbalistic knowledge. Before the appearance of these books in print, Kabbalah had remained an esoteric set of doctrines transmitted from master to disciple orally and through the supervised copying of handwritten manuscripts” (Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah*. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice, Princeton 2011, s. 56).

niewiele osób będzie w stanie odczytać przekaz ukryty pod powierzchnią warstwy brzmień, noszącej znamiona wielkiego talentu poetyckiego twórcy, ci zaś, którzy rozumieją znaczenie, nie będą swojej wiedzy upowszechniać, z racji, chociażby, przyjacielskich relacji z poetą albo tożsamego z nim pochodzenia. O pochodzeniu tym zaś nie należało raczej głośno mówić, chociażby po to, aby nie narażać się na werbalne ataki ze strony antysemitów.

Mickiewicz włączył także do swojego dramatu romantyczną „ludowość”, nigdzie jednak nie tłumacząc odbiorcy dzieła, iż stanowi ona opis obrzędowości głęboko zakorzenionej w folklorze żydowskim. Przeciwnie: celowo wprowadził w błąd czytelników dramatu w przedmowie do jego drugiej części¹⁹, uprzedzając, że będzie w niej opowiadał o obrzędach staroliteńskich, łotewskich – a właściwie kurlandzkich – czy pruskich, o których, moim zdaniem, nie miał zbyt wielkiego pojęcia. Poza tym zwyczaj prowadzenia „bilateralnych” rozmów z duchami zmarłych nigdy nie istniał na Litwie czy też nawet, jakby chcieli tego niektórzy badacze, na Białorusi lub Ukrainie²⁰, a same Zaduszki, rozumiane jako uroczystość poświęcona osobom nieżyjącym, z pewnością nie odbywały się w taki sposób, w jaki opisał je Mickiewicz. Nawet Juliusz Kleiner nie był w stanie, przynajmniej w pełni, uwierzyć w prawdomówność wieszczki, tym bardziej, że literaturoznawca zadał sobie trud dokonania analizy wyników badań folklorystycznych oraz etnograficznych, przeprowadzonych na terenie Białorusi przez Józefa Gołąbka: „dr Gołąbek dokładnie zbadał uroczystości ku czci dziadów tj. zmarłych przodków, odbywające się np. w Witebszczyźnie cztery razy do roku, przy czym najważniejsze są Dziady jesienne, w sobotę przed 26 paźdz.; wykazał on, że Mickiewicz jak najswobodniej przetworzył zwyczaje ludu, że niewiele zachował

¹⁹ Por. A. Mickiewicz, *Dziady*, Kraków 2014, s. 9.

²⁰ Stanisław Pigoń przyjął jednak początkowo, że obrzęd przedstawiony w „Dziadach” stanowi „odbicie Radawnicy”. Jak pisze ów znany badacz spuścizny Mickiewicza, „Radawnica należy do tych przejawów folkloru, które badacze-etnografowie opisali stosunkowo dokładnie, szczególnie rosyjscy. Mówiąc o niej posługiwaliśmy się terminami: cerkiew, paroch. Występowała ona bowiem szeroko na terytoriach kościoła prawosławnego, z ziem należących do dawnej Polski głównie na Białorusi, ale także na Wołyniu i Ukrainie. (S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, Warszawa 1967, s. 15).

szczegółów autentycznych poza wołaniem 'kysz', używanym też do rozpędzania kur i wron"²¹.

W autentyczność prezentowanych przez wieszczą obrzędów nie uwierzył nawet Stanisław Pigoń, który rozpoznał w działaniach i wypowiedziach Guślarza element magiczny, demiurgiczny i szamański²², jakkolwiek nie skojarzył rytuału „zaklinacza” z aktywnością mistyków żydowskich zdolnych (we własnym mniemaniu) do wpływania na otaczającą człowieka rzeczywistość oraz do jej przekształcania zgodnego z wolą cadyka – ba'al szema – cudotwórcy²³. Z ustaleniami Pigionia zgodził się Ryszard Przybylski, mimo że ten z kolei badacz spuścizny wieszczą jest zdania, iż Mickiewiczowskie „gusła” stanowią wyraz poetyckiej imaginacji²⁴. Jednocześnie historyk literatury przyznaje, omawiając drugą część *Dziadów*, że „droga do romantycznego dramatu, który chciał przeniknąć tajemnice świata nadzmysłowego, wiodła tedy przez magię, nie skrępowaną rygorami wiary chrześcijańskiej”²⁵. Mimo to mit „białoruskich dziadów” przetrwał i nadal funkcjonuje w świadomości osób zajmujących się dorobkiem Mickiewicza. Krótko

²¹ J. Kleiner, *Mickiewicz. Tom I: Dzieje Gustawa*, Lublin 1948, s. 364, przypis nr 2. Kleiner powołuje się w swoim tekście na następujące opracowanie Józefa Gołąbka: J. Gołąbek, *Dziady białoruskie*, [w:] *Lud*, Lwów 1925. W kwestii biografii oraz dorobku naukowego Józefa Gołąbka – zob. S. Wierczyński, *Józef Gołąbek, Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury*, 36/1-2 (1946), s. 167-173.

²² „Należy powiedzieć kilka słów o dramatycznym charakterze szamańskiego seansu (...). Każdy bowiem szamański seans staje się w końcu spektaklem, nie mającym sobie równego w świecie codziennego doświadczenia. Sztuczki z ogniem, 'cuda' typu sztuczek ze sznurem i mangowcem, pokaz magicznych mocy ukazują inny, baśniowy świat, w którym wszystko wydaje się możliwe, gdzie zmarli powracają do życia, a żywi umierają, by następnie zmartwychwstać, gdzie w jednej chwili można pojawić się na nowo, gdzie 'prawa przyrody' zostają obalone, a pojawia się jakaś nadludzka 'wolność', stając się intensywnie obecna.” (M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2011, s. 381.)

²³ „Jak widzimy, w twórczej substancji poematu, już w pierwiastkowej jego postaci, wszystko się spleta dziwnie i niespodziewanie. Mniema się potocznie, że w wątki wierzeniowe chrześcijańskie wniknęły elementy zabobonne, przedchrześcijańskie, pogańskie. Nie jest to całkowicie ściśle. Słuszniej byłoby powiedzieć, że w osnowę religijną wplatają się wątki przedreligijne, magiczne. Wiadomo zaś, że są to postawy zasadniczo różne. (...) Na Radawnicach wiejskich duchy zmarłych się wspomina, ale się ich przecież nie przywołuje, by z nimi rozmawiać.” (S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów”*, s. 23.) Jak zatem widać, Stanisław Pigoń okazał się mniej od innych naiwny.

²⁴ Por. R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków*, Warszawa 1993, s. 16.

²⁵ *Ibidem*, s. 15.

mówiąc, Mickiewicz wprowadził w błąd zarówno współczesnych odbiorców swojego dzieła, jak i późniejsze pokolenia badaczy czyli, w tym przypadku, uczonych zajmujących się szczególnie drugą oraz czwartą częścią *Dziadów*. Napisał przedmowę do drugiej części dramatu, podając w niej fakty niemożliwe do zweryfikowania. Podejrzewam, iż było to zupełnie świadome oraz przemyślane działanie poety, który doskonale znał ludowość, lecz ludowością tą był folklor żydowski. O dopisanie wyjaśnień poprosił go zaprzyjaźniony z wieszczem profesor Leon Borowski (należący zresztą do masonerii), który – być może – zasugerował także Mickiewiczowi zakamuflowanie motywów frankistowskich. Białoruskie zaś czy też ukraińskie „dziady” – przesunięte pod względem geograficznym na południe w stosunku do terytoriów Litwy, Kurlandii oraz Prus Wschodnich – zaczęły odtąd żyć własnym życiem. Innymi słowy, większość badaczy uwierzyła w wyjaśnienia poety, usiłując – najczęściej – utożsamić zaprezentowany przez Mickiewicza obrzęd z białoruską „radaunicą” lub też „radawnicą”²⁶.

