



Amalgamat POLSKA JAKO CHRYSSTUS NARODÓW

Tomasz Niezgoda
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Amalgam: POLAND AS CHRIST OF NATIONS

Abstract

This article applies the conceptual blending theory designed by Gilles Fauconnier and Mark Turner to an analysis of Adam Mickiewicz's early messianic ideas, presented in "Dziady" (Forefathers' Eve) and "Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego" (The Book and the Pilgrimage of the the Polish Nation). The article concentrates on the influences from christian concepts of passion and the messianism presented in the bible which is understood as one of the input spaces. The author claims that messianism created by Mickiewicz is not poetic fiction, but rather a religious statement about the true nature of Polish nation. Furthermore the fate of Poland has an eschatological meaning for the history of the world because Poland is seen as an agent completing the eschatological work of Jesus Christ. Therefore creating a millenaristic kingdom within history is Poland's final destination.

Keywords: messianism, millenarism, Mickiewicz, conceptual blending, eschatology, Christ, Poland
Słowa kluczowe: mesjanizm, millenaryzm, Mickiewicz, integracja pojęciowa, eschatologia, Chrystus, Polska

I

Celem niniejszego artykułu jest próba zrozumienia w perspektywie teorii utworzonych w obrębie językoznawstwa kognitywnego, co tak naprawdę oznacza obecne w twórczości Adama Mickiewicza stwierdzenie, że Polska jest Chrystusem narodów. W tym celu dokonamy analizy V sceny III części *Dziadów* autorstwa Adama Mickiewicza, czyli widzenia księdza Piotra, oraz odpowiednich ustępów *Księgi narodu polskiego*¹. Narzędziem analizy będzie w tym wypadku teoria integracji

¹ Proponowana analiza dotyczy wczesnego okresu twórczości polskiego wieszczka. Wybór V sceny III części *Dziadów* wiąże się z tym, że stanowi ona w miarę zamkniętą całość przedstawiającą w pełni

pojęciowej Gillesa Fauconniera i Marka Turnera². Warto przypomnieć, że wedle ustaleń językoznawstwa kognitywnego zadaniem metafor jest „dostarczanie częściowego zrozumienia jakiegoś rodzaju doświadczenia w terminach innego rodzaju doświadczenia”³. Teoria kognitywna mówi, że domena źródłowa dostarcza części swojej struktury w procesie metaforyzacji domenie docelowej. Jedną z naczelnych zasad teorii integracji pojęciowej (TIP) i teorii metafory pojęciowej Georga Lakoffa i Marka Johnsona jest stwierdzenie, że domena docelowa – czyli ta, która podlega metaforyzacji – jest domeną bardziej abstrakcyjną dla podmiotu, a zatem jest dalsza od potocznego doświadczenia przeciętnego człowieka. W związku z tym na domenie docelowej odwzorowywana jest część struktury domeny źródłowej, która z reguły jest bliższa ludzkiemu doświadczeniu i przez to ułatwia myślenie o danej domenie, a w konsekwencji także mówienie o niej.

O ile różnorakie fenomeny religijne były i są konceptualizowane przez domeny mniej abstrakcyjne i bliższe ludzkiemu doświadczeniu (na przykład mówienie o Chrystusie jako pasterzu jest użyciem bliższej ludzkiemu doświadczeniu domeny „hodowla zwierząt” do konceptualizacji skomplikowanej i abstrakcyjnej domeny docelowej „Chrystus”), o tyle nasz przypadek opiera się na relacji odwrotnej. To domena religii wydaje się domeną źródłową – czy raczej przestrzenią wyjściową – nadającą strukturę domenie docelowej. Funkcją religii w takim wypadku jest zdolność do interpretowania i kategoryzowania zjawisk niejednoznacznych, tak że w świetle religii nabierają one sensu.

