

## „Niebo trzecie” księdza Piotra. Szkic komparatystyczny

ABSTRACT. Fiećko Jerzy, „*Niebo trzecie*” księdza Piotra. *Szkic komparatystyczny* [Father Peter’s “Third Heaven”. A Comparative Essay]. „*Przestrzenie Teorii*” 33. Poznań 2020, Adam Mickiewicz University Press, pp. 127–148. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2020.33.6.

The author analyses the function of the “Third Heaven” motif, which appears at the end of the fifth scene in Mickiewicz’s drama, *Forefathers’ Eve Part III* - this is where the Angels decide to take the soul of the sleeping priest Peter, one of the main characters in this work, for a short time. The author questions the inspiration that the poet might have drawn from St. Paul’s *2nd Letter to the Corinthians* and from the writings of theosophers such as Jakob Boehme (especially *Aurora or Rising at Dawn*) and Emanuel Swedenborg (his treatise on *Heaven and Hell*), in which the theme of a “Third Heaven” played an important role. Research has already drawn attention to these relationships. Making a conditional, historically probable assumption that the influence of these works has had a significant impact on the formation of the supernatural world in Mickiewicz’s drama, the author considers the semantic-ideological consequences that would result from placing a monk’s soul in the “Third Heaven” in St. Paul’s, Boehme’s and Swedenborg’s versions, respectively. In conclusion, the author formulates the thesis that greatest number of arguments can be advanced in favour of a connection with Swedenborg’s concept, although this does not settle the matter definitively.

KEYWORDS: Romanticism, mysticism and neognosis, Mickiewicz’s “Forefathers’ Eve”, Boehme, Swedenborg

W III części *Dziadów* w finale sceny V nad usypiającym księdzem Piotrem, po doświadczeniu komunikacji z Bogiem, Aniołowie wypowiadają kwestię, która zamyka tę partię dramatu:

Usnął. – Wyjmijmy z ciała duszę, jak dziecinę  
Senną z kolebki złotej, i zmysłów sukienkę  
Lekko zwlecmy; ubierzemy w światło jak jutrzeńkę  
I lećmy. Jasną duszę nieśmy w niebo trzecie,  
Ojcu naszemu złożyć na kolanach dziecię;  
Niech uświęci sennego ojcowską pieszczotą,  
A przed ranną modlitwą duszę wrócim życiu,  
I znowu w czystych zmysłach otulim powiciu,  
I znowu złożym w ciało, jak w kolebkę złotą<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 3: *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1995, s. 191.

W tym fragmencie uwagę przykuwa „niebo trzecie”, tajemniczy zwrot sugerujący trójdzielną strukturę przestrzeni nadprzyrodzonej, nieba rozumianego jako sfery metafizycznej obecności Boga. Interesuje mnie tu kwestia następująca: skąd Mickiewicz zaczerpnął ten koncept i jakie znaczenie dla statusu księdza Piotra w świecie przedstawionym dramatu ma fakt, że jego dusza zostanie zaniesiona „na kolana Ojca” poza świadomością zakonnika? To drugie pytanie nabiera szczególnego znaczenia, jeśli przyjmie się założenie, że istotnym źródłem inspiracji mogły być dla Mickiewicza pisma nieortodoksyjnych, neognostyckich myślicieli, którymi interesował się poeta przed napisaniem drezdeńskiego dramatu. W tradycji badawczej powszechnie, objaśniając ten zwrot, przywołuje się fragment z 2 Listu do Koryntian (12,2-4), w ten sposób wskazując podstawowe źródło zapożyczenia, jednak Wiktor Weintraub starał się dowieść, że „niebo trzecie” pojawiło się w *Dziadach* pod wpływem lektur Swedenborga<sup>2</sup>, natomiast Katarzyna Fedorowicz ostatnio badała możliwość zapożyczenia pomysłu z pierwszego dzieła Boehme<sup>3</sup>; wzmianki na temat obecności w dramacie nawiązań do myśli Boehme i Swedenborga odnaleźć też można w monografii Bogusława Doparta<sup>4</sup>. Te propozycje i ich konsekwencje interpretacyjne przy opisywaniu roli i funkcji księdza Piotra chciałbym tu rozważyć głębiej.

\* \* \*

W krytycznych edycjach dramatu „niebo trzecie” zazwyczaj opatruje się krótkim przypisem, wersję nieco bardziej rozbudowaną zamieścił Stanisław Pigoń w edycji z 1955 roku – tam przypis do wersu 90. sceny V brzmi następująco:

Niebo trzecie – Według Biblii istnieje hierarchia niebios. Wyobrażenia te przejęło też chrześcijaństwo. Św. Paweł (II Kor. 12,2) pisze o takim zachwyceniu człowieka w „niebo trzecie”, gdzie usłyszał „tajemnicze słowa, których człowiekowi mówić się nie godzi”. Według rozpowszechnionej w średniowieczu wykładni pseudo-Dionizjusza Areopagity niebo trzecie obejmowało sferę miłości<sup>5</sup>.

Bardziej lakoniczną formę ma komentarz Zofii Stefanowskiej w wydaniu rocznicowym (1995):

---

<sup>2</sup> Zob. W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, wyd. 2, Warszawa 1998.

<sup>3</sup> Zob. K. Fedorowicz, *Ksiądz Piotr w trzecim niebie. W stronę (neo)gnozy w „Dziadach” drezdeńskich Mickiewicza*, „Ruch Literacki” 2015, z. 3 (330), s. 247–258.

<sup>4</sup> Zob. B. Dopart, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002.

<sup>5</sup> S. Pigoń, *Objaśnienia wydawcy*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 3: *Utworki dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1955, s. 510.

Niebo trzecie – wedle wyobrażeń zaświadczonej w Starym Testamencie, a przejętych też, jak wynika z II listu do Koryntian (12,2), przez chrześcijaństwo, było miejscem zamieszkania Boga i aniołów<sup>6</sup>.

Oczywiście nie można pominąć ani zlekceważyć kontekstu biblijnego, a zwłaszcza tajemniczego fragmentu z dwunastego rozdziału 2 Listu do Koryntian. Paweł z Tarsu opowiada w nim o człowieku, który doświadczył „uniesienia” do *tritos ouranos*, „trzeciego nieba” – komentatorzy najczęściej przyjmują, że pisze w tym miejscu, nie wprost wprawdzie, o własnym doświadczeniu<sup>7</sup>, a w każdym razie dąży do wywołania takiego wrażenia u adresata listu, czyli wśród członków korynckiej gminy chrześcijańskiej, wrażliwych (jak przypuszczają niektórzy interpretatorzy) na mistyczne opowieści o zaświatowych wędrówkach, jakie można było znaleźć w starotestamentowych apokryfach, między innymi w *Apokalipsie Mojżesza*<sup>8</sup>, i do niej być może w tym fragmencie nawiązał Paweł:

Jeżeli trzeba się chlubić – choć co prawda nie wypada – przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że człowiek ten – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, [też nie wiem], Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać. Z tego więc będę się chlubił, a z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości. Zresztą choćbym i chciał się chlubić, nie byłbym szaleńcem; powiedziałbym tylko prawdę. Powstrzymuję się jednak, aby mnie nikt nie oceniał ponad to, co widzi we mnie lub co ode mnie słyszy (2 List do Koryntian 12, 1–6)<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Z. Stefanowska, *Objaśnienia wydawcy*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Rocznicowe..., t. 3, s. 592.

<sup>7</sup> Szczegółowo ten fragment Listu analizuje m.in. w obszernej monografii Paula Gooder (*Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1–10 and Heavenly Ascent*, London–New York 2006). Zob. też m.in. J. Danielou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002; R. Zając, *Przewodnik po Niebie, Piekło i ich mieszkańcach*, [b.m.] 2014; W. Rakoczy, *Niebo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 2009, s. 1027–1036.

<sup>8</sup> Zwana także *Małą Księgą Rodzaju*, *Księgą Jubileuszów*, *Testamentem Mojżesza*; tekst opracowany został najprawdopodobniej w II wieku p.n.e. Zob. *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2006, s. 259–261; *Księga Jubileuszów*, [w:] ks. M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 59–60, seria: Bibliotheca Biblica.

<sup>9</sup> Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1971, s. 1314. W dawniejszych lub archaizowanych przekładach mowa jest o człowieku, „który zachwycony był aż do trzeciego nieba” oraz „był zachwycony do raju i słyszał niewypowiedziane słowa, których człowiekowi nie godzi się mówić” (*Biblia To Jest Całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona* [!], wyd. Brytyjskie i Zagraniczne

Fragment ten operuje poetyką niedopowiedzenia, autor nie rozstrzyga jednoznacznie kwestii, o kim tu opowiada, także pytania o charakter owych podróży (w ciele, czego przecież nie wyklucza, czy „poza ciałem”, ale czy w tym drugim przypadku chodzi o kosmiczną wyprawę duszy bohatera, czy też o doświadczenie mistycznego widzenia, wizji przy zachowaniu świadomości pozostawania na ziemi? „Pochwycon, a z łoża nie zdjęty”, jak napisze Słowacki w wierszu *Zachwycenie*). Nie przesądza także kwestii liczby owych zaświatowych podróży (jedna, dwie osobne do nieba i do raju, czy też chodzi o doświadczenie wielokrotnie powtarzane?). Wielce intrygującą niewiadomą są owe „tajemne słowa”, zasłyszane w raju, których „nie godzi się”, co można rozumieć jako „nie wolno”, powtarzać innym ludziom – jakie tajemnice posiadał ów podróżnik? Pozostaje wreszcie niejasność topograficzna: czy w „trzecim niebie”, mieszkaniu Boga, mieści się też *paradeisos*, czy też są to przestrzenie osobne, nietożsame? Paweł określa jednak też kwestie pewne, wyprowadzone poza sferę niedopowiedzeń: wybrani mogą zostać „zachwyceni” i znaleźć się w „trzecim niebie” w bezpośredniej bliskości Boga (duchem, a może i ciałem, i duchem), zachowując w tym doświadczeniu pełną świadomość, mogą posłyszeć mowę Boga i poznać tajemnice, których, póki co przynajmniej, innym ludziom ujawnić nie mogą. Pewne też jest istnienie „trzeciego nieba” jako przestrzeni nadrzędnej i centralnej z racji statusu „domu Boga” i być może tożsamej z rajem.