Jak zatem widać, dopisana za radą Borowskiego przedmowa, poprzedzająca drugą część dramatu, spowodowała niemały zamęt i odniosła, by tak rzec, ogromny i spektakularny, dosłownie, sukces, powodując, po pierwsze, trwałą dążność nawet współczesnych uczonych do rekonstruowania elementów białoruskiego, ukraińskiego bądź też, generalnie, „starosłowiańskiego” folkloru, w rzeczywistości nigdy nieistniejących, po drugie zaś, tekst przedmowy okrył dosyć szczelnym welonem autentyczną – czyli frankistowską i antynomijną – obrzędowość, której motywy Mickiewicz wykorzystał w swoim dziele. Innymi słowy, poeta wyszedł naprzeciw oczekiwaniom krytyków literackich i czytelników. Wiedział, że

²⁶ Por. L. Kolankiewicz, *Dziady*, Warszawa 1999, s. 341n.: „Mickiewicz strawestował Radaunicę, stworzył apokryf *Dziadów*, przekonany, że odkrywa to, co w obrzędzie najstarsze. Miał go w tym pomysłе utwierdzić Leon Borowski, wykładowca Uniwersytetu Wileńskiego, do którego o opinię o rękopisie poeta zwrócił się w maju 1821 roku (w wydanych rok wcześniej *Uwagach nad poezją i wymową* Borowski postulował zbieranie i badanie starożytności pogańskich.) Mickiewicz poprawił II część *Dziadów*, archaizując obrzęd na pogański, i napisał uzasadniającą to przedmowę”. Zob. także: P. Grochowski, *Dziady: rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009, s. 19: „Podobnie jak dziś, dziadami powszechnie nazywano przodków, a w niektórych regionach – co jest faktem ogólnie znanym za sprawą dramatu Adama Mickiewicza – także obrzęd tym przodkom poświęcony.”

nowy dramat – dramat romantyczny – domaga się „ludowości”. Nie będąc jednak etnografem ani nie posiadając predyspozycji do mozolnej i czasochłonnej kwerendy wśród „wiejskiego ludu”, przedstawił w *Dziadach* ludowość dobrze sobie znaną, czyli folklor żydowski w jego chasydzko-frankistowskiej odstonie. Właśnie dlatego na przykład duch Zosi, pojawiający się w drugiej części dramatu, wyraża tęsknotę za udziałem w orgii seksualnej:

Nic mnie, nic mnie nie potrzeba!
Niechaj podbiegą młodzieńce,
Niechaj mię pochwyć za ręce,
Niechaj przyciągną do ziemi,
Niech poigram chwilkę z niemi²⁷.

Wypowiedź Dziewczyny stanowi bezpośrednie nawiązanie do sabaistyczno-frankistowskiego antynomizmu i liminalizmu, o których wspomina Rachel Elior w eseju poświęconym fenomenowi frankizmu²⁸. Zosia nie chce „spotkania” z jednym, ukochanym mężczyzną. Jej marzeniem – bardzo jasno wyeksplikowanym – pozostaje fizyczny kontakt z wieloma mężczyznami równocześnie albo, mówiąc wprost, udział w orgii, seksie grupowym. Jak pozwalałam sobie mniemać, w żadnym innym passusie *Dziadów* Mickiewicz nie nawiązał w tak jasny i otwarty sposób do obyczajowości „wczesnych” frankistów²⁹. Nie tylko poszukiwali oni

²⁷ A. Mickiewicz, *Dziady* – Część II, s. 23.

²⁸ „Liminalizm to pojęcie społeczno-kulturowe, które ukuto w badaniach antropologicznych. Odnosi się ono do stanów przejścia, które wyrwywają człowieka ze zwyczajnych kategorii społecznych, w których żyje. Pojęcie liminalizmu ucieleśnia izolację od społeczeństwa, poniżenie w jego oczach, oderwanie od porządku i tradycyjnych ram społecznych, a także wytworzenie sytuacji pośrednich. Koncepcja ta odnosi się do prób wyodrębnienia wydarzeń, wyobrażeń, symboli i pojęć, które wyrwywają z ustalonego porządku społecznego, kwestionują go i same wycofują się z niego, jak również do sytuacji świętości inwersyjnej, opierającej się na przekraczaniu ustalonego porządku i życia w formie podporządkowania rytualnemu przywódcy” (R. Elior, *Słowa Pańskie* Jakuba Franka: Mistyczna automitografia – nihilizm religijny i wizja wolności mesjańskiej jako urzeczywistnienie mitu i metafory, przeł. T. Sikora, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce, Materiały z Międzynarodowej Konferencji Dedykowanej Pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26–28 kwietnia 1999, Kraków 2000, s. 243).

²⁹ „(...) Dnia 13 augusta rozdał Pan pierścionki: Jakubowskiemu śp., śp. Pawłowskiemu, Matuszewskiemu śp. i Janowi Wołowskiemu śp. Wyjechali oni do niemieckich krajów. Przed wyjazdem mieli oni czynność, noc tę na dniu 14, z Teresią Matuszewską etc, etc.” (J. Doktor (red.), *Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anegdoty Pańskie*, Warszawa 1996, s. 70).

„świętości w grzechu”, podobnie jak sabataiści, ale mieli również odwagę i dawali przyzwolenie na pogwałcenie kulturowego tabu³⁰. Dopuszczali zatem cudzołóstwo, prostytutkę, a nawet związki kazirodcze oraz brali udział w orgiach seksualnych, jak miało to na przykład miejsce w Lanckoroniu nad Zbruczem, podczas spotkania, które określam jako sławną „zabawę taneczną”³¹. Została ona rzetelnie udokumentowana w źródłach frankistowskich³² oraz innych świadectwach żydowskich, o czym pisze, między innymi, Paweł Maciejko w Wieloplemiennym tłumie. Powołując się, między innymi, na świadectwo kronikarza, Dowa Bera Birkenthala z Bolechowa³³, Maciejko podaje, że świadkowie frankistowskiego obrzędu „zaglądując przez dziury w ścianie, zobaczyli tańczących nagich mężczyzn i kobiety i usłyszeli, jak śpiewają rymowane pieśni ku czci Szabtaja Cwiego i Baruchji”³⁴. Opis Birkenthala nie jest niczym zaskakującym, jeżeli weźmiemy pod uwagę poglądy Jakuba Franka. Głosił on, że nadzieje na odkupienie narodu żydowskiego, szczególnie zaś nadzieja na porzucenie przymusowej egzystencji w diasporze, zrealizują się dopiero wówczas, kiedy zostaną odrzucone tradycyjne wartości halachiczne i przekroczone będą wszelkie granice prawa powstrzymującego dotychczas wyznawców judaizmu przed rozwiązłością seksualną. Nadejdzie wtedy

³⁰ „Continuing the tradition of Baruchiah’s sect, Frank also instituted licentious sexual practices among the ‘believers’, at least among his more intimate ‘brothers’ and ‘sisters’” (G. Scholem, *Kabbalah*, s. 294).

³¹ Por. K. Kornacka-Sareło, *Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty! „Dybuk” Szymona Anskiego jako dramat filozoficzny*, Poznań 2016, s. 200.