Według Turnera i Fauconniera, inaczej niż dla Lakoffa i Johnsona, podstawowym elementem operacyjnym TIP są przestrzenie mentalne, których elementy łączą się, tworząc nowe przestrzenie nazywane amalgamatami. Różnicą dla nas szczególnie istotną jest mechanizm konceptualizacji w teorii integracji pojęciowej. W tradycyjnej teorii metafory pojęciowej struktura i treść domeny źródłowej są odwzorowywane na domenie docelowej, natomiast w teorii integracji pojęciowej mamy do czynienia z łączeniem elementów różnych domen (przestrzeni wyjściowych), co tworzy nową przestrzeń mentalną – amalgamat⁴. Prócz dwóch (lub więcej) przestrzeni wyjściowych oraz przestrzeni amalgamatu wyróżnia się jeszcze czwartą – przestrzeń generyczną. Zawiera ona elementy wspólne dla przestrzeni wyjściowych i stanowi neutralny szkielet, na którym budowany jest amalgamat. Autorzy koncepcji amalgamatu wyróżnili kilka typów możliwych operacji tworzących amalgamaty, jedną z nich jest tak zwana siatka jednozakresowa, czyli operacja zbliżona do teorii metafory Lakoffa

Mickiewiczowski mesjanizm, natomiast wybór *Ksiąg...* podyktowany jest tym, że stanowią one dopełnienie i uzasadnienie tez przedstawionych w *Dziadach*.

² G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002. W literaturze polskiej koncepcje integracji pojęciowej wyczerpująco omawiają: A. Libura, *Amalgamaty kognitywne. Powstanie i rozwój koncepcji* [w:] *Amalgamaty kognitywne w sztuce*, A. Libura (red.), Kraków 2007; A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010; Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura: praktyczne wprowadzenie*, przekł. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Kraków 2011. W ilustracji graficznej amalgamatu korzystam z propozycji odwrócenia pozycji przestrzeni generycznej i amalgamatu zgodnie z sugestiami Gomoli.

³ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przekł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 182.

⁴ A. Gomola, *op.cit.*, s. 38.

i Johnsona. Polega ona na połączeniu w przestrzeni amalgamatu dwóch przestrzeni wyjściowych w ten sposób, że jedna z nich nadaje strukturę przestrzeni amalgamatu.

Nas interesuje przede wszystkim wskazany przez nich czwarty typ operacji tworzenia amalgamatu, czyli tak zwana siatka dwuzakresowa. W siatce dwuzakresowej mamy do czynienia z odwzorowaniem struktury i charakterystyki obu przestrzeni wyjściowych na przestrzeni amalgamatu. Mamy więc do czynienia z dwiema „domekami”, które częściowo rzutują na trzecią. W przestrzeniach wyjściowych są zatem odrębne elementy, które pojawiają się razem w przestrzeni amalgamatu i przez to tworzą nową jakość. Na proces tworzenia amalgamatu składają się następujące etapy⁵:

1. Kompresja⁶ – dotyczy ona odwzorowania relacji i elementów z przestrzeni wyjściowych w przestrzeni amalgamatu. Oznacza uproszczenie i ujednoczenie danych z przestrzeni wyjściowych, tak aby pomijawszy mniej istotne szczegóły, przedstawić syntetyczny, ujmujący istotę danego fenomenu wgląd.
2. Kompozycja – rzutowanie elementów przestrzeni wyjściowych na przestrzeń amalgamatu. Także w tym wypadku mamy do czynienia z ogniskowaniem, czyli wybiórczym projektowaniem struktury.
3. Uzupełnienie – w dużej mierze nieświadomy proces uzupełniania amalgamatu o znaczenia pochodzące z ram ludzkiego umysłu, przede wszystkim tych strukturyzujących przywołane przestrzenie wyjściowe⁷.
4. Elaboracja – autonomizacja nowej przestrzeni. To jej aktywacja według reguł, scenariusza i znaczeń przestrzeni amalgamatu jako nowej jakości. Elaboracja pozwala rozwijać amalgamat w kierunkach, które do tej pory były niedostępne w przestrzeniach wyjściowych.

Metaforę „Polska jako Chrystus narodów” będziemy traktować jako siatkę dwuzakresową, w wyniku stopienia dwóch różnych przestrzeni – Pasji Chrystusa oraz historycznej sytuacji narodu i państwa polskiego – otrzymujemy bowiem amalgamat o nowej jakości, wizję Polski, która cierpi niczym Chrystus oraz, co równie ważne, częściowo wypełnia eschatologiczną misję Chrystusa.

