

KATARZYNA FEDOROWICZ

Poznań

„O ZAŚWIATOWYM BUNCIE I O OPĘTANIU ADAMA-DUCHA...”
ANTROPOLOGIA NEOGNOSTYCKA JAKUBA BOEHMEGO
A III CZĘŚĆ *DZIADÓW*

Mickiewicz a Boehme

W tradycji badań nad III częścią *Dziadów* od samego początku podejmowano kwestię związków wizji antropologicznej zawartej w tym dziele z heterodoksyjnymi nurtami chrześcijaństwa¹. Znaczący Mickiewicza upatrywali w wyżej wymienionym dramacie wpływu myśli Louisa Claude’a de Saint-Martina, symboliki alchemicznej i masońskiej, obrzędów pogańskich oraz misteryjnych. Poeta w latach trzydziestych interesował się neognostycznymi koncepcjami Nieznanego Filozofa oraz Franza von Baadera, czego wyraz dawał w liściach do Antoniego Edwarda Odyńca i Stefana Garczyńskiego².

Rafał Marceli Blüth, na podstawie rekonstrukcji pism petersburskich martynistów oraz wykładów, pism i korespondencji Mickiewicza, dowodził, że autor *Dziadów* w czasie po-

¹ Najważniejsze prace badawcze poruszające kwestię związków świata przedstawionego w III części *Dziadów* z heterodoksyjnymi nurtami chrześcijaństwa to: R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków: studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993; W. Weintraub, *Poeta i prorok: rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982; Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980; W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza: studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków 1951; J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, *Dzieje Konrada*, cz. II, Lublin 1997; W. Borowy, *Dziady część trzecia*, [w:] idem, *O poezji Mickiewicza*, t. II, Lublin 1958; M. Maśłowski, *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Warszawa 1998; Cz. Łatawiec, *Dziady Mickiewicza: nowe oświecenie problemów*, Poznań 1929; A. Ziółowicz, *Misterium jako fragment całości. O III części „Dziadów” Adama Mickiewicza*, [w:] idem, *Misteria polskie: z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996; B. Dopart, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” dreźnieńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002; *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005.

² W liście do Odyńca Mickiewicz pisał: „Czytam mało, najwięcej dzieła mistyczne Saint-Martina, teologiczne Baadera. Jeśli gdzieś znajdziesz Seherin von Prevost, odczytaj. [...]”. Zaś w korespondencji z Garczyńskim stwierdził: „Bardzo mi się podobała ta myśl Sani-Martina, że po owym tajemniczym upadku ducha Bóg go okrył materią, jak okrywają bawełną lub plastrem ciało spalone, aby ogień z niego wyciągnąć, i że dopóki nie odwiną rany, póki dusza rodu ludzkiego nie wyzdrowieje. Ale to nasze teologiczne spory. Ach, jak dawno my z sobą nie dyskutowali” (A. Mickiewicz, *Listy. Część druga 1831–1840*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jawska, M. Zielińska, Warszawa 2003, s. 203 i 209).

bytu w Rosji interesował się przede wszystkim koncepcjami Jakuba Boehmego, z którymi zapoznał się za pośrednictwem tłumaczeń Saint-Martina³. Badacz przypuszczał, że w III części *Dziadów* można odnaleźć szereg nawiązań i inspiracji płynących z boehmizmu: „o zaświatowym buncie i o opętaniu Adama-Ducha, o jego wcieleniu ziemskim i o jego ostatecznej rehabilitacji przy końcu świata”⁴. Choć poeta rozprawę o myślicielu ze Zgorzelca stworzył dopiero w 1853 roku, zaś wcześniej nie poświęcał mu dużo miejsca w korespondencji i wykładach w Collège de France, to jednak, jak zauważa Blüth, ślady koncepcji autora *Aurory* odnajdujemy już w liście Antoniego Edwarda Odyńca z 1829 roku, w którym streścił on pomysł poety na stworzenie dzieła o „Prometeuszu chrześcijańskim”.

Pod koniec lat dwudziestych Mickiewicz zaczął pisać sentencje czy też maksymy, które później zatytułował *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*. W pierwotnej wersji tytułu nazwisko Boehmego nie pojawiło się. Zdaniem Małgorzaty Burty, wskazanie w latach trzydziestych na pierwszym miejscu myśliciela ze Zgorzelca za źródło inspiracji dla zbioru aforyzmów wynika z wpływu boehmizmu na później powstałe systemy teozoficzne Silesiusa, Saint-Martina i Baadera⁵. Henryk Szucki uważał, że bezpośrednie odwołania do nauki neognostyka ze Zgorzelca można zauważyć już w *Zdaniach i uwagach* (1836 rok), *Widzeniu* i, przede wszystkim, w rozprawie o Jakubie Boehmem podyktowanej Armandowi Lévy’emu w 1853 roku⁶. Dodajmy, że

³ R. M. Blüth, „Chrześcijański Prometeusz” Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”, [w:] idem, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 134 i n. Blüth przestudiował koncepcje teozoficzne w Rosji, z którymi mógł zetknąć się Mickiewicz. Doszedł do wniosku, że wówczas popularnością cieszyły się głównie teksty Saint-Martina, w których wykladał on myśl Boehmego. Co ciekawe, sam Mickiewicz w wykładach w Collège de France zauważył, że „W łozach ówczesnych wyróżniał się Saint-Martin oraz postać jeszcze bardziej tajemnicza, pewien Żyd portugalski, Martinem [de] Pasqually, teurg i teozof, który, przejeżdżając przez Francję, zaznajomił się z naukami Saint-Martina. Później Saint-Martin, oddawszy się naukom mistycznym i zniewolony do gruntownego poznania zagadnień religijnych, nauczył się po niemiecku, aby móc czytać dzieła słynnego teozofa Jakuba Boehmego” (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s.340). Natomiast, zdaniem Doroty Siwickiej, Mickiewicz z teoriami Boehmego zapoznał za pośrednictwem pism Saint-Martina. Poeta w *Zdaniach i uwagach* zamieścił parafrazy i tłumaczenia z pism neognostyka. Badaczka w swoich wywodach pominęła kwestię przypuszczalnego podobieństwa pomiędzy wizjami zawartymi w III części *Dziadów* a wyobrażeniami myśliciela ze Zgorzelca (D. Siwicka, *Boehme Jakob*, [hasło w:] *Mickiewicz-encyklopedia*, red. J.M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zelińska, Warszawa 2001, s. 49–50).

⁴ R. M. Blüth, op. cit., s. 136.

⁵ M. Burt, *Adam Mickiewicz i Jakub Boehme*, [w:] *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały Konferencji Międzynarodowej Grodno-Nowogródek, 11–17 maja 1997*, red. J. Bachórz, t.2., Gdańsk 1998. Zob.: M. Burt, *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005. Podobnie uważa Michał Masłowski, który stwierdził: „Otóż zdecydowane pierwszeństwo inspiracji należy się Jakobowi Boehmemu, który stał się mistrzem duchowym i dla Schefflera, i dla Saint-Martina, i dla Baadera” (M. Masłowski, „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza: mądrość i samotność, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 4, s.16). Natomiast Lucjan Siemieński uważał, że: „Anioł Ślązak wiele brał z Boehmego, a Saint-Martin wiele go komplikował” (L. Siemieński, *Religijność i mistyka w życiu i poezji Adama Mickiewicza*, Kraków 1871, s. 106).

⁶ Co istotne, Henryk Szucki w artykule poświęconym rozprawie Mickiewicza o Boehmem także stwierdza, że myśli teozofa były przetwarzane i popularyzowane przez Baadera i Saint-Martina, toteż poeta najprawdopodobniej mógł dobrze znać boehmizm: „Boehme, genialny dyletant, lecz zupełnie nieznający sztuki układania myśli w jakąś jasną i przejrzystą całość, tak chaotycznie wypowiedział swoją naukę, w tylu tysiącach drobnych mało znaczących ją zamknął, tyle razy o tym samym a wciąż inaczej mówił, że wydobyć istoty rzeczy bez pomocniczych krytyk i opracowań jest rzeczą często wprost niemożliwą i przerastającą siły jednego czło-

z koncepcją autora *Aurory* Mickiewicz na pewno zetknął się podczas lektury *Jasnowidzkiej z Prevost* ważnej dla poety w latach trzydziestych. Chociaż w korespondencji Mickiewicza z okresu tworzenia *Zdań i uwag* nie pada nazwisko Boehmego, to jednak, jak wskazał Pigoń, w notatniku zawierającym brulionową wersję sentencji i maksym znajduje się tłumaczenie fragmentu *Aurory*⁷. Wprost o myślicielu ze Zgorzelca pisał Mickiewicz w latach czterdziestych. W liście do Bronisława Trentowskiego przekonywał go, że należy gruntownie studiować Boehmego i Baadera, natomiast w rozmowie z Aleksandrem Chodźką poeta podobno nazwał autora *Aurory* największym mistykiem oraz prorokiem⁸. W wykładach w Collège de France poeta rzadko wypowiadał się o Boehmem, zdecydowanie częściej mówił o Baaderze czy Saint-Martinie. Co istotne, wskazywał na boehmizm jako źródło inspiracji dla Nieznanego Filozofa oraz Schellinga⁹. W 1853 roku Mickiewicz zaczął (i nie ukończył) dyktować swojemu sekretarzowi rozprawę o wizjach neognostyka ze Zgorzelca. Ów tekst ma charakter streszczenia najważniejszych poglądów Boehmego na temat Boga, stworzenia, człowieka pierwotnego oraz jego upadku i odkupieniu poprzez wcielenie Chrystusa. Jak zauważa Burta, jednym z głównych problemów w tym szkicu jest kwestia zła i demonizmu, niejednokrotnie poruszana także przez poetę w *Zdaniach i uwagach*. Stąd badaczka wysuwa przypuszczenie, że na zbiór myśli z Boehmego, Anioła Ślązaka i Saint-Martina można spojrzeć przez pryzmat koncepcji neognostyka ze Zgorzelca¹⁰.