³² „Ze Lwowa pojechali do Kopczyniec. Dnia 21 ianuarii przenocowawszy tam tylko, wyjechał Pan dnia 25 do Lanckoronia z Jakubowskim i Jakóbem Lwowskim. W Lanckoroniu wszyscy prawowierni śpiewali, tańczyli i tam ich to wszystkich, i Pana do aresztu wsadzono. Trzeciego dnia przybyli Turcy nie wiedzieć skąd i co, i kazali Pana samego uwolnić”. (J. Doktor (red.), *Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anegdoty Pańskie*, s. 50).

³³ Por. R. Żebrowski, *Birkenthal Dow Ber z Bolechowa*, http://www.jhi.pl/psj/Birkenthal_Dow_Ber_z_Bolechowa, (dostęp 23.05.2016). Pamiętniki Dow Bera zostały przetłumaczone na język polski przez Romana Marcinkowskiego. Por. *Pamiętniki Reba Dowa z Bolechowa (1723-1805)*, przekład., wstęp i przypisy R. Marcinkowski, Warszawa 1994.

³⁴ P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum*, s. 47. W kwestii innych opisów frankistowskich obrzędów oraz rytuałów, a także wydarzeń, jakie miały miejsce w Lanckoroniu zob. *ibidem*, s. 43-51.

czas Raju-Edenu, w którym można będzie dawać upust cielesnym żądzom, a nawet będzie to wówczas wskazane³⁵.

Oczywiście nie tylko postać Zosi przemawia za judaistyczną genezą kreacji świata przedstawionego w dramacie Mickiewicza. Wszystkie bowiem „duchy” pojawiające się w drugiej części *Dziadów* stanowią wizualizację motywów zaczerpniętych z kaba-listyczno-sabataistyczno-frankistowskiej tradycji, bardzo zresztą zbliżonej do obyczajowości polskich chasydów, o czym wspomina Gershom Scholem w *Mistycyzmie żydowskim*:

Wcale nie jest wykluczone, że przynajmniej z początku istniała pewna fluktuacja między zwolennikami jednego i drugiego nurtu. Grupy Żydów polskich mieniących się 'chasydami' przed i już po wystąpieniu Baal-Szema, były silnie infiltrowane przez sabataistów, o ile wręcz nie miały charakteru kryptosabataistycznego (co z braku dostatecznej dokumentacji bardzo trudno będzie ustalić)³⁶.

Postacią, która łączy poszczególne części *Dziadów* Mickiewicza jest – oprócz protagonisty dzieła – Gustawa-Konrada, Guślarz. Wyraz „guślarz” wywodzi się etymologicznie od terminu „gusta” oznaczającego, zgodnie z definicją zawartą w *Słowniku Języka Polskiego*, „obrządy towarzyszące praktykom magicznym”³⁷. Interpretacja postaci Guślarza oraz jego działań sprawiała polonistom pewne problemy, powodując rodzaj heremeneutycznego niepokoju. Stanisław Pigoń na przykład podaje, iż podczas wiejskich uroczystości ku czci nieżyjących przodków, „duchy zmarłych się wspomina, ale się przecież ich nie przywołuje, by

³⁵ „In contrast, the new world that he represents, in the middle of the 18th century, which heralds a messianic era, is based on a rejection of any system of traditional values, and offers liberty, redemption, removal of the yoke of the precepts, a bursting of boundaries, liberation from inhibitions, giving release to the libido, freedom, anomie, life in the era of grace, {h.}esed – which preceded the era of judgment, din – in Paradise, the Garden of Eden, or in a mythical reality of eternal life and a time of love-making.” (R. Elior, *Jacob Frank's Book of the Words of the Lord: Mystical Automythography, Religious Nihilism and the Messianic Vision of Freedom as a Realization of Myth and Metaphor*, (maszynopis). Maszynopis ten znajduje się w moim posiadaniu, dzięki życzliwości Autorki monografii.

³⁶ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 363.

³⁷ Guśła [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/szukaj/gus%C5%82a.html> (dostęp: 25.05.2016).

z nimi rozmawiać”³⁸. Opinię Pigońa podziela Ryszard Przybylski, który również dostrzega niezgodność pomiędzy ludowymi rytuałami a dziwnym, na pozór, obrzędem opisanym przez Mickiewicza.

Ówczesne gusta ludowe, podobnie zresztą jak nauka, filozofia racjonalistyczna i Kościół, zarygłowały więc świat niewidzialny na cztery spusty. Mickiewicz rozbił te solidne zasuwę i otworzył bramę wiodącą do czarnej otchłani. Uczynił to z różnych względów. [...] Droga do romantycznego dramatu, który chciał przeniknąć tajemnice świata nadzmysłowego, wiodła tedy przez magię, nieskrępowaną rygorami wiary chrześcijańskiej³⁹.

Zgadzam się z Pigońem i Przybylskim, że obrzęd określony przez Mickiewicza jako „dziady” nie był ani słowiańskim obrzędem ludowym, ani też nie miał żadnego związku z oficjalną doktryną chrześcijańską. Nie podzielam jednak opinii Przybylskiego, który zakłada także, iż druga część dramatu zawiera opis obrzędu stworzonego „przez wyobraźnię Mickiewicza”⁴⁰. Chociaż zdaję sobie sprawę z niezwyklego talentu i wrażliwości wieszczka, nie jestem w stanie uwierzyć w możliwość uzgodnienia jego poetyckiej fantazji z historycznie udokumentowanymi obrzędami odbywającymi się, jak najbardziej realnie, wśród wielu grup wschodnioeuropejskich Żydów – przedstawicieli chasydyzmu posiadającego tę samą, czyli kabalistyczno-sabataistyczną, genezę⁴¹, z której narodził się frankizm. Postać Guślarza natomiast stanowi, moim zdaniem, niezwykle istotny element uzasadniający właśnie frankistowską proveniencję całego obrzędu.

W kontekście postaci Guślarza istotna wydaje się myśl Wojciecha Owczarskiego, który zwraca uwagę na fakt, że w pierwotnej wersji drugiej części „Dziadów”, pochodzącej z roku 1820, rola „maga” była odgrywana przez postać Księdza⁴². Jak dalej podaje Owczarski, „ta zmiana księdza na Guślarza wynikała, zdaniem badaczy, z rozpowszechniających się u początku XIX wieku tendencji do rekonstruowania zwyczajów i wierzeń przedchrześ-

³⁸ S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów”*, s. 23.

³⁹ R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków*, Warszawa 1993, s. 15.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 16.

⁴¹ Por. R. Elior, *Mityczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków 2009, s. 16n.

⁴² Por. W. Owczarski, *O bohaterach II części „Dziadów”*, Gdańsk 1998, s. 10.

cijańskiej, pogańskiej religii”⁴³. Oczywiście można uznać za prawdziwe twierdzenie, iż w zamianie Księdza na Guślarza krył się zamiar Mickiewicza, aby zrekonstruować „przedchrześcijańską religię”, założywszy, że judaizm kabalistyczny jest w istocie religią o wiele starszą niż chrześcijaństwo⁴⁴. Nie jestem jednak w stanie przyznać racji badaczom spuścizny Mickiewicza, głoszącym, że poecie chodziło o rekonstrukcję jakiegokolwiek religii „pogańskiej”.