Podniesiona w cytowanym wyżej przypisie Zofii Stefanowskiej sprawa zakotwiczenia Pawłowego wyobrażenia „trzeciego nieba” w przekazach starotestamentowych, jest o tyle trudna do rozstrzygnięcia, że w liście apostoła jest ono przedstawione jako ostatnie, najważniejsze z niebios (siedziba Boga), natomiast we wcześniejszych przekazach, zwłaszcza apokryficznych, wymienia się zazwyczaj liczbę wyższą, najczęściej mówi się o siedmiu niebiosach. W Starym Testamencie zwrot „trzecie niebo” bodaj się nie pojawia. „Trzecie niebo” jako siedlisko Raju natomiast jest obecne w przywołanej już tu *Apokalipsie Mojżesza*, co może stanowić dodatkowy dowód związku wypowiedzi Pawła z tym apokryfem. W apokryfach i komentarzach rabinicznych dominowała jednak projekcja siedmiu niebios, jak choćby w 2 Księdze Henocha, tzw. słowiańskiej, wedle której w niebie trzecim mieści się Raj, sąsiadujący wszelko z Gehenną, piekłem, natomiast siedziba Boga ma miejsce w niebie siódmym, ostatnim<sup>10</sup>. Wyobrażenie siedmiu niebios zakorzenione było

---

Towarzystwo Biblijne). Kluczowe toponimy w oryginale greckim określone zostały jako *tritos ouranos* (trzecie niebo) i *paradeisos* (raj).

<sup>10</sup> Zarówno 1 Księga Henocha, jak i 2 Księga Henocha – zachowana jedynie w zapisie starosłowiańskim, zawierają zapis objawień tytułowego proroka, doznanych w trakcie jego pobytu w niebie; w wersji starosłowiańskiej opis siedmiu niebios jest bardziej szczegółowy, niż w 1 i 3 Księdze Henocha oraz w innych apokryfach starotestamentowych. W 2 Księdze

również w myśli pierwszych teologów chrześcijańskich, czego potwierdzenie przynosi wykład nauki apostołskiej, sformułowany przez św. Ireneusza z Lyonu, w której rozwijał teorię „siedmiu Niebios”<sup>11</sup>.

Osobnego komentarza wymaga wzmianka Pigionia o możliwym wpływie myśli Areopagity, z którą Mickiewicz zapoznawał się w Rzymie. Pseudo-Dionizy nie tyle układał ujętą w porządek liczbowy hierarchię niebios, co projektował rozkład i hierarchię sił niebiańskich, przypisanych zwłaszcza aniołom i archaniołom, znajdującym się w różnej od Stwórcy odległości (najbliżej Tronu Pańskiego są Cherubini i Serafini)<sup>12</sup>. Z punktu widzenia dramatu Mickiewicza istotne jest założenie Areopagity, że wizje prorockie z woli Boga wysyłane są przez anioły tym tylko osobom, których świętość bliska jest anielskiej. Czy ksiądz Piotr, który siebie określa mianem „grzesznik stary”, spełnia to kryterium świętości? A szczególnej uwagi wymaga zwłaszcza fragment, w którym Pseudo-Dionizy opisuje zjawisko teofanii:

Bóg w pewnych tajemnych widzeniach pokazywał się niekiedy osobom świętym w sposób, który jest właściwy Jego boskości i współmierny do zdolności istot doświadczających tych wizji. Właśnie ten rodzaj widzenia, w którym objawia się podobieństwo boskie, tak że nie posiadający formy Bóg opisywany jest przez podobizny, święta teologia w swej najgłębszej mądrości słusznie nazywa teofanią, mając na uwadze to, że ten, który jej doznaje, wznosi się na wyżyny boskości, napelnia się boskim światłem i świętym sposobem zostaje wprowadzony w tajemniczą rzeczywistość samej boskości<sup>13</sup>.

Tego rodzaju poznanie – wedle listu Pawła – udostępnione zostało (jemu samemu?) w „trzecim niebie”, nie doświadczył go natomiast ksiądz Piotr, który mówi jedynie o „rozmawianiu” z Bogiem, nie zaś o Jego „widzeniu”, nie próbuje bowiem kreślić wizerunku Stwórcy w znaczeniu dosłownym. Trzymając się wykładni Pseudo-Dionizego, należałoby przyjąć, że nie został jeszcze napelniony „boskim światłem” w stopniu wystarczającym do wprowadzenia w „tajemniczą rzeczywistość boskości”, że może zbyt blisko był spraw dziejowych i tylko w tym zakresie, dotyczącym sensu i istoty dziejów, Opatrzność pozwoliła mu w iluminacyjnym widzeniu zobaczyć przyszłe wypadki, zakryte jeszcze zasłoną tajemnicy. Z perspektywy zacytowanego

---

Henocha jest napisane: „Wzięli mnie do trzeciego nieba. Postawili mnie pośrodku Raju. [...] Miejsce to zostało przygotowane dla sprawiedliwych” (*Księga Henocha Słowiańska*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu...*, s. 200).

<sup>11</sup> „Świat jest otoczony przez siedem Niebios, w których mieszkają niezliczone moce, aniołowie i archaniołowie, służąc wszechmogącemu i Stwórcy wszystkich, Bogu” (Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 31).

<sup>12</sup> Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 69–89. Por. uwagi K. Fedorowicz, dz. cyt., s. 250.

<sup>13</sup> Tamże, s. 86.

wyżej wywodu Areopagity Widzenie zakonnika nie ma charakteru całkowitej teofanii, natomiast opowieść Pseudo-Dionizego o stopniach objawień mogłaby wyznaczyć kierunek ewolucji duchowego rozwoju bohatera dramatu (jeśli Mickiewicz chciałby z tego wzoru skorzystać w dalszych partiach dzieła, musiałby jednak poszerzyć wymiar narodowych dociekań księdza Piotra o elementy uniwersalizujące).

Trudno rozsądzić, czy i w jakim stopniu Mickiewicz znał owe niebiańskie konstelacje i pomysły z kręgu wyobrażeń judeochrześcijańskich, z wielkim prawdopodobieństwem założyć jednak można, że nie przeoczył projekcji „trzeciego nieba” w wersji św. Pawła. Jakie wnioski należałoby wysnuć, przyjmując założenie, że był to jedyny (lub co najmniej nadrzędny) dla niego punkt odniesienia przy pisaniu finału sceny V? Pierwszy i główny byłby taki, że osadził swojego proroka w hierarchii profetycznej poniżej statusu nowotestamentowego wojazera (samego Pawła apostoła?) do „trzeciego nieba”. Ksiądz Piotr (a ściślej rzecz biorąc – jego dusza) z pewnością odbywa tę podróż nie tylko „poza ciałem”, ale i poza ludzką świadomością doświadczania tego fenomenu, podczas snu, zatem w tej niezwyklej wyprawie duszy Piotr nie pozna raj w sposób uświadomiony i nie usłyszy tajemnych słów, których „nie godzi się powtórzyć człowiekowi”, nie przekroczy – jak podróżnik Pawła (sam Paweł?) – kolejnych progów mistycznego i zaświatowego wtajemniczenia. Piotr pozostanie bliżej rzeczywistości i ludzkiej historii. Wypowiedź aniołów wskazuje, że wyprawa ta ma posłużyć ukojeniu duszy zakonnika, też przecież, jak Konrad, wstrząśniętego nieprawością ludzi, historii i polityki. I ma też dla czytelnika być znakiem, że ksiądz Piotr należy do elitarnego kręgu mężów wybranych przez Opatrzność do szczególnej misji, której całościowy sens nie został jeszcze ujawniony. I zarazem owa podróż duszy do „trzeciego nieba” jest znakiem, jak to ujął Ryszard Przybylski, „że wszystko, co powiedział [Ksiądz Piotr w Widzeniu], było inspirowane przez Transcendencję”<sup>14</sup>.