wieka. Miał wprowadzić Mickiewicz do pomocy pisma St. Martina, a zwłaszcza Baadera” (H. Szucki, *Mickiewicz a Boehme (Przyczynki do mistyki polskiej)*, „Pamiętnik Literacki” 1929, nr 26, s. 340).

⁷ St. Pigoń, *Autograf „Zdań i uwag”*, Wilno 1929, s. 38. W liście do Salomei Dobrzyckiej z 1850 roku Mickiewicz wyraził pragnienie, aby Odyniec zaczął studiować „dzieła wyższej religijnej filozofii, a mianowicie Jakuba Boehme” (A. Mickiewicz, *Listy. Część czwarta 1849–1855*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa 2004, s. 410).

⁸ W liście do Bronisława Trentowskiego Mickiewicz stwierdził, że „O Jakubie Boehmie chociaż z wielką pochwałą wspominasz, sterczy on u ciebie jak kamień w nerkach, nic do organizmu nie należąc: Stąd też i Baadera krótko bardzo zbyłeś i wtrąciłeś go między hałastrę szelingistów i heglistów” (A. Mickiewicz, *Listy. Część druga 1831–1840*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa 2003, s. 488). Powyżej przytoczona wypowiedź poety stanowi komentarz do *Podstaw filozofii uniwersalnej* Trentowskiego, w której filozof zaprezentował początki filozofii uniwersalnej rozumianej jako realo-idealizm. O Boehmie jedynie nadmienił w ustępie o symbolice cyfr: „Stale istnieją trzy tygodnie Boga i siedem dni jego nieustannego, trójjedynkowego objawiania się. Liczby trzy i siedem są nie bez powodu liczbami świętymi i tajemnymi. Przedstawiona tu Tablica Kategorii nasuwa na myśl naukę Jakuba Boehme, kładącą nacisk na liczby trzy i siedem, przypomina jego Michała, Lucyfera i Uriela – trzech królów niebios, i jego siedmiu książąt, którzy są tym królom posłuszni, nie ma jednak poza tym żadnego dalszego związku z głębokimi inspiracjami tego olbrzymiego duchem szewca-filozofa” (B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, [w:] idem, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o literaturze*, tł. M. Żulkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 15). Natomiast w rozmowie z Chodźką Mickiewicz podobno stwierdził: „Z mistyków nowocześniejszych największy jest Boehme; wielkim, czystym ogniem płonąca dusza i malująca swoje widzenie ognistymi słowami. Jest to prorok także boży i taki jasnowidz dla ludów chrześcijaństwa dzisiejszego, jakim był Izajasz dla Hebrzejów” (*Adama Mickiewicz wspomnienia i myśli*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1958, s. 214–215).

⁹ W czasie wykładów w Collège du France Mickiewicz stwierdził: „Schelling studiował Boehmego, niemieckiego szewca, który poza obrębem szkół utworzył rozległy systemat teozoficzny; znajdował też w pismach Saint-Martina rozwinięcie i wyjaśnienie tego systematu. W istocie, o ile można dziś snuć domysły o systemacie Schellinga, jest on tylko mieszaniną pojęć Boehmego i Saint-Martina”. Powyżej przytoczone stwierdzenia Mickiewicza może sugerować, że posiadał on dobre rozeznanie wpływu boehmizmu na romantycznych filozofów (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1998, s. 222).

¹⁰ M. Burta, op. cit., s. 201–204.

Nie sposób jednoznacznie wskazać na autora *Aurory* jako bezpośrednie źródło inspiracji dla Mickiewicza, jednak sentencje i uwagi stworzone w latach trzydziestych znajdują się w kręgu idei związanych z boehmizmem: myślicieli, którymi się teozof interesował (Paracelsus, Mistrz Eckhart) i na których rozważania wpłynął (Anioł Ślżak, Saint-Martin, Bader).

Problem zła i szatana stanowi jedno z kluczowych zagadnień podjętych przez poetę w III części *Dziadów*. Mickiewicz w rozprawie z 1853 roku, czyli ponad dwadzieścia lat po napisaniu arcydramatu, zauważa podobieństwo pomiędzy wizją szatana w boehmizmie a ujęciem Prometeusza przez Ajschylosa. Co istotne, cechy prometejskie odnajdujemy także w kreacji Konrada¹¹. Jak sugeruje Bogusław Dopart, na planie mitu adamickiego oparte są losy Więźnia, obejmujące grzech pychy i upadek, egzorcyzmy i boski sąd nad bohaterem¹². Adamizm, jak zauważa badacz, integruje symbolikę antropologiczną arcydramatu. Mickiewicz najprawdopodobniej w czasie pobytu w Rosji zetknął się z heterodoksyjnymi koncepcjami (Boehmego i Saint-Martina) dotyczącymi upadku pierwszego człowieka. W tym szkicu zajmę się kwestią grzechu adamickiego Konrada, podobieństwem pomiędzy upadkiem Mickiewiczowskiego bohatera i biblijnego Adama w ujęciu autora *Aurory*, a także *locus communis* wyobrażeń myśliciela ze Zgorzelca i wizji zawartych w arcydramacie.

Konrad Mickiewicza a Adam w ujęciu Boehmego

Adam, człowiek pierwotny, został stworzony na miejsce upadłego anioła¹³. Aby opisać jego doskonałość, autor *Aurory* odwołuje się do alchemiczno-kabalistycznej symboliki Adama-Kadmona. Bóg odnajduje w człowieku własny wizerunek, czyli złączenie trzech *principiów*¹⁴. Powyższa wizja ludzkości implikuje sposób pojmowania zła przez Boehme-

¹¹ A. Mickiewicz, *Komentarz*, [w:] J. Boehme, *Ponowne narodziny*, tł. J. Kałużny, A. Pańta, Poznań 1993, s. 153. Tłumaczenie Jerzego Kałużnego rozprawy Mickiewicza o Boehmem jest najnowsze i, jak się zdaje, najlepsze, toteż korzystam z niego, nie zaś z tłumaczenia znajdującego się w jubileuszowym wydaniu dzieł poety.

¹² B. Dopart, op. cit., s. 130–131.

¹³ Wywody na temat boehmizmu opieram na następujących pracach: J. Boehme, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, tł. A. Pańta, Zgorzelec 1998; J. Boehme, *Ponowne narodziny*, tł. J. Kałużny, A. Pańta, Poznań 1993; J. Boehme, *Mysterium ziemskie i niebieskie*, tł. J. Jankowski, Wieluń 2008; J. Boehme, *Teozoficzne okólniki*, tł. A. Pańta, Zgorzelec 2005; J. Boehme, *Żyjąc w prostocie Chrystusa*, Wieluń 2008; J. Garewicz, *Wprowadzenie w metafizykę Jakuba Boehmego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32; J. Kosian, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślżak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001; B. Markiewicz, B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław 1985; J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat: studium myśli Jakuba Boehmego i jej źródła*, Warszawa 1991; G. Wehr, *Jakub Boehme*, tł. J. Prokopiuk, Wrocław 1999.