II

Naszą analizę zaczniemy od postaci Gala, który pojawia się w wersji 33 sceny V części III *Dziadów*. Pierwszą przestrzenią wyjściową, z której czerpie ów obraz, jest przestrzeń Pasji, a konkretniej dotyczy ona postaci Piłata. Drugą przestrzenią wyjściową stanowi historyczna sytuacja Polski, w której Francja jako domniemany

⁵ G. Fauconnier, M. Turner, *op.cit.*, s. 47–49.

⁶ *Ibidem*, s. 82.

⁷ Tym bardziej, że Libura pisze o uzupełnieniu jako o wykorzystaniu różnych ram oraz wzorów kulturowych i kognitywnych. Trwałe przestrzenie mentalne określa się jako ramy, które wypełnione są konkretną treścią, w momencie, w którym w naszym umyśle bądź w wyniku komunikacji z zewnątrz pojawia się dana rama. Ramy mają konkretne treści kulturowe bądź religijne. Przykładem takiej ramy może być ukrzyżowanie Chrystusa – oprócz samego opisu ewangelicznego pojawiają się dzieła kulturowe to wydarzenie opisujące (np. *Pasja* Gibsona) opatrzone teologiczną interpretacją oraz własnymi poglądami danej osoby. Por. A. Libura, *op.cit.*, s. 24.

kraj wolności i sojusznik Polski nie sprzeciwiła się rozbiorem Polski. W przestrzeni amalgamatu otrzymujemy więc Gała (metonimicznie Francję), który po pierwsze, sędzi Chrystusa-Polskę, po drugie, nie znajduje w nim winy, po trzecie, umywa ręce od wyroku, uznając go za wyrok motłochu/tłumu, a nie własny. W przypadku obu przestrzeni widać procesy selekcji oraz kompresji. Z pasyjnej przestrzeni wyjściowej kompresji ulega chociażby trzykrotna wypowiedź Piłata, że nie znajduje winy w Chrystusie. Sama przestrzeń także poddana jest selekcji, bowiem odzwierciedlenia nie znajduje na przykład odesłanie Chrystusa do Heroda. Ciekawe jest też pozostawienie w przestrzeni pasyjnej domagania się przez tłum wypuszczenia Barabasa, co jednak w żaden sposób nie łączy się z dalszą elaboracją. W tym wypadku to głównie pasyjna przestrzeń wyjściowa nadaje strukturę amalgamatowi.

Niezwykle istotnym elementem amalgamatu jest to, co w jego przestrzeni Mickiewicz opisuje następująco: „[...] Widzę ten motłoch – tyrany,/Zbójce – biegną – porwali – mój Naród związany / Cała Europa wlecze, nad nim się urąga” (*Dziady* III, V, 27–29) oraz „A króle krzyczą: »Potęp i wydaj go męce;/Krew jego spadnie na nas i na syny naszek»” (*Dziady* III, V, 35–36). Rozważmy najpierw przestrzeń wyjściową. W przestrzeni historycznej mamy do czynienia z trzema państwami zaborczymi, które dokonały zaboru Polski, w przestrzeni pasyjnej natomiast mamy do czynienia ze zgromadzeniem arcykapłanów oraz tłumy w Jerozolimie, oskarżających Chrystusa. Zajmijmy się najpierw kwestią pasyjnej przestrzeni wyjściowej. W tym wypadku sporo elementów ulega selekcji. Choć tekst Mickiewicza mówi o porwaniu i związaniu, to pomija wiele elementów związanych z samym pojmaniem, na przykład modlitwę w Getsemani, zdradę Judasza czy zaparcie się Piotra. Uwzględnione natomiast pozostaje urąganie Jezusowi przez tłum, zawleczenie go przed sąd Piłata, domaganie się wyroku skazującego na ukrzyżowanie oraz treść oskarżenia – przypisanie sobie przez Chrystusa królewskiej godności oraz znieważanie władzy cesarskiej. Wiele elementów ulega także kompresji: wydaje się, że arcykapłani oraz motłoch żydowski zostają skompresowani w postaci samych królów. W historycznej przestrzeni wyjściowej mamy sytuację o tyle ciekawą, że kompresja polega na odwrotnej synekdosze – kraje trzech zaborców zostały tutaj skompresowane do postaci całej Europy: „Cała Europa wlecze, nad nim urąga” (*Dziady* III, V, 29). W wyniku kompozycji Mickiewicz uzyskuje obraz, w którym królowie europejscy jako reprezentanci całej Europy – nie zaś rada Sanhedrynu i tłum – domagają się skazania na śmierć Polski-Chrystusa, godząc się również, że wina spadnie na nich. W tym wypadku najważniejsza pozostaje jednak kwestia elaboracji i uzupełnienia, które zostaną podjęte w dalszej części pracy.