Późniejsze postępowanie zakonnika (jego słowa i czyny) w scenie VIII nie daje mocnych podstaw do przypuszczeń, by miał on świadomość niezwyklego wywyższenia jego duszy, choć umiejętność odczytywania złowróżbnych znaków dotyczących Doktora i Bajkowa, a zwłaszcza towarzysząca temu pewność trafności ich rozpoznania, potwierdza, że w roli człowieka wiedzącego/

<sup>14</sup> R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 194. Przybylski problematyce „trzeciego nieba” poświęcił dłuższy akapit, nawiązując m.in. do wyobrażeń gnostyków: „W tradycji znajdziemy sporo spekulacji na temat liczby nieb. Gnostyk Bazylides uważał, że ich wielość była wynikiem niepohamowanej pasji twórczej aniołów. Tak się rozochocili, że stworzyli aż 365 niebios, to jest tyle, ile mamy dni w roku. Ireneusz z Lugdunum, któremu zawdzięczamy tę informację, twierdził, że jest ich tylko siedem. Aniołowie z *Dziadów* potwierdzają natomiast wizję św. Pawła [...]. Pismo zna więc tylko trzy nieba. Komentarze sugerują, że było to zgodne z antyczną kosmografią: najpierw niebo chmur, potem słońca i gwiazd i wreszcie niebo, w którym mieszka Bóg” (tamże, s. 194).

widzącego więcej, profety sięgającego pod podszewkę rzeczywistości, czuł się już bardzo pewnie. Czy pewność tę czerpał z faktu doświadczenia komunikacji z Bogiem na jawie („Ja, proch, będę z Panem gadał”), czy może jednak coś ważnego z owej wyprawy do „trzeciego nieba” pozostało w duchowości, w metafizycznej podświadomości zakonnika? Nie znając planów Mickiewicza co do dalszych jego losów ani też bezpośrednich refleksji księdza Piotra na temat innych zakresów wtajemniczenia w sprawy boskie, niżli te, które znamy z Widzenia, pytanie to trzeba pozostawić otwartym.

\* \* \*

Temat „trzeciego nieba” pojawia się także w pierwszym dziele Jakoba Boehmego, zatytułowanym *Aurora czyli jutrzienka o poranku*. Na początek przytoczyć trzeba dłuższy fragment z pisma zgorzeleckiego teozofa, przedstawiający, jak zapewnia autor, „prawdziwy obraz nieba”, które w roku 1600 w doświadczeniu mistycznym, będącym efektem wielokrotnego „szturmowania” do Stwórcy, poznał bezpośrednio i tam właśnie, „w tym świetle wyrósł mój duch, aby w tym ogromnym natchnieniu opisywać istotę Boga”<sup>15</sup>. W opowieści Boehmego trzecie niebiosa stają się *sui generis* miejscem nad miejscami, nieprzestrzenną figurą ostatecznego wtajemniczenia – jeśli Mickiewicz studiował *Aurorę* przed napisaniem *Dziadów* drezdeńskich, na te partie, opisujące tajemnice nieba, pomimo ich zawichości, mógł zwrócić baczniejszą uwagę, choćby po to, by spróbować pojąć współzależności zachodzące między trzema niebiosami i trzema narodzinami, prowadzącymi do pełni (samo)poznania Boga, oraz wyobrazić sobie charakter owego trzeciego „jasnego i świętego” nieba, nadrzędnego w kosmiczno-nadprzyrodzonym widzeniu zgorzeleckiego mistyka.

---

<sup>15</sup> J. Boehme, *Aurora czyli jutrzienka o poranku*, wybrał i z niemieckiego przełożył A. Pańta, Zgorzelec 1998, s. 82. O doświadczeniu mistycznym z 1600 roku: „A zatem gdy w mej wzrastającej gorliwości szturmowałem ostro do Boga i przeciwko wszystkim bramom piekieł, jak gdyby moje siły jeszcze bardziej się wzmogły, w zamiarze postawienia tam życia – które oczywiście już nie było moją możliwością bez pomocy Ducha Bożego – wnet po kilku ostrych burzach mój duch przebił się przez bramy piekielne aż do najgłębszych narodzin Boskości i tamże został ogarnięty miłością, jak narzeczony obejmuje swoją drogą oblubienicę. A jakież były wspaniałości w tym duchu, tego nie potrafię ani opisać ani opowiedzieć. Z niczym też nie daje się porównać, jak tylko z tym, gdzie w środku śmierci rodzi się życie i równa się zmartwychwstaniu umarłych. W tej jasności wnet przejrzał mój duch przez wszystko i we wszystkich kreaturach, jak też w ziele i trawie, rozpoznał Boga, kim ten jest i jaki on jest i czym jest jego wola. Dlatego rychło też w tym świetle wyrósł mój duch, aby w tym ogromnym natchnieniu opisywać istotę Boga. A ponieważ nie zdołałem w krótkim czasie uchwycić tych najgłębszych narodzin Boga w ich istocie i pojąć w moim rozumie, dlatego upłynęło chyba dwanaście lat, zanim został mi dany prawdziwy umysł i wszedł we mnie jak młode drzewo, które sadi się w ziemi” (tamże, s. 82).

Boehme wyróżnił trzy nieba, z których pierwsze, „wyższe”, „obejmuje dwa królestwa Micha-Elsa i Uri-Elsa i wszystkich tych świętych aniołów, którzy nie upadli razem z Lucyferem, i to niebo pozostało takie samo, jakie było przez wieczność, zanim zostały stworzone anioły”. Natomiast „drugim niebem jest ten świat, w którym królem był Lucyfer”. „Trzecie niebo” wyznacza kres rozwoju Boga:

33. Drugie narodziny tego świata znajdują się w życiu, albowiem są to sydereczne narodziny, z których rodzą się trzecie i święte narodziny, a w nich sprzeczą się wzajemnie ze sobą miłość i gniew. Albowiem drugie narodziny stoją w siedmiu źródłanych duchach tego świata i są we wszystkich krańcach i we wszystkich kreaturach, tak jak zatem i w człowieku. A przeto Duch Święty panuje również w drugich narodzinach i pomaga urodzić się trzecim, świętym narodzinom.

34. A trzecie są jasnym i świętym niebem, które współdziała wraz z sercem Boga poza i ponad każdym niebem jako serce, a przecież jest sercem, które zachowuje i nosi owo miejsce tego świata, i które trzyma szatana uwięzionego w najskrajniejszych narodzinach w gniewnym ogniu jako wszechmocny, niepojęty Bóg.

35. A z tego Jezus Chrystus, Syn Boży, w ciele Maryi Dziewicy wszedł do wszystkich trzech narodzin i naprawdę wziął na siebie te same, ażeby uwięzić szatana przez i wraz ze swymi najbardziej intymnymi narodzinami, śmierć i piekło w najskrajniejszych narodzinach, i zwyciężył gniew Boży jako król i książę zwycięzca, i przepchnął się w mocy swoich narodzin w tym ciele przez wszystkich ludzi.

36. I przez takie wnikięcie najbardziej wewnętrznych narodzin serca nieba tego świata w sydereczne i najskrajniejsze stał się Jezus Chrystus, Syn Boga i Maryi, Panem i Królem tego naszego nieba i ziemi, który we wszystkich trzech narodzinach zapanował nad grzechem, szatanem, śmiercią i piekłem, i wraz z nim przepychane przez grzeszne, zepsute i najskrajniejsze martwe narodziny ciała, śmierć i gniew Boży w naszym niebie.

37. W tym niebie siedzi teraz nasz król Jezus Chrystus na prawicy Boga i ujmuje wszystkie trzy narodziny jako potężny Syn tego Ojca, który jest obecny przez i we wszystkich trzech narodzinach w tym świecie w każdym miejscu i przestrzeni, i ujmuje wszystko, trzyma i niesie jako nowo narodzony Syn z Ojca we władzy i na tronie potężnego, byłego i obecnie wypchniętego, przekłętego i potępionego króla Lucyfera, szatana<sup>16</sup>.

Boehme wyszczególnił zatem trzy niebiosy, z których ostatnie, jak trafnie zauważa Katarzyna Fedorowicz, „współdziała z sercem Stwórcy i znajduje się poza zasięgiem sił szatańskich. [...] Teozof nie nakreślił mapy niebios, jak to czynili autorzy tekstów niekanonicznych. Boehme wydzielił trzy nieba, aby opisać narodziny w trzech zasadach, które przeszedł Jezus. Przejście *misterium magnum* umożliwia złączenie się z Bogiem. Dla autora *Aurory* niebo jest miejscem, do którego udaje się dusza, gdy rozstaje się z ciałem

<sup>16</sup> J. Boehme, dz. cyt., s. 84–87.



i gdzie przebywają zbawieni”<sup>17</sup>. Każde z niebios w ujęciu Boehmego ma związek z jedną z trzech najważniejszych zasad („principiów”), wynikających, jak pisze Gerhard Wehr, znawca myśli niemieckiego teozofa, z „odwiecznej woli Boga”, która jest „podstawą troistego świata”, wyznaczanego przez Boga Ojca, Chrystusa (zrodzonego w drugiej zasadzie) i Ducha Świętego<sup>18</sup>. O trzecim „principium” Boehmego, z którym zintegrowane jest wyobrażenie „trzeciego nieba”, Wehr pisze jako o ostatniej, najwyższej zasadzie, w której Bóg ukryty (*Deus absconditus*) staje się Bogiem objawionym (*Deus revelatus*), ujawnia „stwórcze Słowo”, a „w niepojęte wdziera się pojęciowość (rozumiałość)”<sup>19</sup>. Zgadzać się z tą wykładnią, należałoby zatem przyjąć, że „trzecie niebo” w wersji Boehmego jest miejscem (sferą?), a może raczej stanem istnienia Boga objawionego, ale też, dodajmy, miejscem wyrazistej i spektakularnej obecności Syna Bożego jako tego, który przewyciężył zarówno Lucyfera, jak i „prawieczny” gniew Boży. I zarazem miejscem, w którym dusza człowieka, jeśli zostanie tam dopuszczona po osiągnięciu stanu „czystej świętości”, może i musi ogarnąć istotę (tajemnicę) Boga<sup>20</sup>. A tajemnica ta wiąże się też z wątkiem heterodoksyjnym, z kwestią przemian Boga, który w „principium pierwszym”, w czasach ciemności i wszechpożerającego ognia ujawnił swój gniew i dopiero w „drugim principium” pojawiała się boska radość, a ogień niszczący zamienił się w światło. W opinii znakomitego znawcy myśli Boehmego, Józefa Piórczyńskiego, zastosowana przez teozofa „zasada negatywności” (Bóg miał też ciemną stronę) „spowodowała, że Boehme poszedł inną drogą, niż dominujący nurt filozofii chrześcijańskiej, drogą nieabsolutności absolutu. Absolut w pełni zrealizowany jest rezultatem procesu rozwoju”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> K. Fedorowicz, dz. cyt., s. 252.