¹⁴ Gerhard Wehr pojęcie *principium* w koncepcji Boehmego definiuje następująco: „Podstawową troistego świata jest odwieczna wola Boga. W pierwszej zasadzie pulsuje cierpka złość i gniew Boga. Boehme mówi także o «ogniu-lęku», najbardziej porównywalnym z hipotetyczną czystą energią, której wybuchowa pracom zwraca się na «zewnątrz» i dąży do materializacji. W drugiej zasadzie Bóg-Ojciec rodzi swego Syna, w którym dynamika ponurego ognia przemienia się w świat światłości i miłości, również jeszcze przed jakąkolwiek obiektywizacją czy wcieleniem. – Dopiero w trzeciej zasadzie rozbrzmiewa *fiat* (niech się stanie), stwórcze Słowo Boga. W nie to, co niepojęte, wdzierają się w pojęciowość (rozumiałość). To, co w duchu boskiego gniewu (Ojciec) «praisniej», a w miłości (Syn) znajduje swój twórczy przeciwny bieg, przyjmuje

go. Istnieje ono, aby rzeczywistość stawiała się pełniejsza, zaś boskość dopełniła samopoznania. Adam jako człowiek doskonały posiadał duszę zjednoczoną z duchem, a także ciało, przez co różnił się od aniołów. A ponadto zawierał w sobie bytowość wszystkich stworzeń, dzięki czemu panował nad przyrodą. Jego narzeczoną była boska *Sophia*, co gwarantowało mu doskonałość poznania i nadawało charakter androgeniczny. Jak zauważa Józef Piórczyński, na upadek Adama złożyło się kilka elementów¹⁵. Ukryte w boskości ciemne siły od początku powstania praojca oddziaływały na niego, podobnie jak w wypadku Lucyfera. Duchy syderalne z trzech *principiów* prowadziły walkę o wolę człowieka pierwotnego, wskutek czego tenże zasnął. Podczas snu Adam został ogarnięty przez ducha świata zewnętrznego i uruchomiła się jego wyobraźnia oraz pragnienie poznania, a przede wszystkim – władzy. Jego wola została ukierunkowana na wielość i fragmentaryczność dotychczasowości. Pojawienie się Ewy rozbiło jedność praojca i jego związek z niebiańską *Sofią*.

W *Prologu* III części *Dziadów* Anioł zapowiada, że Więzień będzie wolny, opuści więzienie. Anioły, zgodnie z chrześcijańską wykładnią teologiczną oraz w rozważaniach Pseudo-Dionizego Areopagity, to niebiańskie inteligencje czy też byty subtelne, które pełnią rolę w soteriologicznych działaniach Trójcy Świętej, polegającą za wspomaganiu uczestnictwa ludzi w trzech hipostazach. W scenie III został podkreślony związek pomiędzy istotami anielskimi a życiem Jezusa¹⁶. Także Boehme wskazywał na udział bytów subtel-

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). Już tutaj wolno powiedzieć antycypując: Ponieważ te trzy zasady leżą u podstaw w wszystkich stworzeniach, przeto w stworzeniu można rozpoznać tajemnicę Boga, który się w nim objawia”. (G. Wehr, op.cit., s. 117–119). Człowiek, według Boehme, składa się z trzech części (duszy, ducha i ciała) analogicznych do trzech *principiów*. Dusza to centrum bytu ludzkiego, które pochodzi z właściwości Boga, a zatem – z wiecznej natury, toteż posiada jej właściwości: ogień, cierpkość, gorycz oraz surowość. Powstała w ogniu pierwszego *principium*. Dodajmy, że podlega ona tej samej *turbie* (relacjom panującym w naturze: zamętowi, konfliktom, niepokojowi wynikającemu z przemieszczenia wszystkich bytów oraz ich wielości), co źródło jej powstania Zdaniem myśliciela ze Zgorzelca, życie ludzkie wywodzi się z ciemnego ognia płonącego w duszy. Nie jest ona zamknięta w ciemności, gdyż jej powstanie zainicjowało światło. Dusza to popęd życia jako kłębowiska pragnień, zaś duch stanowi moc porządkującą. Wyłania się on w momencie przejścia życia ludzkiego do drugiego *principium*. Dodajmy, duch jako światło powstaje z duszy, a zatem przynależy do jej wewnętrznych przeobrażeń. Natomiast ciało obejmuje składniki gwiazdne i elementowe. Ciało gwiazdne to rozum i zmysły odpowiedzialne za funkcjonowanie człowieka w świecie zewnętrznym. Zaś na syderalne (gwiazdne) składa się czteroelementowe ciało, dzięki któremu możliwe jest objawienie się ducha. W późniejszych pismach Boehme wyróżniał duszę jako ogień-tchnienie (siedlisko pragnień i żądz), ducha – światło-tchnienie, a także duszę powietrze-tchnienie (rozum). Przedstawione powyżej trzy części składowe człowieka odpowiadają kolejno trzem *principiom* oraz osobom boskim (Bogu-Ojcu, Synowi Bożemu i Duchowi Świętemu). Myśliciel ze Zgorzelca (podobnie jak Paracelsus i Weigel) uważał, że makrokosmos jako wszechświat jest powiązany z człowiekiem, czyli mikrokosmosem. Zgodnie z jego triadyczną koncepcją początek rzeczy dały trzy pierwiastki (rtęć, siarkę i sól), natomiast proces ich jakościowania nazwał *Qualierung*. Narodziny człowieka przebiegają analogicznie do ewolucji Boga. Pierwszy etap to wyłonienie się z pierwotnego chaosu (*Ungrund*), czyli „jeszcze nie Boga” i uformowanie się duszy na wzór Boga-Ojca charakteryzującej się wściekłością, zazdrością oraz gniewem. Następna faza (analogiczna do powstania Syna Bożego) to powstanie ducha, zaś ostatnia, podporządkowana Duchowi Świętemu, obejmuje wejście w ciało, dzięki któremu dochodzi do urzeczywistnienia ducha.

¹⁵ J. Piórczyński, op. cit., s. 210–220.

¹⁶ W *Scenie III* czytamy: „Kiedym z gwiazdą nadziei / Leciał święcąc Judei, / Hymn Narodzenia śpiewali Anieli [...]” (A. Mickiewicz, *Dziadów dreźnieńskie (część III)*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012, s. 82; wszystkie cytaty zamieszczone w niniejszym artykule pochodzą z tego wydania).

nych w funkcjonowaniu trzech boskich hipostaz¹⁷. Można przypuszczać, że Anioł, przepowiadając Więźniowi wolność, posiada wiedzę na temat jego dalszych losów, a zatem upadek Konrada mógł stanowić warunek jego przyszłego odrodzenia i został wpisany w dzieje świata. Wszak, jak zostało zaznaczone w *Prologu*, niebiańskie istoty uprosiły Boga, aby Więzień został poddany opresji politycznej, nie zaś, jak słusznie zauważa Wacław Borowy, eschatologicznej¹⁸. Z drugiej zaś strony bohater doświadcza samotności charakterystycznej dla proroków i Ojców Pustyni, którzy w odosobnieniu byli wystawiani na kuszenie szatana. Mikołaj Bierdiajew uważał, że w boehmizmie warunkiem koniecznym objawienia się Nowego Adama (Chrystusa) jest upadek pierwszego¹⁹.

Więzień w celi przebywa nie tylko z aniołami, ale także ze złymi mocami, które powstały, jak zostało to przedstawione w scenie III, w momencie buntu Lucyfera²⁰. Według autora *Aurory* złe duchy również przebywały w raju i, będąc związane z szatanem, pragnęły osłabić Adama. Pod ich wpływem praojciec zasnął. Podobnie Więzień wśród dobrych i złych mocy co chwila budzi się i zasypia. Co istotne, dość obszernie rolę duchów w upadku pierwszego człowieka opisał Mickiewicz w rozprawie z 1853 roku:

[...] człowiek musiał zjednoczyć się z tymi duchami niższymi, z tą hierarchią trzeciego pierwiastka. Jednoczymy się z duchem otwierając swą duszę jego natchnieniom; ale dla zjednoczenia się z duchami niższymi trzeba było otworzyć im swoją organizację fizyczną, swe wnętrzości, trzeba je było spożyć. Człowiek pierwotny nie miał organizacji zdolnej dopełnić tego aktu; ale powziął bardzo żywe pragnienie, by to uczynić. [...] Przez to pragnienie, przeciwne woli Idei Bożej, człowiek pierwotny utracił swą nieustanną łączność z Bogiem; wówczas to zapadł w sen, to znaczy pod wpływem sił niższych, czyli jak mówi Księga Rodzaju, Bóg zesłał sen na Adama i z tego snu Adam miał się już obudzić jako osobnik należący na poły do natury widzialnej, do duchów niższych, jako skojarzony z nimi, ale jeszcze nie jako ich niewolnik²¹.

Anioł Stróż przedstawia funkcjonowanie Więźnia jako naprzemienne zbliżanie się do boskości w śnie i odwracanie się od niej. Bohater, chociaż zadaje pytania o istotę stworzenia i duszy oraz możliwości poznawcze człowieka, to jednak dominuje w nim doświadczenie uwięzienia, nie zaś zapośredniczenia w boskim istnieniu, stanowienia części soteriologicznego planu Stwórcy. Anioł przepowiada mu wolność, lecz Więzień pojmuje ją jedynie w kategoriach politycznych. Podczas przerywanego snu, wśród aniołów i złych duchów bohater zwraca się ku doczesności. A zatem, podobnie jak Adam w ujęciu Boehmego, odwraca się od tego, co doskonałe i kieruje się ku fragmentaryczności stworzenia i historii.