Zasadniczym elementem analizy jest sama relacja Polski do Chrystusa. Pasyjna przestrzeń wyjściowa obejmuje przede wszystkim sąd nad Jezusem oraz drogę krzyżową. W tej przestrzeni wyjściowej także mamy do czynienia z selekcją, pomija się rolę Szymona Cyrenejczyka, nie pojawiają się dwaj zbrodniacy ukrzyżowani wraz z Chrystusem, nie wspomina się także o pocieszeniu niewiast po drodze oraz rozdeleniu szat. Kompresji ulega czas męki Chrystusa. Kompozycji z pasyjnej przestrzeni wyjściowej ulegają nałożenie korony cierniowej jako szyderstwo, znęcanie się i ponizanie Chrystusa, istotne jest także odwzorowanie podania przez żołnierzy

wina z goryczą (Mickiewicz pisze o żółci, jednak tekst Ewangelii mówi o goryczy, Mt 27, 34) oraz octu (Mt 27, 48), także w przestrzeni amalgamatu zostaje odwzorowany okrzyk, jaki Chrystus wydał w momencie konania (Mt 27, 46). Kompresji ulega obecność niewiast przy ukrzyżowaniu, w przestrzeni mowa bowiem tylko o symbolicznej matce Wolności: „A matka Wolność u nóg zapłakana stoi” (*Dziady* III, V, 51). W przestrzeni amalgamatu pojawia się także zaczerpnięty z Ewangelii Jana fragment o przebiciu boku Chrystusa przez rzymskiego żołnierza (J 19, 34). Z przestrzeni wyjściowej historycznej mamy, po pierwsze, odwzorowanie zbiorowego podmiotu Pasji, czyli Polski jako narodu. Również z tej przestrzeni kompozycji ulegają cierpienia narodu polskiego pod zaborami oraz udział zaborców w ukrzyżowaniu.

W tym momencie do analizy należy włączyć *Księgi narodu polskiego od początku świata aż do umęczenia narodu Polskiego*⁸, a konkretniej – końcowe wersy mówiące o śmierci i zmartwychwstaniu Polski-Chrystusa. Na etapie kompozycji również tutaj dokonuje się selekcja: pomija się Józefa z Arymatei, owinięcie w całun, prośbę o wydanie ciała, wystawienie przez Piłata straży mającej pilnować grobu, obecność niewiast przy grobie. W tym sensie kompresji w *Księgach...* ulega również przestrzeń. Odwzorowaniu zostaje z kolei poddane złożenie w grobie jako podzielenie państwa między zaborców, oddzielenie się duszy i udanie do otchłani oraz zmartwychwstanie trzeciego dnia. Interesujące w tym przypadku jest wykorzystanie historycznej przestrzeni wyjściowej. W dalszym ciągu podmiotem jest naród w sensie zbiorowym, a wykorzystane zostają utrata bytowości państwowej, emigracja oraz włączenie się w działalność narodowowyzwoleńczą i agitacyjną. Ostatecznie także odzyskanie bytowości państwowej i wojna wyzwoleńcza za inne narody Europy. Odwzorowane są również inne elementy pominięte w wizji księdza Piotra, chociażby wydanie przez Judasza za trzydzieści srebrników, wraz ze sceną pocałunku i pozdrowienia Chrystusa (Mt 26, 48–49), co tutaj ulega kompozycji wraz ze zdradą Polski przez króla pruskiego Fryderyka II. Skutkiem kompozycji jest zgoda na rozbiory Polski w zamian za trzydzieści miast wielkopolskich.