<sup>18</sup> Zob. G. Wehr, *Jakub Boehme*, przeł. J. Prokopiuk, Wrocław 1999.

<sup>19</sup> „Dopiero w trzeciej zasadzie rozbrzmiewa *fiat* (niech się stanie), stwórcze Słowo Boga. W nie to, co niepojęte, wdziera się pojęciowość (rozumiałość). To, co w duchu boskiego gniewu (Ojciec) «praistniej», a w miłości (Syn) znajdzie swój twórczy przeciwległy biegun, przyjmuje postać w trzeciej zasadzie. W ten sposób rozpoczyna się proces, który od bytu Boga samego w sobie prowadzi do jego manifestacji. *Deus absconditus* (Bóg ukryty) staje się *Deus revelatus* (Bogiem objawionym)” (G. Wehr, dz. cyt., s. 118–119).

<sup>20</sup> Por. R. Pietsch, *Najskrytsze narodziny Boskości. O mistyce i metafizyce Jakuba Boehmego*, [w:] J. Boehme, dz. cyt., s. 12–26.

<sup>21</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Boehmego i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 161 (szczegółowy rozbiór dwu pierwszych *principiów*, w odniesieniu do całej spuścizny teozofa, a nie jedynie *Aurory*, zob. s. 154–162). Kwestią ważną, którą tu pozostawiam na uboczu, jest związek projekcji Absolutu/Boga Boehmego ze spuścizną klasycznej myśli gnostycznej, znawcy gnozy oczywiście zaliczają niemieckiego teozofa do jej spadkobierców (o religii gnozy zob. m.in. G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995; H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994).

Czy aniołowie zanieśli duszę księdza Piotra do tego właśnie bohemowskiego „trzeciego nieba”, w enigmatycznym zarysie odsłoniętego w paragrafach 33–37?

O wątpliwościach związanych z kwestią początków zapoznawania się Mickiewicza z myślą zgorzeleckiego teozofa pisano wielokrotnie. Tu przypomnę jedynie, że Rafał Blüth obszernie uzasadniał przypuszczenie, iż to w Rosji poeta mógł bliżej poznać religijne idee Boehmego, na co dowodem był fakt żywego zainteresowania teozofią w rosyjskich środowiskach intelektualnych, także w tych, z którymi Mickiewicz utrzymywał bliską łączność<sup>22</sup>. Władysław Mickiewicz twierdził wprost, że to Oleszkiewicz w Petersburgu zaznajomił jego ojca z naukami Boehmego i Saint-Martina<sup>23</sup>. Natomiast Zdzisław Kępiński początki te przenosił na okres jeszcze wcześniejszy, wileńsko-kowieński, choć w tym wypadku właściwiej byłoby powiedzieć: filomacko-tuhanowicki, badacz bowiem szeroko rozwijał przypuszczenia o zainteresowaniach teozoficznymi projekcjami neognostyków (tak Boehmego, jak i Swedenborga) w kręgu filomatów oraz na dworach Wereszczaków i Puttkamera, choć mocnych dowodów w tej kwestii nie dostarczył<sup>24</sup>. Dzieła Boehmego we francuskim przekładzie Saint-Martina najprawdopodobniej znajdowały się w bibliotece Chreptowiczów w Szczorsach, z której zbiorów poeta kilkakrotnie korzystał w latach 1819–1822. Pewności, że przed 1832 rokiem poeta poznał teksty Boehmego nie ma, ale prawdopodobieństwo takiego stanu rzeczy jest niemałe, zwiększa je znaczna ilość podobieństw z poglądami teozofa, dającymi się wychwycić w drezdeńskim dramacie; niektóre analizował przed kilkoma laty Józef Piórczyński<sup>25</sup>. Na postawione wyżej pytanie Katarzyna Fedorowicz nie udzieliła jednoznacznej odpowiedzi i jej konkluzję trzeba tu przytoczyć:

Wyobrażenie trzeciego nieba w arcydramacie Mickiewicza i w wizjach neognostycznego myśliciela posiada wiele elementów wspólnych. Do trzeciego nieba wstąpić może jedynie dusza oderwana od cielesności i materialności, a zatem po wcześniejszym przejściu najgłębszych narodzin. Oczyszczenie duszy sygnalizuje określenie jej w scenie V jako „jasnej”. Dar obcowania z Bogiem, według Boehmego, przysługuje osobie, która naśladuje Chrystusa w jego działalności ewangelicznej. Jak wskazuje Juliusz Kleiner, elementy *imitatio Christi* możemy zauważyć w kreacji księdza

<sup>22</sup> Zob. R. Blüth, „Chrześcijański Prometeusz”. Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”, [w:] *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 133–187.

<sup>23</sup> „Oleszkiewicz wciągnął Mickiewicza w sferę mistycyzmu, wykładając mu naukę Jakóba Boehme i Saint-Martina” (W. Mickiewicz, *Żywoł Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień opowiedział...*, t. 1, wyd. 2 popr. i uzupełnione, Poznań 1929, s. 177).

<sup>24</sup> Zob. Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, przedmowa i posłowie A. Fabianowski, wyd. 2, Warszawa 2019, s. 36–218.

<sup>25</sup> Zob. J. Piórczyński, *O jednym zdaniu z III części „Dziadów”*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 107–111.

Piotra. Jednak na podstawie dostępnych materiałów źródłowych i stanu badań nie sposób bezdyskusyjnie dowieść tezy o wpływie bohemistycznych wyobrażeń kosmogonicznych na III część *Dziadów*<sup>26</sup>.

Zgadzam się zwłaszcza z ostatnim zdaniem konkluzji Katarzyny Fedorowicz. W mojej opinii jest dość przesłanek, by przyjąć, że w 1832 roku Mickiewicz znał religijne idee Boehmego (a zapewne i niektóre jego pisma, *Aurora* należała do najbardziej rozpowszechnionych). Natomiast sposób wprowadzenia w scenie V motywu „trzeciego nieba” nie wskazuje, moim zdaniem, by poeta chciał zawiązać ścisłą relację z „niebiańska” wizją zgorzeleckiego teozofa. Narrator dzieła Boehmego mówi, że reguły istnienia niebios oraz mechanizm potrójnych narodzin poznał w trybie widzenia, zesłanego mu przez Boga; widzenie księdza Piotra tyczy innego zakresu spraw (historii, polityki, przeznaczenia narodów), nic na to nie wskazuje, by w scenie V zakonnik wprowadzony został w tajniki „procesu rozwojowego” Boga, tak mocno podkreślonego w *Aurorze*. Nie ma nawet rozstrzygających przesłanek, by przyjąć tezę, że Mickiewicz zaprojektował osobę księdza Piotra na podobieństwo opisanego przez Boehmego człowieka doskonałego, który przeszedł „potrójne narodziny” (w tym te „najgłębsze”) i osiągnął stan „czystej świętości”, co otwiera drogę do poznania i zrozumienia tajemnicy „trzeciego nieba” – choć wzmianka aniołów o „jasnej duszy” księdza na taki trop może naprowadzać. Trzy okoliczności w stopniu szczególnym utrudniają przyjęcie tezy, że Mickiewicz chciał zagospodarować wizję autora *Aurory*. Po pierwsze, fakt, że – przypomnę – wizyta duszy w najwyższych niebiosach odbywa się poza świadomością bohatera (co oznacza, że księdza Piotra na równi z objawicielem z *Aurory* postawić jeszcze nie można). Po wtóre – gdyby poeta znającym pisma teozofa czytelnikom chciał narzucić myśl, że aniołowie unoszą duszę księdza do nieba z wizji Boehmego, powinien byłby wprowadzić sygnał, że złożona będzie nie tylko „na kolanach Boga”, ale też, że znajdzie się w bezpośredniej bliskości Chrystusa Króla, zasiadającego „na prawicy” Stwórcy, że zatem zostanie utulona i przez Ojca, i przez Syna. A przecież wyrazistego tropu chrystologicznego w wypowiedzi aniołów nie znajduję. No i po trzecie – zgoda na „trzecie niebo” z *Aurory* oznaczałaby akceptację „trzech principiów”, czyli ideę samorozwoju Absolutu, a trudno nie tylko ze sceny V, ale i z całego dramatu taką myśl wyraziście wydobyć (można by jej pogłosów ewentualnie szukać w stylu myślenia Konrada z *Improwizacji*, choćby w zdaniu, że jego siły twórcze przysły z tego samego źródła, co i siły Boga, ale to rzecz na osobny wywód; trop ten zresztą szczegółowo rozpatrywał Józef Piórczyński<sup>27</sup>).