Otóż, w mojej ocenie, Guślarz stanowi bezpośredni odpowiednik cadyka, przywódcy ludowego, który we wszystkich wspólnotach chasydzkich łączył „ziemię” z „niebem”, świat żyjących ze światem zmarłych, poczuwał się do odpowiedzialności za wszystkich członków swojej wspólnoty egzystującej faktycznie „pomiędzy światami”, jak trafnie ujął tę kwestię Szymon An-ski w sławnym *Dybuku*⁴⁵. Na taką interpretację postaci Guślarza wskazuje przede wszystkim sam Mickiewicz. W wierszu pt. *Oleszkiewicz*, stanowiącym element tzw. poematu podróźniczego, będącego appendiksem do trzeciej części *Dziadów*, w następujący sposób charakteryzuje tajemniczą postać malarza-guślarza:

Jeden w twarz spojrzął i poznał, i krzyknął
„To on!” - i któż on? - Polak, jest malarzem,
Lecz go właściwiej nazywać guślarzem,
Bo dawno od farb i pędzla odwyknął,
Bibliją tylko i kabałę bada,
I mówią, że z duchami gada⁴⁶.

A zatem, według autora dramatu, „guślarzem” jest człowiek studiujący księgi biblijne oraz kabalistyczne traktaty. Podobnie jak wybitni kabaliści lub cadykowie chasydscy Mickiewiczowski „guślarz” jest również w stanie nawiązywać kontakt ze zmarłymi i prowadzić z nimi dialog. Innymi słowy „guślarz”, w ujęciu Mickiewicza, nie posiada żadnych cech wspólnych z bliżej nieokreślonym „prasłowiańskim”, „prapruskim” bądź też „pralitevskim” szamanem, ale łączy go naprawdę wiele z „magami” kulturowo

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Por. M. A. Ouaknin, *Tajemnice Kabały*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 9.

⁴⁵ Por. S. Z. Rapoport (An-ki), *Na pograniczu światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, przeł. A. Hadari, Kraków 2007.

⁴⁶ A. Mickiewicz, *Oleszkiewicz*, [w:] *Dziady – Część III*, s. 222.

wywodzącymi się z Galilei: szczególnie z tymi, którzy w szesnastym wieku stworzyli wybitną szkołę teozoficzną w Safedzie, po wielu zaś stuleciach ich wiedza oraz „nadnaturalne” umiejętności dotarły aż na wschodnie rubieże I Rzeczypospolitej, zdobywając niezwykłą popularność wśród sabatian, chasydów i frankistów.

Tak więc, jak sądzę, wprowadzenie do dramatu „Guślarza” służyło wizualizacji właśnie rytuałów frankistowskich, które nie były Mickiewiczowi obce, a ich znajomość mógł wynieść nawet z rodzinnego domu, zgodnie z podzielaną przeze mnie opinią sformułowaną przez nieżyjącą już slawistkę z Uniwersytetu w Berkeley, Jadwigę Maurer⁴⁷. Guślarza należy zatem uznać za odpowiednik chasydzkiego cadyka, zaklinacza i cudotwórcy, zdolnego do podejmowania interwencji w szeroko pojętej sferze metafizycznej. Za taką interpretacją przemawiają nawet dokumenty autorstwa zagorzałych przeciwników herezji sabataistycznej i frankistowskiej. Maciejko, na przykład, podaje, że grupa czeskich sabatian została oskarżana nie tylko o rozwiązłość seksualną, lecz również o praktykowane oficjalnie zakazanych rytuałów, w tym zaś obrzędów nekromancji⁴⁸.

Atrybutem Mickiewiczowskiego Guślarza jest krzyż, co – na pozór – mogłoby przeczyć proponowanej przeze mnie interpretacji. W istocie, podczas dialogu „kapłana” ze zmarłymi często padają słowa:

W imię Ojca, Syna, Ducha! Czy widzisz Pański krzyż?
Nie chciałeś jada, napoju?
Zostawże nas w pokoju. A kysz, a kysz!⁴⁹

⁴⁷ „Czy jest możliwe, że jakaś wiedza judaistyczna przeszła na Mickiewicza wprost od przodków? Dotychczas odpowiedź na to pytania wydawała mi się prosta. To niemożliwe. Ale przeczytawszy wiele komentarzy o neofitach i przewertowawszy związane z nimi materiały zachwiałam się w dotychczasowym przeświadczeniu. (...) Istnieją całe obszary, po których nie potrafimy się swobodnie poruszać, bo wszystko na nich jest tajemnicą. Po pierwsze dlatego, że tajemnicy tej strzegli sami wyznawcy, a po wtóre dlatego, że pozwolono tym obszarom leżeć odłogiem celowo. Ponoć – podajemy choć jeden konkretny przykład – niektórzy katechumeni ks. Turczynowicza prowadzili podwójne życie. Byli równocześnie szlachtą i Żydami. I ukrywali się przez długie lata, aż ich ktoś nie rozpoznał czy aż im się nie znudziło. (...) A że frankiści przez pokolenia żyli w jakiejś tajemniczej wspólnotce, o której też nie wiemy dużo, jest dziś na ogół przyjęte.” (J. Maurer, Z matki obcej..., s. 33n).

⁴⁸ Por. P. Maciejko, Wieloplemienny tłum, s. 318.

⁴⁹ A. Mickiewicz, Dziady – Część II, s. 13.

Oczywiście „Pański krzyż” może kojarzyć się odbiorcom *Dziadów* z obrzędowością chrześcijańską i krzyżem, na którym, zgodnie z przekazem ewangelicznym, zmarł Jezus z Nazaretu. Tymczasem krzyż był także elementem ceremonii frankistowskich. Zdaniem Jana Doktora „symbolika krzyża miała we frankizmie bardzo szerokie znaczenie, związane z jego podobieństwem do pierwszej litery hebrajskiego alfabetu alef”⁵⁰. Krzyż reprezentował też władzę oraz mandat mesjański Pana Jakuba Franka, jak również nową Torę, która miała – dzięki mesjaszowi, Panu Jakubowi – zastąpić Torę starą, zaczynającą się od bet-pierwszej litery w słowie bereszit, oznaczającym „na początku”. Tak czy inaczej: wbrew przyjętym dotychczas interpretacjom *Dziadów*, krzyża nie należy kojarzyć z jakąkolwiek religią „pogańską” lub „przedchrześcijańską”, ponieważ byłoby to, jak się wydaje, po prostu absurdalne.

Pisząc *Dziady*, Mickiewicz był zapewne świadom, że jego dramat powinien zawierać sentymentalny wątek miłości romantycznej: nieszczęśliwej i niemożliwej do zrealizowania: miłości silniejszej od śmierci. W tym przypadku, ponownie, mógł skorzystać z niewyczerpanych zasobów żydowskiej mistyki. Istniał i nadal w niej przecież istnieje topos zaślubin „przed Tronem Bożym” „dwóch dusz bliźniaczych”, których nadrzędnym celem jest odszukanie się we wszechświecie oraz połączenie się węzłem małżeńskim, co implikuje dalsze, szczęśliwe życie. Jeżeli natomiast wyroki losu sprawiają, że owe „bliźniacze dusze” zmuszone są do prowadzenia odrębnej egzystencji, to wówczas żadna z nich nie może zaznać ani spokoju, ani szczęścia⁵¹.

Z kolei odgrywający w *Dziadach* szczególną i chyba najważniejszą rolę Mickiewiczowski mesjanizm został zaczerpnięty z paradygmatu mesjańskich ruchów w ramach judaizmu: sabataizmu i nade wszystko z frankizmu. Zdaniem Gershoma Scholema chodzi tu o mesjanizm specyficzny: rozumiany jako „proces doko-

⁵⁰ J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka*, s. 93.