¹⁷ Boehme pisał: „Święte anioły żyją i jakościują się w świetle w jakości dobrej, w której panuje Duch Święty. Diabły natomiast żyją i panują w jakości wścieklej, w jakości wściekłości, gniewu i zepsucia” (J. Boehme, *Ponowne narodziny*, op. cit., s. 40). Zdaniem Borowego, wyobrażenia duchów w *Prologu* nie odbiegają od wyobrażeń patrystycznych, biblijnych, ludowych czy też spopularyzowanych przez osiemnastowiecznych mistyków (W. Borowy, *Dziady część trzecia*, [w:] *O poezji Mickiewicza*, Lublin 1999, s. 391).

¹⁸ W. Borowy, op. cit., s. 392.

¹⁹ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 124–129.

²⁰ „Pan, gdy ciekawość, dumę i chytryść w sercu aniołów, sług swych, obaczył, / Duchom wieczystym, aniołom czystym, Pan nie przebaczył./Runęły z niebios, jak deszcz gwiazdzisty, aniołów tłumy” (A. Mickiewicz, *Dziady drezdeńskie (część III)*, op. cit., s. 82).

²¹ A. Mickiewicz, *Komentarz*, op. cit., s. 164–165.

Juliusz Kleiner zauważa, że w epoce romantyzmu zainteresowanie możliwościami snu wiązało się z odchodzeniem od oświeceniowego empiryzmu i racjonalizmu oraz rosnącym zainteresowaniem Biblią, okultyzmem i koncepcjami teozoficznymi autora *Aurory* i Saint-Martina²². Neognostyk ze Zgorzelca, podobnie jak autor *Teologii niemieckiej*, uważał, że istotą grzechu jest skupienie się na „samości” (*Selbheit*) i „mojości” własnego indywidualnego istnienia²³. Konrad w *Prologu* skupia się na „swoim” uwięzieniu oraz „swojej” pieśni i to skoncentrowanie na „mojości”, zwłaszcza cierpienia własnego i narodu, będzie kontynuowane w następnych partiach arcydramatu. Bohater nie postrzega opresji politycznej jako elementu i warunku uczestnictwa w boskim planie zbawienia. Co istotne, w widzeniu ks. Piotra zostały przedstawione narodziny mesjasza z prześladowania narodu polskiego oraz upadku Polski, a zatem wpisanie indywidualnych cierpień w uniwersalny plan soteriologiczny. Zdaniem Boehme, wolność człowieka to możliwość ukierunkowania woli bądź na „sobność” związaną z Szatanem, bądź na Boga. Teozof za autorem *Teologii niemieckiej* uważał, że naśladowanie Chrystusa to jedyny właściwy sposób bycia związany z urzeczywistnianiem boskiego istnienia²⁴. Ryszard Przybylski dowodził, że źródło grzechu Konrada to stworzenie fałszywego obrazu Boga (fantazmatu) oraz odrzucenie znaczenia wcielenia Chrystusa dla zbawienia jednostki i świata²⁵.

Konrad wyraża w „pieśni zemsty” chęć odwrócenia się od Boga i dążenie do podjęcia działań w przestrzeni historyczno-politycznej bez względu na boską wolę. Podobnie jak

²² J. Kleiner, op. cit., str. 298–299.

²³ W *Teologii niemieckiej* nieznanemu autorowi stwierdził: „Cóż innego robi diabeł i czym innym był jego upadek, względnie jego odwrócenie się, niż przypisaniem sobie, że również on jest czymś i coś jest jego, i do niego należy. To zawłaszczenie oraz jego «ja» i jego «mnie», i jego «mi», i jego «moje», to stanowiło jego odwrócenie się i upadek”. Piotr Augustyniak następująco zinterpretował źródło grzeszności w wykładni Frankfurczyka: „Źródłem grzeszności codziennego sposobu bycia i codziennego doświadczenia jest więc kryjący się u ich podstawy grzech *annemen*, czyli nic innego niż wytworzenie przez Szatana i Adama oraz kultywowanie przez każdego z nich oraz przez każdego człowieka « jego «ja» i jego «mnie», i jego «mi», i jego «moje» »” (Frankfurczyk, *Teologia niemiecka*, tł. P. Augustyniak, Warszawa 2013, s.25; zob. też: P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem*, Warszawa 2013, s. 66). O wpływie *Teologii niemieckiej* na boehmizm pisali m. in. J. Piórczyński oraz P. Augustyniak. Dzieło Frankfurczyka było znane i popularne na początku dziewiętnastego wieku, zaś na język rosyjski zostało przetłumaczone pod koniec XVIII wieku (J. Piórczyński, op. cit., s.74–80; P. Augustyniak, op. cit., 19–20, 248–249).

²⁴ Podobnie problem woli w arcydramacie przedstawia Duch w *Prologu*. Człowiek posiada możliwość decydowania, ale jego działania wpływają na losy świata i absolutu. Na tym zasadza się jego moc. Jak trafnie wskazuje Piórczyński, „Boehme na przykład uważał człowieka «za największą tajemnicę» wśród stworzeń, był wolny, decydujący o swoim losie, ale także o losie absolutu” (J. Piórczyński, op. cit., s.13). Boehme niejednokrotnie poruszał w swoich pismach kwestię woli i pragnienia. Stwierdził m.in. „[...] Lucyfer jest pierwszą przyczyną tego wszystkiego, on, i który *magię* przyrody fałszywym poszukiwaniu sporządził. I stąd też zrodziły się tem dwa życia wieczne, jedno w woli Boga, i drugie w woli diabła i zapalczywości; i to jest Babel z Antychrysem na ziemi. [...] Wszystko, co od woli Boga odchodzi i wchodzi w własną wolę, należy do Babel” (J. Boehme, *Mysterium Ziemskie i Niebieskie*, op. cit., s. 46 i 48). Część mickiewiczologów upatrywała w Duchu z *Prologu* dobro (Pigoń), inna zło (Kleiner) bądź obojętność (Weintraub), zaś Jacek Brzozowski dowodził, że tajemnicza postać, której monolog kończy *Prolog*, to szatana, którego książd Piotr wypędza egzorcyzmami w *Scenie III*. (St. Pigoń, *Objaśnienia wydawcy*, [do:] A. Mickiewicz, *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1955; J. Kleiner, op. cit; J. Brzozowski, *O Prologu „Dziadów” drezdeńskich i jego zagadkowym duchu*, [w:] idem, *Odczytywanie znaczeń. Studia o poezji Mickiewicza*, Łódź 1977, s. 121–163). W niniejszej pracy próba rozstrzygnięcia statusu ontologicznego Ducha nie zostanie podjęta, acz jest ona niezwykle ważna przy rekonstrukcji wizji wolności i woli w III części *Dziadów*.

²⁵ R. Przybylski, op. cit., 149 i n.

Adam w ujęciu Boehmego, a możliwe że także pod wpływem działań złych duchów, bohater wzbudza w sobie pragnienie samodzielnego kierowania losami świata. Wola praojca, jak podkreślał autor *Aurory*, jest jednak różna od woli szatana. Adam dążył do formowania lepszej rzeczywistości niż zastana, zaś upadły anioł do całkowitego chaosu i zniszczenia. Pierwotny człowiek stanowi prefigurację upadku każdej jednostki, jego grzech powtarza się w doświadczeniu ludzi. Według Boehmego, zarówno Bóg (a dokładniej Duch Święty), jak i szatan potrzebuje ludzi do urzeczywistniania własnej potencji. Co ważne, w scenie I zostało przedstawione wyłanianie się żądy zemsty Konrada z „mojności” jego pieśni. Bohater głosił ideę odwetu i całkowitej anihilacji wroga.

Konrad jest przepełniony wściekłością, pragnieniem zemsty oraz dąży do ekspansji uczuć na świat zewnętrzny, a zatem posiada cechy typowe dla stworzenia w pierwszym *principium* opisanego przez Boehmego. Doświadczenie gniewu i wściekłości (istniejących w duszy, czterech pierwszych jakościach wiecznej natury oraz w Bogu) stanowi w boehmizmie warunek ponownych narodzin²⁶. W duszy nieuformowanej przez ducha, czyli w zasadzie pierwszej hipostazy, może zapalić się wściekle misterium, poprzez które dochodzi do fałszywego poznania. Po „pieśni zemsty” bohatera, co ważne, została przedstawiona nieudana próba widzenia profetycznego. Dla Boehmego i twórcy *Teologii niemieckiej* pragnienie poznania przyszłości i wyroków boskich stanowi grzech adamiczny pychy, gdyż jest ono związane z przywłaszczaniem atrybutów boskich i niepodporządkowaniem się wiecznej woli.