Może więc Mickiewicz miał na myśli „trzecie niebo” z wizji Swedenborga?

<sup>26</sup> K. Fedorowicz, dz. cyt., s. 254.

<sup>27</sup> Zob. J. Piórczyński, *O jednym zdaniu...*, s. 107–111.

Tezę o swedenborgiańskiej inspiracji najszerzej rozpatrzył Wiktor Weintraub<sup>28</sup>, trzeba jednak pamiętać, że już Stanisław Pigoń<sup>29</sup> rozważał kwestię wpływu szwedzkiego teozofa na sposób ujęcia świata nadprzyrodzonego w drezdeńskich *Dziadach*. Weintraub wprawdzie zastrzegł, że nie ma „żadnego bezpośredniego dowodu na to, że poeta już w roku 1832 znalazł pisma Swedenborga”<sup>30</sup>, sam jednak wskazał tak wiele poszlak uzasadniających to przypuszczenie, że bez ryzyka popełnienia dużego błędu przyjąć można założenie potwierdzające. Myślą Swedenborga już w latach filomackich interesował się Tomasz Zan, jego dzieła najpewniej można było znaleźć w bibliotece Chreptowiczów, a inspiracje do lektury płynąć mogły z utworów wtedy przez Mickiewicza czytanych, jak *Nowa Heloiza* Rousseau czy zwłaszcza z powieści Barbary Julianny de Krüdener *Waleria*, ważnej w kontekście I i IV części *Dziadów* – w utworze francuskim główny bohater, Gustaw, właśnie Swedenborga („Jeden z naszych najbardziej zadziwiających ludzi”) czyni patronem bliskiego mu ideału miłosnego<sup>31</sup>. Jeszcze bardziej prawdopodobnym jest, że do lektury pism szwedzkiego teozofa zachęcił Mickiewicza w Petersburgu Józef Oleszkiewicz, który miał jego dzieła w swoim księgozborze, w tym to, w którym XVIII-wieczny wizjoner szeroko opisywał kształt zaświatów i charakter jego mieszkańców (różne hierarchie anielskie) i „trzeciemu niebu” poświęcił tam wiele stron – Stanisław Morawski w petersburskich wspomnieniach zanotował, że widział u Oleszkiewicza tom „Cudów nieba i piekła” Swedenborga, najpewniej chodzi tu o księgę *De Coelo et eius mirabilibus et de inferno ex auditis et visis*, w której właśnie motyw „trzeciego nieba” odgrywa istotną rolę: „Dwie otwarte biblie leżały na stołach; «Cuda nieba i piekła» Swedenborga na taborecie, tuż przy Oleszkiewiczem stojącym”<sup>32</sup>. Zapis Morawskiego sugeruje, że Oleszkiewicz był obeznany z myślą Swedenborga i studiował jego dzieła na przemian z Biblią. Można zatem przypuszczać, że jeśli nawet nie skłonił poety do czytania tych dzieł, to w roz-

<sup>28</sup> W. Weintraub, dz. cyt., s. 149–155.

<sup>29</sup> Zob. S. Pigoń, *Przypuszczalny ślad Swedenborga w III części „Dziadów”*, [w:] *Z epoki Mickiewicza*, Lwów 1922, s. 141–162.

<sup>30</sup> W. Weintraub, dz. cyt., s. 152.

<sup>31</sup> Gustaw w rozmowie z matką wypowiada myśl, na którą poeta musiał zwrócić uwagę, ponieważ podobne wyobrażenie zaświatowych związków dusz związanych za życia węzłem miłosnym odnaleźć można zarówno w I, jak i IV części *Dziadów*: „Jeden z naszych najbardziej zadziwiających ludzi, Swedenborg, wierzył, że istoty, które bardzo, bardzo się kochały tu na ziemi, odnajdują się po śmierci i tworzą razem jednego anioła” (B.J. de Krüdener, *Waleria czyli listy Gustawa de Linar do Ernesta de G...*, przekład i komentarz M. Ciostek, Warszawa 2017, s. 226).

<sup>32</sup> Zob. S. Morawski, *W Peterburku 1827–1838. Wspomnienia pustelnika i koczalki koczalki z 18 miedziodrukami*, red. A. Czartkowski i H. Mościcki, Poznań 1927, s. 115.

mowach z Mickiewiczem, w których rozwijał własne koncepcje teozoficzne (jak można sądzić z zachowanych wzmianek, korespondujące z ujęciami Swedenborga<sup>33</sup>), nie stronił też od referowania wizji szwedzkiego mistyka. Sam Mickiewicz, jak dowodził Odynieć, świadek ich petersburskich rozmów w 1829 roku, w myśli Oleszkiewicza widział „swedenborgiczny” „nastrój i kierunek”<sup>34</sup>, z czego można wysnuć sugestię, że dzieła tego filozofa były mu już wówczas znane, może właśnie te z biblioteki petersburskiego mentora.

Ideę «nieba trzeciego» – pisze Weintraub – mogła poecie podsunąć lektura *Listu do Koryntian*. Najprawdopodobniej jednak, jak i inne elementy zaświatów, zawdzięcza ją poeta Swedenborgowi. I nie powinno nas to dziwić, że Mickiewicz zapożyczył się u Swedenborga. Raczej dziwnym byłoby, gdyby do niego nie sięgnął. Już bowiem od ostatniego ćwierćwiecza XVIII w. był on wśród pisarzy mistycznych międzynarodową znakomitością. Wiadomo też, jak silnie wpływ jego odcisnął się w literaturze<sup>35</sup>.

Czesław Miłosz podobnie pisał o zasięgu oddziaływania pism Swedenborga:

Brali z niego pełną garścią najwybitniejsi twórcy poezji i prozy. Lista jest długa: wprost z jego myśli wywodzi się William Blake; czytał go pilnie Goethe (i Kant!); dalej idą Edgar Allan Poe; Baudelaire; Balzak; Mickiewicz; Słowacki; Emerson, który wyznaczył mu miejsce w swojej świątyni wielkich mężów między Platonem i Napoleonem; Dostojewski, u którego echa Swedenborga znajdujemy w postaci Swidrygajłowa i w moralnych naukach Zosimy. [...] Był bardzo czytany w końcu osiemnastego i pierwszej połowie dziewiętnastego wieku<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Studia teozoficzne Oleszkiewicza zaginęły, stąd wiedza na temat jego poglądów pochodzi z drugiej ręki, o ich charakterze garść uwag i streszczeń zamieścili we wspomnieniach jego rozmówcy, Stanisław Morawski (*W Peterburku...*, zwłaszcza s. 109–151), Mikołaj Malinowski (*Księga wspomnień*, red. J. Tretiak, Kraków 1907), Józef Przeclawski (*Józef Oleszkiewicz. Ze wspomnień Petersburga*, oprac. A. Drogoszewski, [w:] *Prace Komisji do badań nad historią literatury i oświaty Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, t. 1, Warszawa 1914). Świadectwa te wnikliwie omawia Weintraub.

<sup>34</sup> Odynieć wśród licznych wzmianek o Oleszkiewiczu zapisał i tę o jego swedenborgiańskich koneksjach: „Ustawiczne przy tym czytanie Biblii nadaje myślom i wyobraźni jego swedenborgiczny, jak mówi Adam, nastrój i kierunek, tak że nawet jak Swedenborg przewiduje niekiedy przyszłość i wiele rzeczy trafnie przepowiedział. W przepowiednie się jednak nie wdaje, i owszem, pod tym względem jest niezmiernie ostrożnym” (A.E. Odynieć, *Listy z podróży*, oprac. M. Toporowski, t. 1, Warszawa 1961, s. 34).

<sup>35</sup> W. Weintraub, dz. cyt., s. 153–154. Badacz, rekonstruując niektóre wątki z dzieł Swedenborga, korzystał z wiedzy znawców jego doktryny, w tym m.in. z prac Ernsta Benza (*Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher*, München 1948) i Jacques’a Roosa (*Aspects litteraires du mysticisme philosophique*, Strassbourg 1951). Zob. też: G. Trobridge, *Emanuel Swedenborg. Jego życie, nauka i wpływ*, Londyn 1929; B. Andrzejewski, *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem*, Poznań 1992.

<sup>36</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 143 (rozbiór systemu Swedenborga – s. 142–161).