⁵¹ Przykładem dwojga przeznaczonych sobie jeszcze „w niebiosach” bohaterów są Lea i Chanan, bohaterowie dramatu S. An-skiego, pt. *Dybuk*. Działania osób żyjących, przedstawiciele wspólnoty chasydzkiej, sprawiły, że miłość tych bohaterów nie mogła zrealizować się na ziemi, co stało się ostatecznie przyczyną katastrofy tragicznej, powodując (przedwczesną i doczesną) śmierć zakochanych. Por. S. Z. Rapoport (An-ki), *Na pograniczu światów*. *Dybuk*.

nujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium, społeczności – krótko mówiąc, jako zachodzący w sferze widzialnej i bez takiego istnienia w sferze widzialnej nie do pomyślenia”⁵². Wprawdzie Wiktor Weintraub⁵³ łączy poglądy Mickiewicza z koncepcjami wypracowanymi przez francuskiego filozofa, Louisa Claude’a de Saint Martina⁵⁴, który, moim zdaniem, wyraził w swoich pismach kosmogonię, ontologię i teozofię kabalistyczną, stosując uwspółcześiony aparat pojęciowy, to Andrzej Walicki podkreśla, iż mesjanizm prezentowany przez Mickiewicza w jego dramacie nie ma „nic wspólnego z ortodoksją katolicką”⁵⁵. Według polskiego filozofa idei oraz historii społecznej, wizja przyszłych losów narodu stanowi, w ujęciu polskiego poety, odmianę heterodoksyjnego chiliazmu (millenaryzmu)⁵⁶.

Za judaistyczną genezę trzeciej części *Dziadów* opowiada się Andrzej Fabianowski, powołując się na wcześniejsze prace autorstwa Władysława Panasa⁵⁷ oraz Wilhelma Falleka⁵⁸. Obaj literaturoznawcy podkreślali, iż idea mesjańska przejawiająca się w *Wielkiej Improwizacji*, a także w scenie określonej jako „Widzenie Księdza Piotra” nosi cechy charakterystyczne dla profetyzmu ksiąg Starego Testamentu. Są to również cechy tożsame z pew-

⁵² G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 152.

⁵³ „Prześladowca młodzieży to w wizji nowożytna replika Heroda. Jednemu 'dzieciuciu' udało się ująć prześladowań. Wyrośnie z niego przysły 'wskrzesciel narodu'. Taka stylizacja sugeruje Chrystusową rolę owego 'wskrzesciela'. Rola ta jest tylko zasugerowana, a w dalszym ciągu wizji w funkcji umęczonego Chrystusa występuje cały naród. Ale sugestia taka w tekście niewątpliwie tkwi. I nie powinna ona dziwić u czytelnika Saint-Martina.” (W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 238). W kwestii biografii oraz doktryny Louisa-Claude’a de Saint-Martina – zob. na przykład: A. E. Waite, *Unknown Philosopher: The Life of Louis Claude de St. Martin and the Substance of His Transcendental Doctrine*, London 1901. Por. również: M. Nowak, *Przeciw Oświeceniu. Saint-Martin w walce o sacrum*, Warszawa 2013.

⁵⁴ Por. W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 240-246.

⁵⁵ A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 23.

⁵⁶ „Jak wiadomo, mesjanizm w większości przypadków ocierał się o herezję, ale są badacze, którzy uważają Mickiewicza nie za heretyka, lecz za reformatora religijnego. Niewątpliwie poeta był osobowością profetyczną, ze skłonnością do mistycznych natchnień, egzaltacji, stanów ekstazy i religijnej heterodoksj [..].” (Jan Skoczyński, *Romantyzm*, [w:] Jan Skoczyński, Jan Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 265).

⁵⁷ Por. W. Panas, *Pismo i rana*, Lublin 1996.

⁵⁸ Por. W. Fallek, *Motywy biblijne w III cz. Dziadów Mickiewicza*, Warszawa 1932.

nymi motywami talmudycznymi⁵⁹. Równocześnie Fabianowski stwierdza jednak, że „w twórczości inspirowanej folklorem (Ballady i romanse, Dziady część II i IV) tematyka żydowska prawie nie występuje”⁶⁰, z czym zupełnie nie jestem się w stanie zgodzić.

W takich okolicznościach należy jednak wspomnieć o przynajmniej dwóch literaturoznawcach, którzy dostrzegli judaistyczną genezę dramatu. Jednym z nich był Juliusz Kleiner, autor dwutomowej, monumentalnej biografii Mickiewicza⁶¹, drugim natomiast historyk żydowski, Abraham Gordon Duker⁶². Pierwszy z nich bez trudu dostrzegł, że rytuały zaprezentowane przez poetę w drugiej części Dziadów są opisem heterodoksyjnej obrzędowości kabalistycznej⁶³. Uwaga Kleinera została jednak umieszczona niejako na marginesie jego wywodów i jest bardzo lapidarna. Odnosi się wrażenie, że naukowa rzetelność Kleinera nie pozwoliła mu na pominięcie faktu oczywistego dla kogoś, kto miał kontakt z kulturą żydowską. Duker natomiast poświęcił polskiemu dramatowi więcej uwagi, dostrzegając w trzeciej części dzieła inspiracje nie tylko kabalistyczne, lecz także specyficznie frankistowskie. Zagadnieniu temu poświęcił artykuł zatytułowany *Some Kabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz's Dziady*⁶⁴. Na temat frankizmu w biografii Mickiewicza napisała także niewielki esej Maria Janion, prawdopodobnie zainspirowana badaniami Dukera,

⁵⁹ Por. A. Fabianowski, *Żyd realny – Żyd mistyczny*, [w:] A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska (red.), *Mickiewicz mistyczny*, Warszawa 2005, s. 407.

⁶⁰ Por. *ibidem*, s. 405.

⁶¹ J. Kleiner, *Mickiewicz*, Tom I: *Dzieje Gustawa*, Lublin 1948; *Idem*, *Mickiewicz*, Tom II: *Dzieje Konrada*, Lublin 1998.

⁶² W kwestii dorobku Abrahama Gordona Dukera, zwłaszcza zaś jego badań nad frankizmem, zob.: M. Galas, *Od kabalistycznego judaizmu*, s. 263n. Galas wspomina o dotychczas nieopublikowanym, liczącym ok. 500 stron, maszynopisie Dukera, pt. *Mickiewicz's Jewish Mystique*. Krakowski judaista w przypisie oznaczonym numerem 25. podaje, że maszynopis ten znajduje się w: *Archives of Diaspora Research Institute*, Tel Awiw, Zbiór Abrahama Dukera, P-65/1405-1415.

⁶³ Por. J. Kleiner, *Mickiewicz*, Tom I, s. 373n.

⁶⁴ Por. A. G. Duker, *Some Kabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz's Dziady*, [w:] D. S. Wandycz (red.) *Studies in Polish Civilization: Selected Papers Presented at the First Congress of the Polish Institute of Arts & Sciences in America*, November 25, 26, 27, 1966 in New York, New York 1971, s. 213-235. Na temat frankizmu i historii ruchu frankistowskiego Abraham G. Duker napisał także obszerny artykuł zamieszczony w *Jewish Social Studies*. Por. A. G. Duker, *Polish Frankism's Duration*, s. 287-333.

Scholema i Doktora⁶⁵. Uczona nie wspomina jednak w swoim tekście o motywach frankistowskich w *Dziadach*. Dziwi zarazem fakt, że omówienie tematyki żydowskiej w ogóle nie pojawiają się w poświęconej Mickiewiczowi książce autorstwa Aliny Witkowskiej, pt. *Mickiewicz. Słowo i czyn*⁶⁶. Profesorka Witkowska pominęła również milczeniem frankistowskie pochodzenie żony Adama, Celinny, w artykule zatytułowanym *Tajemnice małżeństwa Mickiewiczów*⁶⁷, choć jestem przekonana, że uczona posiadała na ten temat o wiele szerszą wiedzę.