W pierwszych wersach *Improwizacji* Konrad zasadniczo powtarza to, co zostało zawarte w *Prologu*, czyli opisuje niemożność ekspresji myśli w świecie zewnętrznym z powodu niedoskonałości języka w wyrażaniu uczucia. Po czym zmienia zdanie i stwierdza, że jego dzieło to „pieśń to wielka, pieśń-tworzenie” (s. 52), które stwarza nieśmiertelność. Swoje dzieło bohater postrzega w wymiarze kosmicznym. Zdaniem Boehmego, człowiek zawiera w sobie elementy składowe natury oraz boskości²⁷. Jednostka jako mikrokosmos, aby poznać siebie, dokonuje projekcji własnej podmiotowości na makrokosmos. Poznanie, według myśliciela, zawsze związane jest z objawieniem i polega na przejściu od jedności do wielości oraz wielorakości istnienia, a ostatecznie na dojściu do absolutu. Konrad identyfikuje się z własną pieśnią, którą opisuje jako kosmos zawierający „milion tonów”, oraz z cierpiącym narodem polskim, ale nie doświadcza boskiej mocy w stworzeniu, co jest charakterystyczne dla poznania inspirowanego Duchem Świętym. Zdaniem autora *Aurory*,

²⁶ Boehme m.in. stwierdził: „Bowiem naprawdę ustanawiają się najbardziej wewnętrzne narodziny duszy, kiedy ona mknie przez ostateczne narodziny w podniesieniu Ducha Świętego poprzez bramę piekieł. Lecz ostateczne narodziny szybko się zamykają, gdyż gniew Boży rygluje je mocno i trzyma je zamknięte w swojej władzy” oraz „Duch Święty porusza się we właściwości Ojca i Syna, a obie te właściwości poruszają się równocześnie, tak że otwiera się duch Ojca w ogniu i w świetle, jak również we wściekłości mrocznego świata. I stamtąd wydostaną się boskie zastępy na chwałę Ojca. Duch Święty powinien rządzić wiecznie i być wiecznym otwierającym, zarówno w świecie jasności, jak i w świecie ciemności” (J. Boehme, *Ponowne narodziny*, op. cit., s. 83 i 88). Przejście przez wściekłość i gniew w boehmizmie stanowi warunek ponownych narodzin.

²⁷ W *Aurorze* myśliciel ze Zgorzelca wprost wyraził, że człowiek zawiera elementy boskości: (...) duch człowieka nie pochodzi jedynie z gwiazd i żywiołów, lecz jest także iskrą ze światła i siły Bożej w nim. To nie puste słowo, co stoi w Genezis (Rozdział 1, 21), że Bóg stworzył człowieka sobie na obraz, tak, na obraz Boży stworzył go; albowiem ma właśnie rozum, który został uczyniony z całej istoty Boskości” (J. Boehme, *Aurora*, op. cit., s. 49).

między wolą²⁸, jako czynnikiem sprawczym działania, a naturą powstają magiczne obrazy, prototypy elementów stworzenia. Co więcej, dla Boehmego samopoznanie ducha polega na jego wyjściu poza siebie, co jest niemożliwe bez wcześniejszego umocowania w cielesności, natomiast Konrad pragnie bez ciała, duchem wzlecieć ponad naturę. Zgodnie z wykładnią antropologiczną boehmizmu, dążenie do poznania stanowi element grzechu adamicznego, opisanego w *Księdze Rodzaju* jako skosztowanie owocu z drzewa dobra i zła. Warto także zauważyć, iż bohater, podobnie jak Adam w ujęciu Boehmego, dąży do wywyższenia się ponad inne stworzenia i samego Boga. Mickiewicz w rozprawie z 1853 roku następująco opisał upadek Szatana, zawarty w wizjach autora *Aurory*:

Otóż jedno z tych jestestw, stanowiące część nierozdzielnej Bóstwa, mające tym samym wolną wolę, osiągnąwszy stan płomienia, a tym samym apogeum swej mocy, nie chciało wznieść się do łagodnego światła: jestestwo takie po raz pierwszy uczyniło akt woli przeciwny całemu stworzeniu: chciało wywyższyć swoje mroczne centrum i stać się samo centrum stworzenia²⁹.

Konrad, podobnie jak Lucyfer, uważa siebie za centrum stworzenia, wypowiada posłuszeństwo Bogu i pragnie samodzielnie władać światem, odrzuca bycie jedynie przekaznikiem boskiej woli. Pycha, z której wypływa fałszywe poczucie mocy oraz dążenie do samodzielnego sprawowania władzy, to, w ujęciu Boehmego, ostatni element upadku Adama i Szatana. Jak podkreślał neognostyk, doświadczenie lucyferyczne powtórzyło się podczas upadku praojca i dzieje się w egzystencji każdej jednostki. Człowiek pierwotny chciał wynieść się ponad naturę, a poddał się działaniom duchów niższych i Szatana. Jak zauważa Mickiewicz w tekście o Boehmem, „z najwyższego pana duchów natury widzialnej stał się jej czynnikiem działającym”³⁰. Lucyfer dążył do całkowitego zniszczenia każdej postaci bytu. Natomiast Konrad mówi do Stwórcy „strzelę przeciwko Twojej naturze”(62), zaś Rollisona w scenie III w swoim mniemaniu popycha do samobójstwa. W boehmizmie, poprzez błyskawice, jako czwartą jakość wiecznej natury, Bóg wkracza w naturę i poraża ją. Stanowi ona siłę spoza stworzenia, która może nim nagle wstrząsnąć. Od pioruna umiera Doktor w scenie VIII.

W tradycji badań nad III częścią *Dziadów* Konrada porównywano do Prometeusza, Orfeusza, Kaina, Hioba i Adama. Każdą z wyżej wymienionych osób cechował indywidualizm. Mickiewicz w rozprawie z 1853 roku podkreślił, że to właśnie indywidualność Adama stała się obszarem wywierania wpływów na praojca przez Szatana i duchy niższe³¹. Podczas egzorcyzmów ks. Piotra Duch określa się mianem *Legio sum*. W *Ewangeliu Mar-ka* (5,3) tak nazwał się wypędzany przez Jezusa zły duch, aby podkreślić, że napotkanego przez Chrystusa człowieka opętała nie jedna istota, ale cały ich zbiór. Czy Więźniem także zawładnęło wiele upadłych istot, jak Adamem w ujęciu Boehmego? Niewątpliwie w kreacji Więźnia można zauważyć szereg doświadczeń podobnych do opisu grzechu adamicznego w boehmizmie. Zdzisław Kępiński w kreacji Konrada upatruje *Anthroposa*, człowieka kosmicznego oraz Adama-Kadmona, zaś jego imię odczytuje jako „promień” i/lub

²⁸ Boehme niejednokrotnie opisał wolę jako myśl i zamiennie stosował oba terminy.

²⁹ A. Mickiewicz, *Komenatrz*, op. cit., s.153.

³⁰ Ibidem, s. 165.

³¹ Ibidem, s.163.

„współpromień³²”. Badacz doszukał się w przedstawieniu bohatera III części *Dziadów* szeregu nawiązań do koncepcji Boehmego. Natomiast Dopart uważa, że na planie mitu adamickiego została skonstruowana Wielka Improwizacja, scena III oraz wizje Ewy i ks. Piotra³³. Warto jednak podkreślić, iż utożsamianie Konrada z Adamem należy uznać za rozstrzygnięcie dyskusyjne. Upadek praojca nieustannie powtarza się w doświadczeniu ludzkim, stanowi uniwersalną figurę grzechu pychy prowadzącego do poznania i próby samowładztwa. Wszak sam Mickiewicz w rozprawie z 1853 roku zauważył podobieństwo pomiędzy Prometeuszem a Lucyferem. Zdaniem Boehmego, upadek człowieka poszerza granice ludzkiego bytu i tym samym stwarza obszar dla manifestacji boskości. Grzech praojca był warunkiem wcielenia Jezusa jako Boga-człowieka. Przypuszczalnie cierpienia i pycha Konrada stanowią figurę doświadczeń pokolenia wychowanego na tradycjach oświecenia europejskiego, gdyż, jak słusznie zauważa Maria Dernałowicz, bohater kieruje w stronę Stwórcy racjonalistyczne oskarżenia w kwestii istnienia zła, zaś jego pragnienie rządu dusz wywodzi się z tradycji myśli historiozoficznej, która doprowadziła do rewolucji francuskiej³⁴. Zaryzykujemy postawienie tezy, że grzech Konrada, powstały jako odpowiedź na kryzys teodycei w planie dziejów i polityki, powiększył obszar do ujawnienia się boskości w historycznym pełnieniu posłannictwa Chrystusowego, co zostało przedstawione w widzeniu ks. Piotra. Natomiast wizję, zgodnie z którą powstanie historii i zła, a ściślej prześladowanie narodu polskiego, stanowi warunek konieczny dla ukonstytuowania się boskości w dziejach, należy uznać za heterodoksyjną, gdyż jest sprzeczna z dogmatami katolicyzmu.