Weintraub nie bez racji dopatrywał się w *Dziadach* zależności lub co najmniej korespondencji z projekcjami Swedenborga w kwestii hierarchii stanów wizyjnych, można też doszukać się istotnych analogii w sposobie uformowania w świecie przedstawionym dramatu relacji między ludźmi i aniołami. Szwedzki mistyk wyróżnił pięć rodzajów widzeń, z których najwyższe, przeżywane na jawie, oznacza, że doznający należy do „wewnętrznego kościoła” i może komunikować się z zaświatami, w tym z aniołami, „w stanie pełnej świadomości”<sup>37</sup>. To bodaj przypadek księdza Piotra, nie bowiem nie wskazuje na to, by w scenie V miał on ograniczone pole doznań zmysłowych (wedle Swedenborga ma to miejsce w przypadku niższej kategorii wizji na jawie). Ewa (w scenie IV) i Konrad (w Prologu) doświadczają stanów wizyjnych o najniższej randze, zsyłanych przez anioły we śnie. Także Nowosilcow w scenie VI doznaje wizji sennej, z tą różnicą, że jej sprawcami są diabły, jak bowiem podkreślał Swedenborg, także piekło może za pośrednictwem takich widzeń wywierać presję na człowieka. Mickiewicz konsekwentnie przestrzegał też zasady, że ludzie, także ci wystawieni na doświadczenie sennych wizji, wokół których widomie (w realiach świata przedstawionego) grupują się anioły, z tymi pozaziemskimi istotami nie nawiązują kontaktu bezpośredniego, nie widzą ich, ani też namacalnie nie wyczuwają ich obecności. Wedle Swedenborga anioły, w wyglądzie bardzo podobne do ludzi, przypisane do jednego z trzech niebios, zobaczyć można jedynie „oczyma ducha”, ale możliwość taka dana jest jedynie tym spośród ludzi, którym Pan „wzrok ducha” „otworzy”; stosując tę regułę do figur z dramatu, przyjąć by należało, że Konrad i Ewa tego przymiotu jeszcze nie mają i że „silne oko”, za pośrednictwem którego Więzień próbuje popchnąć Rollisona do samobójstwa, nie-boską ma proveniencję.

Teozof w księdze, która była w posiadaniu Oleszkiewicza, pisał:

[...] mogę mówić i twierdzić, że anioły pod względem swej postaci są zupełnie ludźmi; że posiadają twarz, oczy, uszy, piersi, ramiona, ręce, nogi, że się wzajemnie widzą, słyszą, rozmawiają ze sobą; słowem, że im zupełnie niczego nie brak, co ludzkim jest, prócz tego, że nie mają materialnego ciała. Widziałem je w światłości, która jest o wiele stopni jaśniejsza od tej, jaka na świecie panuje w południe, a w niej wszystkie przymioty ich twarzy, dokładniej i jaśniej niż twarze ziemskich ludzi, które widywałem. Pozwolono mi także widzieć anioła najbardziej wewnętrznego nieba; był on oblicza bardziej błyszczącego i jaśniejącego, niż anioły niższych niebios. Przyglądałem się jemu. Posiadał postać ludzką w całej doskonałości.

---

<sup>37</sup> W. Weintraub, dz. cyt., s. 152. Wizje senne, doświadczane przez Swedenborga w latach 1743–1744 miały w jego życiu charakter przelomowy i stały się przyczyną zwrotu ku mistyce (zob. E. Swedenborg, *Dziennik snów 1743–1744*, przekł., wstęp i przypisy M. Kalinowski, Poznań 1996, oraz tamże szkic B. Andrzejewskiego *Emanuela Swedenborga droga ku mistyce i teozofii*, s. 119–128).

Wypada jednak wiedzieć, że człowiek nie może widzieć aniołów oczyma swego ciała, lecz oczyma ducha, który jest w człowieku; [...] Widzialne to przecież staje się dla człowieka, kiedy tenże odwiedziony jest od cielesnego wzroku, a wzrok ducha jego się otworzy, co też czasami się dzieje, kiedy spodoba się Panu, aby one przedmioty były przez niego widzianymi; a wtedy człowiek nic innego nie odczuwa, jak tylko, że widzi je cielesnymi oczyma. Tak Abraham, Lot, Manoach i prorocy widzieli anioły; tak również uczniowie widzieli Pana po zmartwychwstaniu, a podobny sposób i ja anioły widziałem<sup>38</sup>.

Niewiele wiadomo o wyglądach aniołów wprowadzonych w obręb *Działów* drezdeńskich, poeta pozostawił im jednak najbardziej charakterystyczny kulturowo atrybut: skrzydła (w trakcie Improwizacji jeden z aniołów woła: „Co za szal! / Brońmy go, brońmy, / Skrzydłem osłońmy / Skroń”) – tymczasem w wielokrotnie powtarzanych opisach aniołów Swedenborg podkreślał ich pełne i doskonale podobieństwo do ludzi, co prowokuje domysł, że owe bezcielesne byty skrzydlatego wyposażenia nie posiadały, w innych miejscach z kolei, pisząc o ich przemieszczaniu się, mówi o locie – i zarazem o pozostawaniu w bezruchu, bo przemieszczanie to odbywa się w przestrzeni duchowej, którą rządzą inne prawa, niż przestrzenią ziemską<sup>39</sup>. Ich atrybutem jest doskonała miłość względem siebie i wobec człowieka, absolutne oddanie Bogu, zdolność do wspólnego działania, choć zarazem Swedenborg podkreśla rolę hierarchii w tym świecie, aniołowie z „trzeciego nieba” zajmują pozycję najbardziej istotną z punktu widzenia misji posłanniczych, zleczanych przez Boga. Angelologia w kwestii wyglądu tradycyjnie wskazuje na szósty rozdział *Księgi Izajasza*, zawierający opis powołania proroka przez Jahwe, w czym uczestniczą skrzydlaci Serafini: „każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał” (Iz. 6, 2). Mickiewicz pozostał wierny kodowi biblijnemu (anioł skrzydlaty), nie określał też, do którego nieba przynależą te duchowe byty (na co nacisk kładł Swedenborg), ale inne działania aniołów, uwidocznione w Prologu, scenie II, III, IV i V, gdzie pojawiają się po raz ostatni, przypominają zarówno zasady anielskiego funkcjonowania wyłożone przez Swedenborga, jak i tych przekazów biblijnych, w których posłannicy (*angelos*) Boga odgrywają istotne role (*Księga Rodzaju*, *Księga Psalmów*, *Ewangelie wg św. Mateusza*, *Marka i Łukasza*, *Apokalipsa św. Jana*). Aniołowie w dramacie, jako posłannicy i pośrednicy Boży, zsyłają widzenia i komunikaty zwiastujące „dobrą

<sup>38</sup> E. Swedenborg, *O niebie i jego cudach również o piekle według tego, co widziano i słyszano*, red. i uwspółcześnienie polszczyzny D. Kielczyk, wstęp B. Smoleń, Warszawa [b.d.], na podstawie wydania londyńskiego z 1880 r., s. 62–63.

<sup>39</sup> Na paradoks ten zwrócił uwagę Jan Tomkowski: „Anioł Swedenborga sam jest ruchem, przemieszcza się swobodnie w czasie oraz w przestrzeni i dlatego pozostaje w bezruchu” (J. Tomkowski, *Czas, mistyka, „Pan Tadeusz”...*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 200).

nowinę” lub ostrzegające przed błędami (oba warianty dotyczą Konrada w Prologu, Ewie przesłana zostaje wieść o możliwym powinowactwie ducha Polski z duchem chrystusowym<sup>40</sup>), używają przy tym języka znanego konkretnemu człowiekowi (fenomen ten Swedenborg objaśnia szczegółowo<sup>41</sup>), udzielają duchowego wsparcia, nie zawsze skutecznego, przed złem płynącym zwłaszcza z wnętrza ludzkiego (Konrad w Improwizacji), formułują akty oskarżenia i obrony człowieka, adresowane do Boga (dialog aniołów na temat Konrada w finale sceny III), przenoszą dusze z ziemi do nieba, także do „nieba trzeciego” (ksiądz Piotr i finał sceny V). Podkreślony w świetle przedstawionym dramatu fakt „niewidzialności” aniołów dla ludzi (w Biblii ich relacje z ludźmi bywają dużo bardziej bezpośrednie), ich bliskiej komunikacji i współpracy ze sobą oraz to, że Pana uważają za swojego Ojca (podobnie jak aniołowie w wersji Swedenborga), stanowi element bodaj najsilniej wiążący angeliczną projekcję Mickiewicza z przekazem szwedzkiego teozofa, ale oczywiście nie przesądza o wpływie wyobrażeń z *De coelo et eius mirabilibus* na kształt dramatu.

\* \* \*

„Trzeciemu niebu”, przestrzeni niemierzalnej ludzką miarą, bo mającej charakter duchowy, Swedenborg, zapewne w ślad za Pawłem z Tarsu, nadał

<sup>40</sup> Zob. interpretację sceny IV Zdzisława Kępińskiego w monografii *Mickiewicz hermetyczny*.