A zatem najwybitniejsi badacze *Dziadów* nie postrzegali zazwyczaj dramatu Mickiewicza jako strukturalnej całości. Jeżeli natomiast wykazywali się jakąś intuicją dotyczącą wpływów kabalistycznych lub frankistowskich na dzieło poety, to z reguły nie chcieli się tymi spostrzeżeniami podzielić z ogółem swoich odbiorców bądź też czynili to w sposób oględny, epizodyczny, lapidarny czy wrywkowy. Zupełnie nie czuję się zobligowana ani nawet upoważniona do roztrząsania w tym miejscu kwestii naukowego eskapizmu przed wspomnianym problemem, ponieważ przedmiotem mojego eseju jest „myśl frankistowska w *Dziadach* Adama Mickiewicza”. Zarazem zdaję sobie sprawę, iż moje spojrzenie na polski dramat narodowy może, po pierwsze, wzbudzać kontrowersje, ponieważ odbiorcy tego dzieła przywykli już do jego tradycyjnych interpretacji. Trudno im zatem będzie nawet sobie wyobrazić, że, na przykład, tzw. „starosłowiańska ludowość”, zaprezentowana przez poetę w *Dziadach*, jest w gruncie rzeczy ludowością posiadającą korzenie w szesnastowiecznej Galilei, gdzie, za sprawą przede wszystkim Izaaka Lurii z Safedu, nastąpił rozkwit filozofii kabalistycznej⁶⁸. Polscy odbiorcy mojego tekstu

⁶⁵ Por. M. Janion, *Matryca frankizmu*, [w:] Eadem, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 183-206. Niemal tożsamy tekst autorstwa Marii Janion, tak samo zatytułowany, lecz o kilka stron rozszerzony odnaleźć można w monografii pt. *Tajemnice Mickiewicza*. Por. M. Janion, *Matryca frankizmu*, [w:] M. Zielińska (red.), *Tajemnice Mickiewicza*, s. 85-110.

⁶⁶ A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975.

⁶⁷ Por. *ibidem*, s. 17-28.

⁶⁸ „(...) even though Luria (also called Ari) lived in the Galilean city of Safed for less than three years – from early 1570 until his death at the age of thirty-eight in August 1572 – his name is virtually synonymous with the great renaissance of mystical commu-

mogą nie zgodzić się również, przynajmniej w swoim początkowym odruchu, że z punktu widzenia myśli judaistycznej, a zwłaszcza kabalistycznej, „grzech” lub też „bogoburstwo” Gustawa-Konrada, reprezentującego jednocześnie dwie tożsamości narodowe, nie jest właściwie grzechem ani bogoburstwem, lecz działaniem, do którego bohater jest zobligowany. Musi on bowiem za wszelką cenę realizować teonomiczną micwę – etyczny nakaz, dążąc do „naprawy świata”. Czuje się zobowiązany do współdziałania z bóstwem w procesie tikkun ha-olam – restytucji doczesnej rzeczywistości, po to, aby mógł ostatecznie nadejść „przyszły świat”, ha-olam ha-ba, pozbawiony indywidualnego cierpienia, a także zbiorowej niewoli, upodlenia, poniżenia, wygnania i diaspory już dwóch społeczności: żydowskiej oraz polskiej.

Silnie wyrażone motywy kabalistyczne można odnaleźć również w czwartej części *Dziadów*, która przez Mickiewicza została oddana do druku w II tomie *Poezji* jako tekst następujący po drugiej części dramatu, tworząc wraz z nią tzw. *Dziady Wileńsko-Kowieńskie*⁶⁹. Protagonistą części czwartej jest Pustelnik-Gustaw, który niespodziewanie zjawia się w domu księdza, dawnego przyjaciela i wychowawcy, mówiąc o sobie, że jest „umarły dla świata”. Przyczyną jego samobójczej śmierci miała być miłość do kobiety poślubionej innemu mężczyźnie. Bohatera utożsamić można i, jak sądzę, jest to interpretacja poprawna, z *Widmem* z końcowej partii części drugiej Mickiewiczowskiego dzieła, a także z *Upiorem* – bohaterem wiersza balladowego rozpoczynającego cały dramat, mimo że, oczywiście, istnieją drobne różnice w konstrukcji tych trzech postaci, co świadczy o pewnej niekonsekwencji Mickiewicza, lecz jednocześnie wydaje się zupełnie zrozumiałe: poeta tworzył swoje dzieło przez dosyć długi czas, będąc równo-

nity that took place there between approximately 1530-1590.” (L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, s. 1.)

⁶⁹ Wspomniany tom ukazał się w roku 1823. Por. J. Kleiner, W. Maciąg, *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 200. Jak podaje Roman Koropeckyj, pisząc na temat czwartej części dramatu, „w tekście *Dziadów* trzeba było dokonać kilku cięć ze względu na cenzurę (za radą samego cenzora, którym wtedy akurat był Lelewel), zwłaszcza we fragmencie porównującym pocałunek do komunii świętej.” (R. Koropeckyj, *Adam Mickiewicz. Życie romantyka*, przeł. M. Glasenapp, Warszawa 2014, s. 66).

częśnie pochłonięty pracą nauczycielską w Kownie⁷⁰. Był wówczas także przytłoczony problemami natury osobistej i uczuciowej⁷¹.

Podczas rozmowy z Księdzem, Gustaw przedstawia idee negujące autorytet instytucjonalnego kościoła oraz normy społeczne ograniczające osobistą wolność człowieka, jak na przykład prawo do pozamałżeńskiej miłości. Z drugiej strony natomiast bohater Mickiewicza stoi na stanowisku radykalizmu etycznego, podkreślając konieczność troski o drugiego człowieka, szacunku wobec innych – szczególnie ubogich – oraz potępiając osoby dążące do zdobycia zaszczytów, władzy, majątku. Jest poza tym interesujące, że w czwartej części dramatu – podobnie jak w poprzedzającej ją części drugiej – pojawia się kabalistyczny motyw gilgul. Dusze ludzi, którzy za życia grzeszyli pogardą wobec innych, w kolejnej inkarnacji odrodzili się w ciałach owadów narażonych na zewnętrzne niebezpieczeństwo oraz trwających w nieustannym lęku o swoją doczesną egzystencję. Istotne wydaje się również, iż ukochana Gustawa jest przez niego konsekwentnie określana jako „boska kochanka” czy też „nadludzka dziewczica”, co z kolei odnosi do frankistowskiego kultu „Panny” – żeńskiego aspektu bóstwa, Szechiny, (poniekąd) utożsamianej przez Jakuba Franka z Matką Bożą, której wizerunek widnieje na częstochowskiej ikonie, czyli z „Panną Świętą, co Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie”⁷².

Motywy kabalistyczno-frankistowskie konstytuują również strukturę świata przedstawionego w *Dziadach-Widowisku*, tj. w pierwszej części dramatu Mickiewicza. *Widowisko* nie zostało opublikowane za życia poety, w późniejszym okresie umieszczono

⁷⁰ „Późnym latem 1819 roku, podczas wakacyjnej wędrowni po okolicach Nowogródka, Mickiewicz dowiedział się, że z nakazu uniwersytetu ma zostać nauczycielem literatury, historii i prawa w szkole powiatowej w Kownie. Nie był wyborem miejsca uszczęśliwiony, tym bardziej że rozważał znacznie ciekawsze możliwości.[...] Po przyjeździe do Kowna nowy nauczyciel zajął pokój w gmachu dawnego kolegium jezuickiego, przy głównym placu miasta. Pozostał tam, poza rokiem szkolnym 1821/1822, do roku 1824” (R. Koropeckij, Adam Mickiewicz. Życie romantyka, s. 38n.).