Locus communis boehmizmu i świata przedstawionego w III części Dziadów

Konrad w Wielkiej Improwizacji stwierdza, że jego moc pochodzi z tego samego źródła, co Boga. Zdaniem Piórczyńskiego, w tym fragmencie arcydramatu można upatrywać nawiązania do myśli Boehmego³⁵. Z wypowiedzi bohatera wynika, jak zauważa badacz, że Bóg nie stanowi ani pierwszej, ani ostatecznej rzeczywistości, a człowiek posiada źródło w przestrzeni pozaboskiej, tak jak Stworzyciel. Konrad w scenie II przedstawia własną pieśń jako kosmos zbudowany z dźwięków. Zdaniem Włodzimierza Szturca, takie romantyczne wyobrażenia wywodzą się z orfizmu oraz pitagoreizmu i zostały rozbudowane w koncepcjach Boehmego i Saint-Martina³⁶. Autor *Aurory* uważał, że szósta jakość wiecznej natury jest wypełniona tym, co słyszalne (dźwiękami, tonem i głosem) i znajduje się w obrębie drugiego *principium*, podporządkowanego Jezusowi jako osobie boskiej. Konrad w *Improwizacji* pragnie bez ciała, jak duch, dotrzeć do miejsca, w którym przebiega granica pomiędzy Stwórcą i naturą. Natomiast dusza ks. Piotra po widzeniu zostaje wzięta przez aniołów do trzeciego nieba. Boehme twierdził, że osobowy Bóg powstał przed natu-

³² Z. Kępiński, op. cit., s. 226–237

³³ B. Dopart, op. cit., s. 130.

³⁴ M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*, Warszawa 1985, s. 121.

³⁵ J. Piórczyński, *O jednym zdaniu z III części Dziadów*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, op. cit., s. 107–112.

³⁶ W. Szturc, *Faust Goethego: ku antropologii romantycznej*, Kraków 1995, s. 52–53. Także Anioł Stróż w *Prologu* opisuje kosmos jako harmonię dźwięków.

rą, która stanowi jego przeciwieństwo, a zarazem obszar, gdzie zmanifestuje się jego boskość. Toteż natury nie można utożsamiać z jej stwórcą. „Czysty duch” w ujęciu neognostryka nie jest zdolny do podjęcia działań, gdyż dusza i ciało nadają mu moc. Natomiast trzecie niebo w boehmizmie oznacza miejsce najwyższych ponownych narodzin, usytuowane ponad naturą³⁷. W scenie III Konrad stwierdza, iż za sprawą buntu znalazł się w przestrzeni „bez dna i bez granic” (s. 68), w otchłani. Ten obszar przypomina pojęcie *Ungrund* w koncepcji Boehme, które, jak zauważa Piórczyński, oznacza „to, co pozbawione podstawy, gruntu, przyczyny, uzasadnienia, dna³⁸”. Wejście w *Ungrund*, jak twierdził myśliciel ze Zgorzelca, może doprowadzić do anihilacji każdego stworzenia (w tym człowieka), gdyż jest ona pozbawiona wszelkich atrybutów; stanowi nicosć zarówno w stosunku do stworzenia, jak i siebie samego³⁹. Z „bezdni”, co ważne, powstał Bóg oraz natura i stamtąd pochodzą siły wszystkiego, co istnieje, a więc przypuszczalnie w mniemaniu Konrada – jego i Stwórcy.

W trakcie *Improwizacji* bohater wyraża przekonanie, że poprzez własne oko może oddziaływać na naturę i historię, zaś w scenie III deklaruje moc widzenia, poprzez którą jest zdolny popchnąć Rollisona do samobójstwa, pokazać mu „śmierci drogę” (s.69). Autor *Teologii niemieckiej* kontynuował rozważania Mistrza Eckharta o istnieniu oka wewnętrznego i zewnętrznego⁴⁰. Adam w raju oraz Jezus jako osoba boska poprzez prawe oko patrzyli w doskonałość absolutu, natomiast upadły praojciec i każdy człowiek poprzez lewe oko byli zwrócenii ku stworzeniu i historii. Co więcej, według Frankfurczyka, osoby skoncentrowane na lewym spojrzeniu, naturę pojmują jako odrębność i osobność oraz nie dostrzegają, iż stanowi ona wewnętrzny wpływ z absolutu. Podobnie poznanie Konrada jest ukierunkowane na stworzenie i historię jako statyczne obszary odseparowane od Boga, który, choć uznawany za wszechmocnego, nie ingeruje, gdy niewinni cierpią. Autor *Aurory* kontynuował rozważania Frankfurczyka na temat oka wewnętrznego i zewnętrznego. Boehme poprzez symbol oka, jak twierdzi Kosian, wyrażał relację pomiędzy podmiotem

³⁷ Boehme stwierdził: „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” (J. Boehme, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, op. cit., s.86). Także Emmanuel Swedenborg uważał, że istnieją trzy nieba. Stanisław Pigoń oraz Ryszard Przybylski uważają, że Mickiewicz wizję trzeciego nieba zaczerpnął z *Listów do Koryntian* św. Pawła (II Kor. 12, 2) (S. Pigoń, *Objaśnienia wydawcy*, [do:] A. Mickiewicz, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1955, s. 510; R. Przybylski, op. cit., s.194).

³⁸ J. Piórczyński, op. cit., str. 124.

³⁹ Konrad Dietzfelbinger, znawca pism Boehme, podkreślał, że według mistyka człowiek posiada w sobie wszystkie jakości stworzenia i Boga, w tym – boską otchłań, *Ungrund* (K. Dietzfelbinger, *Słowo wstępu*, [do:] J. Boehme, *Żyjąc w prostocie Chrystusa*, op. cit., s. 17).

⁴⁰ P. Augustyniak, op. cit., s. 108–117. W *Teologii niemieckiej* czytamy „[...] dusza Chrystusa miała dwoje oczu: prawe i lewe oko. Na początku, gdy została stworzona, zwróciła prawe ku wieczności i ku Boskości i zastężyła w doskonałym oglądzie oraz doznaniu boskiego istnienia i boskiej doskonałości. [...] Lewym okiem patrzyła zaś w stworzenie i poznawała oraz ujmowała obecne w stworzeniu różnice pomiędzy, tym, co szlachetniejsze, a tym, co mniej szlachetne. Na to został ukierunkowany zewnętrzny człowiek Chrystusa. Tak więc wewnętrzny człowiek Chrystusa, podług prawego oka duszy, trwał w doskonałym doznawaniu boskiej natury, w doskonałej rozkoszy i radości. Zaś zewnętrzny człowiek oraz lewe oko duszy trwali w całkowitym cierpieniu, nędzy, i trudzie. [...] Również stworzona dusza człowieka ma dwoje oczu. Jedno oko jest możliwością patrzenia w wieczność, drugie patrzenia w czas i w stworzenie” (Frankfurczyk, op. cit., s.33–34).

a przedmiotem⁴¹. „Oko zewnętrzne” człowieka jako istoty duchowej uczestniczy poprzez *Gemüt* (czujnik)⁴² w duchowości całego stworzenia, a zatem także Boga, czyli „oka wewnętrznego”, nazywanego także okiem wiecznym. Wpływ złego ducha na człowieka powoduje izolację jego „oka zewnętrznego”, co prowadzi do „zatrutego życia”, osamotnienia, pychy i zarozumialstwa, pojmowania stworzenia w sposób statyczny i niezmienny, a nie jako proces nieustannych narodzin. Podobnie Konrad popełnia grzech pychy i nie rozpoznaje w naturze oraz historii procesów manifestowania się boskości. Co ważne, bohater przypuszcza, że jego oko pochodzi z tego samego źródła, co Boga⁴³. Zdaniem Boehmego, moc stworzenia i Boga pochodzi z woli *Ungrund*. Wola opanowana przez złego ducha ukierunkowuje jednostkę ku temu, co fragmentaryczne i odrębne od absolutu, czyli ku dominacji oka zewnętrznego, lewego.