<sup>41</sup> Wedle Swedenborga aniołowie między sobą używają języka niezrozumiałego dla człowieka, w części jedynie przypominającego hebrajski, języka, a właściwie dźwięków, niezwykle treściwego i semantycznie pojemnego, gwarantującego pełnię porozumienia. Nie potrafią mówić ludzkim głosem, ale w relacji z człowiekiem łączą się z nim duchowo i niejako „przejmują” kod językowy tej osoby do sformułowania przekazu: „Dla wszystkich w całym niebie istnieje jeden język, wszyscy się wzajemnie rozumieją, z któregokolwiek by pochodzili społeczeństwa [...]. Język anielski nie ma nic wspólnego z językami ludzkimi, wyjąwszy podobieństwo z niektórymi słowami, które brzmią według pewnego uczucia [...]. To, że język anielski nie ma nic wspólnego z językami ludzkimi, widać z tego, że jest rzeczą niemożliwą dla aniołów wygłosić choćby jedno słowo w języku ludzkim. [...] Powiedziano mi, że pierwotny język ludzi na ziemi był podobny do ich języka, ponieważ dano go ludziom z nieba i że język hebrajski podobny jest w niektórych rzeczach. [...] Anioły, które rozmawiają z ludźmi, nie rozmawiają swoim językiem, lecz językiem człowieka, a także innymi językami, które zna człowiek. Nie rozmawiają zaś językami człowiekowi nieznanymi. Przyczyną tego, że tak się rzecz ma, jest to, że anioły, kiedy rozmawiają z człowiekiem, zwracają się ku niemu i łączą z nim, a połączenie anioła z człowiekiem sprawia, że obydwa są jednakowej myśli; że zaś myśl człowieka ma związek z jego pamięcią, a z tej ostatniej płynie mowa, dlatego obydwa władają jednym i tym samym językiem” (E. Swedenborg, *O niebie i jego cudach...*, s. 118–119, 122). W projekcji Mickiewicza podobnego zniuansowania mowy aniołów, prawie niemożliwego do przełożenia na realia tekstowe i sceniczne, oczywiście nie ma, choć fakt komunikowania anielskiego przekazu w języku człowiekowi znanym znajduje potwierdzenie w scenach z udziałem zaświatowych figur (podobnie, wedle Swedenborga, postępują diabły, także wykorzystujące jaźń człowieka, co poniekąd ma miejsce w scenie VI).



status najważniejszego spośród niebios (pełni rolę taką w niebiańskim organizmie, jak głowa w ciele ludzkim), zarazem przedstawił jego rozbudowany obraz, niemający bodaj odpowiednika w opowieściach innych mistyków i teozofów. Szczegółowo próbował opisać, jak funkcjonuje tam czas i przestrzeń, choć zaznaczał, że w ludzkim języku nie da się precyzyjnie oddać charakteru obu kategorii, związanych z duchowym stanem postrzegającego. Do reguł panujących w owym niebie powracał w „rozprawie” parokrotnie, starając się doprecyzować status i charakter miejsca, do którego wstęp mają jedynie aniołowie, duchy i zbawieni legitymujący się najwyższym stopniem uczucia miłości ku Panu i „dobra, w którym trwają”.

Wyobraźnię romantyków zapewne poruszał fakt, że teozof, inaczej niż Paweł apostoł, wprost i to wielokrotnie, deklarował, że dane mu było duchowe i bezpośrednie zarazem, w pełni świadome poznanie wszystkich niebios i zgłębienie charakteru owych trzech „przestrzeni” oraz istot anielskich i duchów, które poszczególne niebiosy zapełniają, a nawet, że był świadkiem (w 1757 roku) Sądu Ostatecznego, czyli powtórnego, symbolicznego przyjścia Chrystusa i przywrócenia ładu, właściwych proporcji „między dobrem i złem, Niebem i Piekłem”<sup>42</sup>. Jawnie też wchodził w spór z teologią protestancką i katolicką, a jego pisarstwo, rozumiane jako wypełnianie misji mesjańskiej, nałożonej przez Boga, miało za cel przewyciężenie kryzysu chrześcijaństwa i jednocześnie przeciwstawienie się procesowi scjentyistycznego „odczarowania świata”, w którym – wedle Swedenborga, wybitnego geologa i astronoma – „Natura pojęta jako zespół matematycznych stosunków zaczyna w wyobraźni wykształconych zajmować miejsce Boga. [...] Zadanie, jakie podjął, równało się wielkiej apologii chrześcijaństwa i godziło zarówno w ateistów i deistów, jak w teologów”<sup>43</sup>. Zarazem, jak zauważa Miłosz, jako

<sup>42</sup> Mariusz Kalinowski, tłumacz i komentator *Dziennika snów* Swedenborga, w syntetyczny sposób przedstawił dwa główne przełomy duchowe w biografii uczonego: „W roku 1744 [...] Swedenborg porzuca ostatecznie mechanistyczny obraz świata dla jego wizji organicznej, a tradycyjnie uprawianą naukę – dla teozofii, bezpośredniego poznania Boga. Z uczonego poszukiwacza duszy zamienia się w «apostoła»; żyje odtąd jednocześnie w dwóch światach – doczesnym i wiecznym – spotyka anioły, duchy i ludzi, pośrednicząc między nimi jak szaman (niektórzy znawcy tematu twierdzą, że prawdziwy szamanizm polega na okiełznaniu schizofrenii). Swedenborg był potem, jak twierdzi, świadkiem Sądu Ostatecznego, który dokonał się – niepostrzeżenie – w roku 1757, dokładnie w chwili, «gdy z wszystkich kościołów świata zginęła wiara». Przywrócona wtedy została duchowa równowaga między dobrem i złem, Niebem i Piekłem. Wtedy też nastąpiło drugie przyjście Chrystusa – ma ono charakter symboliczny. To Swedenborg jest Mesjaszem (choć sam nigdy się tak nie nazwał), zwiastunem nowej ery, prorokiem, który ma objawić ludzkości wewnętrzną, duchową treść zawartego w Piśmie słowa Bożego, wyjaśnić zasady Prawdziwej Wiary Chrześcijańskiej” (M. Kalinowski, *Drzwi w murze. O „Dzienniku snów” Swedenborga*, [w:] E. Swedenborg, *Dziennik snów...*, s. 10–11).

<sup>43</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 146–147, 148.

człowiek oświecenia, próbował opisać „drugą przestrzeń” w sposób systemowy, z użyciem reguł „symetrii, równowagi, układów parzystych”<sup>44</sup>.

Z punktu widzenia finału sceny V i roli aniołów, które wyprawę do „nieba trzeciego” organizują, szczególnie znacznie, jak się wydaje, mają te fragmenty opowieści Swedenborga, w których pojawia się pierwsze przybliżenie tego miejsca:

Są trzy nieba – pisał Swedenborg – i to jak najbardziej różne od siebie, a mianowicie: najbardziej wewnętrzne, czyli trzecie; średnie, czyli drugie i ostatnie. Następują one po sobie i w takim stosunku znajdują się do siebie, jak najwyższa część człowieka zwana głową, średnia zwana ciałem i ostatnia zwana nogami; [...] Bóstwo, które wpływ wywiera od Pana i przyjmowane jest w trzecim – najbardziej wewnętrznym niebie, nazywa się niebieskim; dlatego anioły, które tam przebywają, nazywają się niebieskimi. Bóstwo, które wpływ wywiera od Pana i przyjmowane jest do drugiego – średniego nieba, nazywa się duchowym, więc anioły, które tam przebywają, nazywają się duchowymi. [...] Każdy posiada trzy stopnie wnętrza, tak anioł, jak i duch, jak też w najmniejszym stopniu człowiek. Ci, w których trzeci stopień jest otwarty, znajdują się w najbardziej wewnętrznym niebie; u których zaś drugi, lub tylko pierwszy, ci przebywają w środkowym, lub w ostatnim niebie. Wnętrze otwiera się przez przyjmowanie boskiego dobra i boskiej prawdy. Ci, którzy przejmują się boskimi prawdami i przypuszczają je natychmiast do życia, a zatem do woli, a stąd i do czynu, znajdują się w najbardziej wewnętrznym, czyli trzecim niebie, a tam znów zajmują miejsce według stopnia, w jakim przyjęli dobro i przejęli się prawdą. Ci zaś, którzy prawd boskich nie przepuszczają natychmiast do woli, lecz do pamięci, a stąd do rozumu i według tego chcą i czynią je, przebywają w środkowym, czyli drugim niebie. Ci wreszcie, którzy żyją moralnie i wierzą w Bóstwo, ale zbyt nie troszczą o to, by byli nauczeni, przebywają w ostatnim niebie. Stąd widać, że uczestnictwo w niebie zależy od stanu wnętrza, i że znajduje się wewnątrz każdego, nie zaś zewnątrz<sup>45</sup>.

Jakie zatem byłyby konsekwencje znaczeniowe, gdyby przyjąć, że aniołowie zabierają duszę księdza Piotra do „trzeciego nieba” z opowieści Swedenborga? Ważne, zarówno jeśli chodzi o status tychże aniołów, jak i samego bohatera. Byliby to bowiem „aniołowie niebiescy”, najdoskonalsi, z otwartym „trzecim stopniem wnętrza”, najwierniej wykonujący dyspozycje Pana

<sup>44</sup> Miłosz, porównując myśl Swedenborga i Pascala, wskazywał właśnie na różnicę stylu: „Choć tknięty jansenizmem, Pascal był do rdzenia katolikiem, podczas kiedy zakorzenie w tradycji protestanckiej jest u Swedenborga widoczne. Poza tym Swedenborg, bardziej niż to można domyślać się z epitetu «mystyk», był nieodrondym synem Wieku Rozumu (N. Aksakow, dziewiętnastowieczny tłumacz Swedenborga na rosyjski, napisał książkę pt. *Racjonalizm Swedenborga*, racjonalizm w jego doktrynie podkreśla też w swojej książce o nim William James Sr. [...]). Zamiłowanie do symetrii, równowagi, układów parzystych jest jednym z dziwów swedenborgiańskiej składni i rzec można, że «duch geometrii» jest u niego silniejszy niż u matematyka Pascala” (*Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 149).