⁷¹ W roku 1820 zmarła matka poety. Był on w tym czasie uwikłany w związki z dwiema mężatkami: Marianną Ewą (Marylą) z Wereszczaków Puttkamerową oraz panną w Kownie żoną lekarza – Karoliną Kowalską z domu Wegner. Por. ibidem, s. 47-52.

⁷² A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz* czyli ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z r. 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem, Warszawa 1974, s. 7.

je po części czwartej, mimo że z punktu widzenia fabuły dzieła, powinno, moim zdaniem, rozpocząć cały dramat. Tekst pierwszej części wydaje się poza tym nieukończony, chociaż także nie jest to pewne, a zdania na ten temat są wśród literaturoznawców podzielone⁷³. Niezależnie od skomplikowanej historii tekstu *Widowiska*, można jednak stwierdzić, że właśnie pierwsza część *Dziadów* zawiera różnorodne elementy żydowskiej myśli mistycznej. Pierwszym z nich jest obraz miłości „bliźniaczych dusz” oraz małżeństwa zawartego „przed Tronem Bożym”, czyli przed narodzinami przyszłych małżonków. Ich dusze cierpią, o ile nie zdołają odnaleźć się podczas przyszłej wędrówki-ziemskiej egzystencji. Koncepcję tę przedstawił, między innymi, jeden z kabalistów safedzkich, Elias de Vidas, w dziele zatytułowanym *Reszit Chochma* (*Początek mądrości*). Cierpienie zaś *Gustawa i Dziewicy*, głównych postaci pierwszej części *Dziadów*, stanowi właśnie poetycką transpozycję żydowskiej narracji mitycznej. Co więcej, w *Widowisku* zawarł Mickiewicz istotną aluzję literacką, nawiązując w swoim tekście do romansu epistolarnego pt. *Valérie, ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G****, opublikowanego w Paryżu w 1804 roku. Jego autorką była Julie von (de) Krüdener, pisarka i mistyczka, zafascynowana filozofią mesjanistyczną i millenaryzmem, jak również samym frankizmem. Zarówno w powieści de Krüdener, jak i w pierwszej części *Mickiewiczowskich Dziadów* myślą przewodnią jest niemożliwa do zrealizowania miłość młodego mężczyzny o imieniu *Gustaw* do kobiety-mężatki.

Poza obrazem nieszczęśliwej i instytucjonalnie zakazanej miłości pojawiają się w *Widowisku* silnie wyeksponowane motywy nekromancji oraz nigromancji, o którą powszechnie oskarżano zwolenników *Jakuba Franka*. Co więcej, w pierwszej części *Dziadów* Mickiewicz połączył znaną legendę o alchemiku *Twardowskim* i jego magicznym lustrze z opowieścią *Franka* o ludziach przemienionych w głazy. Przywołał także obraz żeńskiego demona-Lilit, żony *Samaela-Szatana*, utożsamianej w mitologii kabalistycznej również z królową z *Saby*: utrzymującą, jakoby, stały kontakt z przywódcą frankistowskich konwertytów. Z powodu

⁷³ Por. M. Piwińska, *Tajemnica pierwszej części Dziadów*, [w:] M. Zielińska (red.), *Tajemnice Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 139-143.

nagromadzenia tych wszystkich elementów, które jednoznacznie mogłyby się kojarzyć odbiorcom z żydowskim pochodzeniem poety i jego związkami z masonerią, nie zdecydował się on, moim zdaniem, na publikację swojego tekstu, mimo iż niewątpliwie uważał ów tekst za cenny: tak wartościowy, że nie zniszczył go przed swoim – ostatnim w życiu – wyjazdem do Turcji⁷⁴.

Synkretyczna doktryna frankistowska została też silnie wyrażona także w „arcydramacie Mickiewicza”, jak określił przed laty trzecią część *Dziadów* Waław Kubacki⁷⁵. Jest ona tekstem szczególnym w historii polskiej literatury. Porównywano ją do budowli gotyckiej i średniowiecznego misterium⁷⁶, a nawet, wbrew oryginalnej przynależności rodzajowej utworu, do narodowej epepei Polaków⁷⁷. Wilhelm Fallek, polonista żydowskiego pochodzenia, z pietyzmem i starannością dążył do ujawnienia wszystkich motywów biblijnych, które, jego zdaniem, zostały wykorzystane przez wieszczka w tej części dramatu⁷⁸, a Zdzisław Kępiński doszukiwał się w tekście Mickiewicza elementów symboliki wolnomularskiej⁷⁹. Poniekąd wszyscy wymienieni tutaj badacze dokonali wielu cennych odkryć. Nie zwrócili jednak uwagi na istotny faktor określony przez Marię Janion jako „matryca frankizmu”⁸⁰, przez której pryzmat niewątpliwie można spoglądać na trzecią część *Dziadów*. Innymi słowy, biorąc pod uwagę istnienie „dogmatów” synkretycznej religii i filozofii frankistowskiej, zwłaszcza zaś fran-

⁷⁴ Zgodzić się w tym momencie muszę z Martą Piwińską, która napisała, rozważając kwestię pierwszej części *Dziadów*: „Mickiewicz wiedział przecież, że pierwsza część *Dziadów* zostanie wyjęta z teki i wydrukowana po jego śmierci. Wypytywano go, co ma w papierach. Nie spalił jej – ale swój dwuznaczny stosunek do tego tekstu potwierdził, nie drukując go za życia. Nie pasowała do wizerunku autora Konrada Wallenroda, a potem nie pasowała coraz bardziej. [...] Nie zgubił jej, nie zapomniał. Może w jakiś sposób cenił, choć odrzucił. Godził się, że wyjdzie po jego śmierci. Może byłby zawiedziony, że historycy literatury zastanawiali się tylko nad tym, czy są to fragmenty, czy całość, w jakiej kolejności drukować sceny, a nie pytali, co w niej ukrył? Dlaczego w ogóle ją ukrywał?” (M. Piwińska, *Tajemnice Mickiewicza*, s. 152n.).

⁷⁵ Por. W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków 1951.

⁷⁶ Por. *ibidem*, s. 7.

⁷⁷ Por. *ibidem*, s. 11.

⁷⁸ Por. W. Fallek, *Motywy biblijne w III cz. Dziadów Mickiewicza*, Warszawa 1932.

⁷⁹ Por. Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

⁸⁰ Por. M. Janion, *Matryca frankizmu*, [w:] Eadem, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, s. 183-206.

kistowskiej etyki, należy w sposób zupełnie odmienny zdeszyfrować znaczenie „arcy dramatu”.

Badaczem, który jako jeden z pierwszych dostrzegł frankistowską genezę trzeciej części *Dziadów*, okazał się Abraham Gordon Duker. W eseju *Some Kabbalistic and Frankists Elements in Adam Mickiewicz's „Dziady”*⁸¹ wykazał obecność wybranych koncepcji frankistowskich w *Dziadach Drezdeńskich*, nie zwracając jednak uwagi na fakt, że właściwie cała kompozycja tej części dramatu została oparta na założeniach doktrynalnych millenaryzmu oraz filozofii mesjanistycznej w jej frankistowskiej odsłonie. Frankiści byli bowiem z jednej strony reprezentantami narodu żydowskiego-„ludu bez ziemi” i skazanego na tułaczkę, z drugiej zaś strony wydarzenia historii spowodowały, że także jako „Polacy z wyboru” nie mogli cieszyć się niepodległością swojej ojczyzny, ze względu na rozbiory Polski. W takich okolicznościach właśnie frankiści byli wręcz skazani na uleganie silnym nadziejom mesjanistycznym i chiliastycznej utopii. Innymi słowy byli oni ludźmi niejako podwójnie wykorzenionymi i zupełnie osamotnionymi, zdanymi wyłącznie na samych sobie, zwłaszcza po śmierci charyzmatycznego przywódcy ruchu, Jakuba Franka, a następnie jego córki, Racheli-Ewy.