Zdaniem Konrada, stwarzanie i unicestwianie wynikają z przedłużenia się i rozpalenia „chwili i iskry” (s.59). Poprzez te słowa zostaje opisane uczucie, życie, gromy, historia, człowiek, śmierć, Bóg w momencie stwarzania świata oraz wieczność. Mickiewicz w rozprawie o Boehmem użył terminu „iskra” w opisie powstawania bytów z „wiecznych ciemności”⁴⁴. Z *Ungrund*, zdaniem autora *Aurory*, wyłonił się w błysku i momentalnie potencjał inicjujący, żądza, pragnienie. Pierwszy akt wyłonienia stał się prototypem dla dalszego stwarzania w naturze i historii. Można zauważyć podobieństwo pomiędzy przekonaniem Konrada o wspólnym źródle sił jego i boskich oraz iskrą jako sposobem stwarzania i niszczenia⁴⁵, a wizjami Boehmego dotyczącymi momentu powstania pierwszego *principium* jako iskrzenia, powtarzającego się nieustannie w procesie nieustannych kreacji. Roland Pietsch, znawca boehmizmu, uważa, że w rozważaniach myśliciela ze Zgorzelca boska rzeczywistość jest rozpoznawana przez człowieka jako nieustanne iskrzenie światła⁴⁶. Mickiewicz w rozprawie o boehmizmie z 1853 roku podkreślał, że po upadku Adama człowiek dąży „do wyzwolenia od znikomości”, zaś jedyne, co posiada z rajskiej kondycji, to „iskra” boska, która staje się przedmiotem zabiegów złych duchów.

Piórczyński zauważa, że głębia romantycznego przeżycia, oparta na przekonaniu, iż człowiek własnym duchem może wypełnić makrokosmos, wywodzi się z teozoficznych wizji Boehmego kontynuowanych m.in. przez Oetingera, Saint-Martina, Baadera oraz

⁴¹ J. K o s i a n, op. cit., str. 99.

⁴² Kosian pojęcie *Gemüt* tłumaczy jako rodzaj czujnika psychicznego: „Jako istota duchowa człowiek dysponuje – w mniemaniu Boehmego – szczególnego rodzaju czujnikiem, *Gemüt*, wskazującym na jego żywy udział w ukrytej duchowości tkwiącej w całej rzeczywistości. [...] cała przyroda – od formy najniższej do najwyższej – obdarzona jest owym *Gemüt*, czyli elementarną psychicznością, dzięki której «cząsteczce (*Partikular*)» objawia się niejako «oko wieczności (*das Aule der Ewigkeit*)» ” (J. K o s i a n, op. cit., s. 100).

⁴³ Konrad pyta w *Wielkiej Improwizacji*: „Czyś Ty mi dał, czy wziąłem, skąd i Ty masz – oko” (A. M i c k i e w i c z, *Dziadów dreźnieńskie (część III)*, op. cit., s. 55).

⁴⁴ A. M i c k i e w i c z, *Komentarz*, op. cit., s. 152.

⁴⁵ Konrad w *Wielkiej Improwizacji* stwierdza: „Chwila i iskra, gdy się przedłuża, rozpala – / Stwarza i zwała” A. Mickiewicz, *Dziady dreźnieńskie (część III)*, op. cit., s. 59). Konrad Górski zauważył, że w twórczości Mickiewicza termin „iskra” oznacza intensywne doznanie duchowe (K. G ó r s k i, *Semantyka ognia w praktyce pisarskiej Mickiewicza*, [w:] *Mickiewicz. Sympozjum w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. A. Dobakówna, M. Maciejewski, A. Paluchowski, T. Polanowski, Cz. Zgorzelski, Lublin 1979, s. 19).

⁴⁶ R. P i e t s c h, *Najskrytsze narodziny boskości*, [w:] J. Boehme, *Aurora, czyli Jutrznia o poranku*, op. cit., s. 12.

Schellinga⁴⁷. Zdaniem badacza, również ujmowanie uniwersum jako żywego organizmu, wyobrażenie duszy świata przeciwstawne mechanistycznemu panteizmowi, wizja posłannictwa człowieka w dziejach bytu, postulat „myślenia sercem” posiadają proveniencje boehmistyczne. Powyżej wymienione idee zostały także zawarte w III części *Dziadów*, co nie musi wskazywać na koncepcję Boehme jako źródło inspiracji dla Mickiewicza, gdyż idee te były znane, a nawet popularne w dobie romantyzmu⁴⁸. Natomiast zarysowana w arcydramacie wizja makrokosmosu jako *harmonii mundi*, którego krańce stanowi otchłań i trzecie niebo, projekcja mocy oka bohatera pochodzącej z tego samego źródła, co Stwórca, oraz wyobrażenie „iskry” skłania do przypuszczenia, że Mickiewicz mógł nawiązywać do idei Boehme, znanych mu choćby za pośrednictwem tłumaczeń Saint-Martina⁴⁹.

Zakończenie. W stronę duchowego odrodzenia Konrada

W *Widzeniu Ewy* Kępiński odnalazł zapis symbolicznie ujmowanego odrodzenia Konrada oraz procesu mistycznych zaślubin pomiędzy Jezusem a narodem polskim, które są zapośredniczone przez obecność pierwiastka kobiecości⁵⁰. Boehme uważał, że warunkiem odrodzenia jest wejście Chrystusa w upadłego człowieka. Eucharystia, która, zgodnie z wypowiedzią Ducha w scenie III, może ocalić bohatera, zdaniem autora *Aurory*, umożliwia działanie Ducha Świętego w jednostce oraz stanowi warunek przeobrażenia duszy. Jednak uobecnienie w sobie Jezusa, czyli odrodzenie, wymaga praktykowania, naśladowania go. Jak słusznie zauważa Dopart, przebieg pokuty i odkupienia Konrada (jedynie zapowiedziany w arcydramacie) najprawdopodobniej sprowadziłby się do *imitatio Christi*⁵¹. Mickiewicz w czasie pobytu w Rzymie studiował *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. To dzieło stanowi zbiór wskazówek chrześcijańskiego postępowania, ale nie zawiera antropologicznej wykładni, łączącej upadek Adama z wcieleniem Jezusa i z ideą *imitatio Christi* jako ukierunkowania woli ku Bogu. Natomiast to twórca *Teologii niemieckiej* uważał, że uzdrowienie jednostki polega na uwewnętrznieniu Jezusa jako prototypu mistycznej unii z Bogiem⁵². Naśladowanie Jezusa pojmowanego jako wcielenie Nowego Adama, wymaga uobecnienia jego doświadczenia łącznie z wstępowaniem do otchłani i zmartwychwstaniem. Boehme rozwinął i radykalizował wykładnię antropologiczną zawartą w *Teologii niemieckiej*. Człowiek poprzez wolę kształtuje losy swoje, stworzenia i historii. Ukierunkowanie woli ku Bogu dla autora *Aurory* jest jednoznaczne z *imitatio Christi*. Powtórzenie losu i egzystencji Jezusa przez jednostkę w danym momencie histo-

⁴⁷ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Boehme i jej źródeł*, op. cit., s.29–30.

⁴⁸ Piórczyński wskazuje, że m.in. Fichte, Schlegel, Schelling, Novalis, Tieck inspirowali się naukami Boehme, zaś w romantyczne wyobrażenia natury oraz duchowego doświadczenia korespondują z ideami boehmizmu. (Ibidem, s. 29–30).

⁴⁹ Zdaniem Marka Nowaka, Saint-Martin choć sam twierdził, iż na *Le Nouvel Homme* miały wpływ idee Boehme, to jednak francuski teozof słabo znał język niemiecki i boehmizm poznawał nie bezpośrednio z pism autora *Aurory*. M. Nowak, *Saint-Martin i duchowość Nowego Człowieka* [online], [dostęp 27 grudnia 2013], Dostępny w internecie: <http://users.dominikanie.pl/~marekn/0032.html>

⁵⁰ Z. Kępiński, op. cit., s. 246–252.

⁵¹ B. Dopart, op. cit., s. 131.

⁵² P. Augustyniak, op. cit., s. 115 i 143–144.

rycznym umożliwia uobecnianie boskości i wieczności w dziejach. Pogląd ten był bliski Mickiewiczowi. Wszak przedstawienie upadku Polski w widzeniu ks. Piotra zawiera szereg nawiązań do życia i śmierci Chrystusa, zaś odrodzenie Konrada ma nastąpić, jak przepowiada zakonnik w scenie VIII, poprzez udział w zbawczym planie Boga. Poeta w rozprawie z 1853 roku stwierdził:

Jezus Chrystus urzeczywistnił na ziemi ideał człowieka, poczęty w niebiosach, zdradzony przez Adama; podniósł go nawet do nowej potęgi, pozostawiając dzieciom Adama sposoby wyjścia z otchłani, w którą wpadły, jednakże pod warunkiem wniesienia się wyżej niż Adam w raju, wzniesienia się aż do nieba. [...] Jezus Chrystus udzielał się uczniom swoim, ukazując im modłę życia i ucząc ich równocześnie siły do naśladowania go⁵³.