<sup>45</sup> E. Swedenborg, *O niebie i jego cudach...*, s. 47–48.

i mający z nim więź ciągłą, bo tylko tacy mogliby duszę ludzką „Ojcu naszemu złożyć na kolanach” (przypomnę: w wersji Swedenborga anioły także uważają się za dzieci Pana). Takie zatem istoty niebieskie, z najbardziej wewnętrznego kręgu najważniejszego nieba, zeszyłyby do skromnej celi zakonnej w Wilnie i towarzyszyłyby widzeniu „grzesznika starego”. Znaczyłyby to też, że przeniesienie duszy zakonnika nie było ich samowolną akcją, ale wynikało z decyzji samej Opatrzności. To z kolei oznaczałoby, że z punktu widzenia Pana ksiądz Piotr posiadał już otwartość wnętrza „trzeciego stopnia”, że ma „duszę niebieską” i w pełni przejmując „boskie prawdy” oraz wciela je w czyn w sposób naturalny, by nie rzecz – automatyczny (bez opóźniającego ten proces aktywowania rozumu). Zarazem jednak nie zasłużył jeszcze (nie dojrzał dostatecznie?) na wizytę duchem w „trzecim niebie” w stanie pełnej świadomości. Czy dalszym krokiem niebiańskiego awansu zakonnika – bo chyba Mickiewicz nie zamierzał wyłączyć go z dalszych aktów dramatu? – byłoby wejście w rolę analogiczną do tej, jaką odgrywa Swedenborg narrator, człowiek nie tylko na jawie komunikujący się z aniołami i duchami, ale i dopuszczony w pełni świadomości do oglądania i zrozumienia istoty wszystkich niebios, i wreszcie bezpośredniego poznawania Pana? Bo z punktu widzenia dzieła szwedzkiego teozofa księdzu Piotrowi pozostałby właściwie już tylko ten stopień ostatecznego wtajemniczenia.

\* \* \*

Na podstawie tekstu dramatu oraz kontekstów pozatekstowych nie sposób jednoznacznie orzec, czyje „trzecie niebo” miał Mickiewicz na myśli, wprowadzając ten motyw w finale sceny V – być może wszystkie trzy opowieści, Pawła z Tarsu, Boehmego i Swedenborga brał pod uwagę i z tego powodu nie wprowadził wskazówek rzecz rozstrzygających. Z trzema bowiem wizjami łączy się jeden czynnik, pomniejszający skądinąd profetyczną rangę księdza Piotra: narratorzy w tekstach apostoła i teozofów mówią o bezpośrednim poznaniu „trzeciego nieba”, zakonnikowi takie doświadczenie nie było jeszcze ofiarowane. Listy Pawła Mickiewicz z pewnością znał, prawdopodobieństwo zaznajomienia się przed napisaniem dramatu z *Aurorą* Boehmego i *O niebie i jego cudach...* Swedenborga też jest niemałe. Przypuszczenie Wiktora Weintrauba o decydującym wpływie wizji szwedzkiego mistyka ma za sobą jeden mocny, a słabiej wyeksponowany przez niego argument: wyrazistość projekcji. Obraz uformowany przez Boehmego ma charakter wieloznaczny, nieostry (nie jest dla mnie pewne, czy w takie miejsce można było przenieść na krótki czas duszę ludzką poza świadomością jej właściciela, natomiast Opatrzność mogła wybranym dać możliwość wglądu w naturę tego „miejsca”) i jednocześnie bardzo mocno

wiąże sprawę „trzeciego nieba” z koncepcją ewolucji Boga i kwestią istnienia „ciemnej”, gniewnej fazy w tymże rozwoju. Konrad podejrzewał, że Bóg nadal trwa w tej fazie i na zapleczu jego myśli można poszukiwać tropów boehmowskich. Jednakże świadectwa na temat Ojca niebieskiego, ujawnione w dramacie przez anioły oraz sposób jego interweniowania w proces zdarzeniowy w wymiarze generalnym, historiozoficznym (patron Wolności) i częściowym (brak potępienia i odrzucenia Konrada, przyzwolenie na wypędzenie z niego złego ducha) nie dają mocnych podstaw do przypuszczeń, że Mickiewicz zamierzał wpisać problematykę przemian Boga i jego „ciemnej strony” w metafizyczną warstwę dzieła. Swedenborg, jak zauważa Weintraub, „to klasyk zaświatowego realizmu. Stąd tak chętnie zwracali się do niego poeci, których wyobraźnia w tamte rejony się skierowywała”<sup>46</sup>. „Niebu trzeciemu” poświęcił wiele miejsca, nawracał do tego wątku wielokrotnie, objaśniając fenomeny czasu i przestrzeni, obecności i stany świadomości aniołów i duchów, wreszcie objawiania się tam Pana. Po lekturze jego dzieła można było wytworzyć obraz „trzeciego nieba” jako oswojonej przestrzeni duchowej, przypominającej rozmaite ziemskie realia. Zaproszenie „jasnej”, czyli oczyszczonej ze zła, duszy ludzkiej w to miejsce nie wydaje się kłócić z jego logiką. Może zatem to Konrad był „czytelnikiem” Boehmego i stamtąd zapożyczył myśl o boskiej ciemności oraz poznał otchłań opisywaną przez zgorzeleckiego teozofa, natomiast ksiądz Piotr, człowiek nie-zbuntowany i pewny swojej wiary, wołał księgi Swedenborga, porządkujące zaświat w tak jasny i wyrazisty sposób? Innymi słowy: w badaniach nad teozoficznymi aspektami drezdeńskiego dramatu należy wziąć pod uwagę tezę, że z myślą Boehmego poeta wiódł dialog, przede wszystkim kształtując wyobraźnię Konrada w II i III scenie dramatu, natomiast wyobrażenia Swedenborga bardziej miał na uwadze, gdy modelował mistyczne widzenia bohaterów, relacje między ludźmi i aniołami, a być może też i wtedy, gdy zapowiadał zaświatowe wędrówki duszy, jak w przypadku finału sceny V i wpisanego tam motywu „nieba trzeciego”.

## BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski B., *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem*, Poznań 1992.  
*Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2006, s. 259–261.  
*Biblia To Jest Całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona* [!], wyd. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa [b.d.].

<sup>46</sup> W. Weintraub, dz. cyt., s. 155.

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1971.
- Blüth R., „Chrześcijański Prometeusz”. Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”, [w:] *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 133–187.
- Boehme J., *Aurora czyli jutrzeńka o poranku*, wybrał i z niemieckiego przełożył A. Pańta, Zgorzelec 1998.
- Danielou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Dopart B., *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002.
- Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułakowski, Lublin 2009, s. 1027–1036.
- Fedorowicz K., *Ksiądz Piotr w trzecim niebie. W stronę (neo)gnozy w „Dziadach” drezdeńskich Mickiewicza*, „Ruch Literacki” 2015, z. 3 (330), s. 247–258.
- Gooder P., *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1–10 and Heavenly Ascent*, London–New York 2006.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, przedmowa i posłowie A. Fabianowski, wyd. 2, Warszawa 2019.
- Krüdener B.J. de, *Waleria czyli listy Gustawa de Linar do Ernesta de G...*, przekład i komentarz M. Ciostek, Warszawa 2017.
- Księga Jubileuszów*, [w:] ks. M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, seria: Bibliotheca Biblica.
- Malinowski M., *Księga wspomnień*, red. J. Tretiak, Kraków 1907.
- Mickiewicz A., *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 3: *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1995.
- Mickiewicz W., *Żywoć Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień opowiedział...*, t. 1, wyd. 2 popr. i uzupełnione, Poznań 1929, s. 177.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 1994.
- Morawski S., *W Peterburku 1827–1838. Wspomnienia pustelnika i koszałki kobiałki z 18 miedziotrukami*, red. A. Czartkowski i H. Mościcki, Poznań 1927.
- Odyniec A.E., *Listy z podróży*, oprac. M. Toporowski, Warszawa 1961.
- Pietsch R., *Najskrytsze narodziny Boskości. O mistyce i metafizyce Jakoba Boehmego*, [w:] J. Boehme, *Aurora czyli jutrzeńka o poranku*, wybrał i z niemieckiego przełożył A. Pańta, Zgorzelec 1998, s. 12–26.
- Pigoń S., *Objaśnienia wydawcy*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 3: *Utworki dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1955.
- Pigoń S., *Przypuszczalny ślad Swedenborga w III części „Dziadów”*, [w:] *Z epoki Mickiewicza*, Lwów 1922, s. 141–162.
- Piórczyński J., *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Boehmego i jej źródeł*, Warszawa 1991.
- Piórczyński J., *O jednym zdaniu z III części „Dziadów”*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 107–111.

- Przeclawski J., *Józef Oleszkiewicz. Ze wspomnień Petersburga*, oprac. A. Drogoszewski, [w:] *Prace Komisji do badań nad historią literatury i oświaty Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, t. 1, Warszawa 1914.
- Przybylski R., *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Quispel G., *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Swedenborg E., *Dziennik snów 1743–1744*, przekł., wstęp i przypisy M. Kalinowski, Poznań 1996.
- Swedenborg E., *O niebie i jego cudach również o piekle według tego, co widziano i słyszano*, red. i uwspółcześnienie polszczyzny D. Kielczyk, wstęp B. Smoleń, Warszawa [b.d.], na podstawie wydania londyńskiego z 1880 r.
- Trobridge G., *Emanuel Swedenborg. Jego życie, nauka i wpływ*, Londyn 1929.
- Wehr G., *Jakub Boehme*, przeł. J. Prokopiuk, Wrocław 1999.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, wyd. 2, Warszawa 1998.
- Zajac R., *Przewodnik po Niebie, Piekło i ich mieszkańcach*, [b.m.] 2014.