Paradygmat losu polskiego frankisty realizuje w *Dziadach* protagonista dramatu, Gustaw-Konrad, który zatracając stopniowo poczucie swojej etnicznej (nie zaś religijnej) żydowskości, decyduje się na podjęcie walki narodowyzwolenczej jako polski patriota. Symboliczna zmiana imienia bohatera dramatu Mickiewicza stanowi analogię do zmiany imienia biblijnego Abrama na imię Abrahama, a także jest nawiązaniem do zmiany imienia Jakuba, który po zwycięskiej walce z Bogiem i Aniołem otrzymuje imię Izrael, stając się przywódcą narodowej wspólnoty żydowskiej. Osobisty dramat Konrada polega przede wszystkim na tym, iż czując się już Polakiem, nie przestał być jednak Żydem-frankistą, o czym świadczy, paradoksalnie, jego silne przywiązanie do kultu maryjnego będącego wyrazem frankistowskiej doktryny „Panny” ukrytej w częstochowskiej ikonie i bezpośrednio korespondującego

⁸¹ A.G. Duker, *Some Kabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz's „Dziady”*, s. 213-235.

ze starohebrajskim kultem Szechiny – Bożej Obecności i Chwały – starohebrajskiej Matronity. Konradowi nie jest też obca doktryna głosząca obecność świętości w grzechu, przejęta przez frankistów od sabatian, jak również przekonanie o istnieniu osób wybitnych, które nie muszą respektować żadnych norm czy też standardów moralnych. Jak biblijni prorocy obdarzeni zostali profetycznym darem i są zdolni do przewidywania przyszłości.

W Wielkiej Improwizacji, kulminacyjnej partii III części Dziadów, zostaje zaprezentowana kosmogonia, teologia, ontologia i etyka kabały żydowskiej. Mickiewicz przedstawił tutaj nie tylko emanacyjną koncepcję drzewa sefirotycznego, lecz również kabalistyczny theologoumenon sitra achra i sitra de-kedusza, dwóch „stron” nieosobowego bóstwa⁸², zaadaptowany przez frankistów posługujących się nomenklaturą „strony lewej” – demonicznej oraz „strony prawej” – odnoszącej się do sfery sacrum. Z kolei w tak zwanym „Widzeniu Ewy” wprowadził do tekstu dramatu symboliczny kwiat róży – szoszany, reprezentującej Kneset Israel i Bat Cijon, „Zgromadzenie Izraela” i „Córę Syjonu”, nawiązując w ten sposób do zmiany konfesji przez frankistów, decydujących się na porzucenie judaizmu i przyjęcie wiary chrześcijańskiej. Róża ulega personifikacji, tuląc się do pogrążonej we śnie dziewczyny, polskiej patriotki, i prosząc, aby zaakceptowała „obcego” Konrada: nieuznającego boskości Jezusa oraz niewierzącego w boski mandat Nazarejczyka.

Tak więc właściwy dramat Konrada polega, jak sądzę, na poważnym konflikcie wewnętrznym. Mickiewiczowski bohater bez większego wahania decyduje się z jednej strony walczyć o niepodległość Polski – swojej nowej ojczyzny – frankistowskiej Ziemi Obiecanej, lecz z drugiej strony nie jest w stanie zmienić własnych poglądów religijnych, rezygnując ze specyficznego postrzegania najwyższego bóstwa, ukształtowanego przez pokolenia żydowskich kabalistów oraz wypracowaną przez nich teozofię, zakładającą istnienie Boga będącego bytem odległym od spraw ziemskich i w zasadzie obojętnego wobec ludzi: Boga, którego należy niejako wyręczać w działaniu. Innymi słowy, Konrad jest świadom, że jako

82 Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 45.

mesjasz, „najwyższy z czujących na ziemskim padole”⁸³, zamiast Boga lub nawet „mimo Boga” – musi czynić wszystko, aby kreować rzeczywistość lepszą i bardziej sprawiedliwą niż ta, w której obecnie żyje on sam, inni Żydzi i inni Polacy, a także ludzie ubodzy, pokrzywdzeni i upokorzeni przez dominujące w feudalnej kulturze normy oraz społeczne konwencje. Jednocześnie bohater zupełnie nie potrafi uwierzyć w chrześcijański dogmat soteriologiczny, głoszący istnienie Boga miłosiernego. Konradowi-frankiście łatwiej jest zatem – pozornie – zanegować swoją żydowskość na rzecz polskości, niż uwierzyć w boskość Jezusa z Nazaretu, negując tym samym doktryny judaizmu kabalistycznego. Bohater Mickiewicza staje się zatem osobą egzystującą „pomiędzy”, a przez to budzącą i podziw, i współczucie odbiorcy dramatu. Współczucie to staje się tym większe, że protagonista *Dziadów* zostaje skazany na całkowite osamotnienie, którego zresztą potrzebuje do realizacji swojej misji, podobnie jak samotności potrzebowali biblijni profeci⁸⁴. Dystansuje się zatem od innych ludzi, a także od Boga: pojmowanego przez niego jako byt transcendentny, odległy i umykający poznaniu, choć jednocześnie „wikła Absolut w relację uzależniającą go od człowieka”⁸⁵. Bóg Konrada jest przecież nadal bóstwem żydowskiej kabały, która w człowieku obdarzonym mocą teurgiczną⁸⁶ upatruje zbawiciela Boga cierpliwie oczekującego na odkupienie, które ma nadejść ze strony człowieka⁸⁷.

⁸³ A. Mickiewicz, *Dziady* Część III, s. 119.

⁸⁴ Por. W. Fallek, *Motywy biblijne w III cz. Dziadów*, s. 20.

⁸⁵ M. Kuziak, *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 189.

⁸⁶ „Kabalistyczna teurgia skupia się na Bogu, nie na człowieku; ten ostatni wyposażony jest w niewyobrażalne moce, które musi spożytkować w celu naprawy boskiej chwały i boskiego obrazu; wyłącznie jego inicjatywa może doprowadzić do restauracji Boga. Niczym arcyomag, kabalista-teurg nie potrzebuje zewnętrznej pomocy czy też łaski; jego modus operandi – mianowicie Tora – pozwala mu na niezależne działanie; nie oczekuje on zbawienia poprzez interwencję Boga, lecz Jego odkupienia poprzez wpływ ludzkich aktów. Kabała teurgiczna wyraża podstawową cechę całej religii żydowskiej: Żyd, skupiając się bardziej na działaniu niż na myśli, jest odpowiedzialny za wszystko, włączając w to Boga, jako że jego czyny mają kluczowy wpływ na dobrostan całego kosmosu.” (M. Idel, *Kabała. Nowe Perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 331n.).

⁸⁷ „Tradycja kabalistyczna ukształtowała obraz Boga na podobieństwo człowieka, a obraz człowieka na podobieństwo Boże i przekształciła człowieka w zbawcę, a Boga w zbawionego.” (R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 57).