Mickiewicz boehmowską koncepcję *imitatio Christi* dobrze rozpoznał w latach pięćdziesiątych, nie można jednak wykluczyć, że wiedzę tę uformował dużo wcześniej. Upadek Konrada posiada wiele elementów wspólnych z grzechem adamicznym, zaś zapowiedź jego odrodzenia koresponduje z wyobrażeniami Boehmego i Frankfurczyka. Książka *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis, powtórzmy, nie zawiera wykładni antropologicznej łączącej grzech praojca, problem woli i ideę *imitatio Christi*. Warto więc rozważyć wpływ dzieła Tomasza à Kempis na twórczość Mickiewicza w kontekście praktycznych wskazówek postępowania, kreacji ks. Piotra, bycia człowiekiem czynu bożego, co, zasygnalizujemy, stanowi jeden z ważnych problemów w lirykach okresu rzymsko-drezdeńskiego, poezji z lat trzydziestych i przede wszystkim *Zdań i uwag*.

Wiktor Weintraub uważał, że Mickiewicz podczas pobytu w Rosji mógł zapoznać się z koncepcją mocy poetyckiej Saint-Martina, zgodnie z którą prawdziwy twórca musi być prorokiem⁵⁴. Jak słusznie zauważył Dopart, w twórczości poety z lat dwudziestych wizja poezji nie łączyła się z darem prorokowania i dopiero w III części *Dziadów* improwizacja stała się jedną z głównych form ekspresji⁵⁵. Konradowa próba widzenia profetycznego w scenie I stanowi jedną z przyczyn jego upadku. Zgodnie z wykładnią boehmizmu, dążenie do poznania przyszłości wiąże się z adamicznym grzechem pychy, jeśli nie jest inspirowane działaniem Ducha Świętego. W arcydramacie możemy zaobserwować odejście Mickiewicza od martynizmu, a przynajmniej krytyczne spojrzenie na wczesne idee Nieznanego Filozofa, który wiele swoich przekonań zrewidował po lekturze pism Boehmego. Natomiast w kreacji Konrada, w przebiegu jego upadku, zapowiedzi odrodzenia, a także w wizji kosmosu, oka i iskrzenia można zauważyć wiele podobieństw do wyobrażeń myśliciela ze Zgorzelca. Dopart twierdzi, że autor *Pana Tadeusza* podczas pobytu w Dreźnie przeczytał *Teosophische Schriften* Boehmego⁵⁶. Na pewno Mickiewicz w Rosji zetknął się z koncepcjami martynistów, zaś w latach czterdziestych podobno określił autora *Aurory* mianem największego mistyka. Niewątpliwie od końca lat dwudziestych poeta interesował się mistyczno-neognostyczno-heterodoksyjnymi nurtami chrześcijaństwa, które stanowiły kontynuację bądź przetworzenie koncepcji Boehmego. Mickiewicz mógł nie być wówczas świadomy, że ważne dla niego idee religijne wywodzą się z nauk niemieckiego teozofa,

⁵³ A. Mickiewicz, *Komentarz*, op. cit., s. 172.

⁵⁴ W. Weintraub, op. cit., s. 140–148 i 171–173.

⁵⁵ B. Dopart, op. cit., s. 47–48.

⁵⁶ Ibidem, s. 160.

jednak, podkreślmy, wiele z tego, co podyktował na temat boehmizmu Lévy’emu w latach pięćdziesiątych, koresponduje z upadkiem Konrada przedstawionym w arcydramacie.

Literatura podmiotowa

- Mickiewicz A., 1993, *Komentarz*, [w:] Boehme J., *Ponowne narodziny*, tł. J. Kałużny, A. Pańta, Poznań.
- Mickiewicz A., 1997, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, oprac. J. Maślanka, Warszawa.
- Mickiewicz A., 1998, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, oprac. J. Maślanka, Warszawa.
- Mickiewicz A., 2003, *Listy. Część druga 1831–1840*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa.
- Mickiewicz A., 2004, *Listy. Część czwarta 1849–1855*, oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, Warszawa.
- Mickiewicz A., 2012, *Dziadów drezdeńskie (część III)*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław.

Literatura przedmiotowa

- Adama Mickiewicz wspomnienia i myśli*, 1958, oprac. St. Pigoń, Warszawa.
- Bierdajew M., 2001, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tł. H. Paprocki, Kęty.
- Augustyniak P., 2013, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem*, Warszawa.
- Boehme J., 1993, *Ponowne narodziny*, tł. J. Kałużny, A. Pańta, Poznań.
- Boehme J., 1998, *Aurora, czyli Jutrenka o poranku*, tł. A. Pańta, Zgorzelec.
- Boehme J., 2005, *Teozoficzne okólniki*, tł. A. Pańta, Zgorzelec.
- Boehme J., 2008 *Mysterium ziemskie i niebieskie*, tł. J. Jankowski, Wieluń.
- Boehme J., 2008, *Żyjąc w prostocie Chrystusa*, Wieluń.
- Borowy W., 1958, *Dziady część trzecia*, [w:] idem, *O poezji Mickiewicza*, t. II, Lublin.
- Blüth R.M., 1987, „Chrześcijański Prometeusz” Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”, [w:] idem, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków.
- Brzozowski J., 1977, *O Prologu „Dziadów” drezdeńskich i jego zagadkowym duchu*, [w:] *Odczytywanie znaczeń. Studia o poezji Mickiewicza*, Łódź.
- Burta M., 1998, *Adam Mickiewicz i Jakub Boehme*, [w:] *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały Konferencji Międzynarodowej Grodno-Nowogródek, 11–17 maja 1997*, red. J. Bachórz, t. 2, Gdańsk.
- Burta M., 2005, *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa.
- Dernałowicz M., 1985, *Adam Mickiewicz*, Warszawa.
- Dopart B., 2002, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków.
- Frankfurczyk, 2013, *Teologia niemiecka*, tł. P. Augustyniak, Warszawa.
- Garewicz J., 1987, *Wprowadzenie w metafizykę Jakuba Boehmego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 32.
- Górski K., 1979, *Semantyka ognia w praktyce pisarskiej Mickiewicza*, [w:] *Mickiewicz. Sympozjum w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. A. Dobakówna, M. Maciejewski, A. Paluchowski, T. Polanowski, Cz. Zgorzelski, Lublin .
- Kępiński Z., 1980, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa.
- Kleiner J., 1997, *Mickiewicz*, t. II, *Dzieje Konrada*, cz. II, Lublin.
- Kosian J., 2001, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław.

- Kubacki W., 1951, *Arcydramat Mickiewicza: studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków.
- Latawiec Cz., 1929, *Dziady Mickiewicza: nowe oświetlenie problemów*, Poznań.
- Markiewicz B., Szymańska B., 1985, *Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław.
- Masłowski M., 1998, „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza: *mądrość i samotność*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, z. 4.
- Masłowski M., 1998, *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Warszawa.
- Pigoń St., 1955, *Objaśnienia wydawcy*, [do:] A. Mickiewicz, *Utwory dramatyczne*, Warszawa.
- Pigoń St., 1929, *Autograf „Zdań i uwag”*, Wilno.
- Piórczyński J., 1991, *Absolut, człowiek, świat: studium myśli Jakuba Boehme’a i jej źródła*, Warszawa.
- Przybylski R., 1993, *Słowo i milczenie Polaków: studium o „Dziadach”*, Warszawa.
- Siemieński L., 1871, *Religijność i mistyka w życiu i poezji Adama Mickiewicza*, Kraków.
- Siwicka D., 2001, *BoehmeJakob*, [hasło w:] *Mickiewicz – encyklopedia*, red. J.M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, Warszawa.
- Szturc W., 1995, *Faust Goethego: ku antropologii romantycznej*, Kraków.
- Szucki H., 1929, *Mickiewicz a Boehme (Przyczynki do mistyki polskiej)*, „Pamiętnik Literacki”, nr 26.
- Trentowski B., 1978, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, [w:] idem, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o literaturze*, tł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa.
- Wehr G., 1999, *Jakub Boehme*, tł. J. Prokopiuk, Wrocław.
- Weintraub W., 1982, *Poeta i prorok: rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa.
- Ziołowicz A., 1996, *Misterium jako fragment całości. O III części „Dziadów” Adama Mickiewicza*, [w:] idem, *Misteria polskie: z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków.

KATARZYNA FEDOROWICZ

**„About Adam-Spirit’s other-wordly rebellion and possession...”
Jakob Boehme’s neognostic anthropology and III part of *Dziady***

Summary

This article develops Rafał Marcei Blüth’s thesis about influence of Jakob Boehme’s conception on anthropological vision contained in III part of *Dziady*. The demise of Mickiewicz’s Konrad is proceeding in similar manner to Adam in terms of neognostic from Zgorzelec. Problem of will and human participation in divinity and against the divinity’s realization in history presented in literary work corresponds with author of *Aurora*’s visions. Furthermore, *imitation Christi* makes a condition of man’s salvation and most likely poses a crucial problem for philosophical reconstruction of messianic vision contained in Mickiewicz’s literary work. Moreover, it is possible to indicate on number of *locus communis* of Boehme’s theory and represented world in III part of *Dziady*.

Keywords: *Dziady*, Mickiewicz, Boehme, neognosis, anthropology, adamism