III

Zanim przejdziemy do kwestii elaboracji i uzupełnienia, należy pokazać, czym właściwie jest mesjanizm romantyczny. Składa się on z następujących fenomenów: misjonizmu, pasjonizmu i millenaryzmu⁹. Misjonizm mesjanistyczny oznacza, że „namaszczony” jest tym, który ma do wykonania misję o charakterze soteriologicznym i eschatologicznym. Podmiotem romantycznego misjonizmu jest naród, legitymizacją działań narodu jest więc przekonanie, że ma on do wypełnienia misję przypisaną mu przez Boga. Istotny charakter ma także występująca w obrębie misjonizmu

⁸ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* [w:] *idem, Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, s. 13 (http://www.biblioteka.vilo.bialystok.pl/lektury/Ksiegi_narodu.pdf) [dostęp 20.01.2014].

⁹ Charakterystykę mesjanizmu romantycznego podaje za Pawłem Rojkiem. Zob: *idem, Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, nr 28, s. 20–27.

metonimia: choć to naród jako całość ma do wykonania misję, szczególnie ważną, reprezentatywna jest jednak postać osobowego wodza, który pozostaje w ścisłym kontakcie ze sferą *sacrum*. Później zobaczymy, jak ta kwestia prezentuje się u Mickiewicza. Pasjonizm oznacza szczególnie, także eschatologiczno-soteriologiczne, znaczenie cierpienia narodu wybranego. Cierpieniu, najczęściej rozumianemu jako ofiara, przypisuje się transformujący, puryfikacyjny charakter, który przygotowuje do nadejścia rzeczywistości eschatologicznej. W tym aspekcie polski mesjanizm wyraźnie nawiązuje do ofiary Chrystusa, dlatego określam widzenie księdza Piotra jako pasyjne. W kontekście pasjonizmu warto jeszcze wspomnieć o „bólach porodowych mesjasza”, czyli kulminacji cierpienia, bólu, prześladowań i niegodziwości wymierzonych w wiernych przy końcu czasu. Mają one podwójną funkcję, gdyż z jednej strony podkreślają element *tremendum* obecny w apokaliptyce, z drugiej są znakiem końca czasu.

Trzecim, i chyba najważniejszym, elementem mesjanizmu romantycznego jest millenaryzm. Literatury poświęconej chrześcijańskiemu millenaryzmowi jest wiele, przedstawimy więc jedynie jego najistotniejsze dla zrozumienia mesjanizmu romantycznego elementy. Millenaryzm oznacza realizację Królestwa Bożego na ziemi, jest to eschatologia, która wydarza się w immanencji historii. Podąża za tym aktywizacja człowieka jako intencjonalnego agensa nadchodzącego millenium. To ludzie stają się w mniejszym bądź większym stopniu podmiotami odpowiedzialnymi za wygenerowanie rzeczywistości eschatologicznej. Zasadnicza dla zrozumienia mesjanizmu jest również rola podwójnego eschatonu – idei obecnej zdaniem wielu badaczy u Joachima z Fiore. Wedle Karla Löwitha

[...] główną cechą eschatologicznego schematu Joachima nie jest więc ani millenium, ani też zwykle oczekiwanie końca świata, lecz podwójny eschaton: historyczna faza końcowa dziejów zbawienia, która poprzedza transcendentny eschaton nowego, zainicjowanego powtórny przyjściem Chrystusa eonu¹⁰.

Ramy tysiącletniego królestwa, według Joachima, wyznacza nadejście dwóch Antychrystów: pierwszy, inicjujący millenium pojawi się przed zapanowaniem millenium, drugi tuż po nim, a przed Sądem Ostatecznym i końcem świata. Tym samym pojawia się dwóch mesjaszów – Chrystus, który nadejdzie na samym końcu świata, oraz mesjasz, który wprowadza trzecią, millenarystyczną epokę. Konsekwencje teologiczne są znaczące. Jak twierdzi Jacob Taubes, wcielenie Chrystusa nie stanowi już centralnego momentu dziejów. Jego miejsce zajmuje rodzaj progresywnej hierohistorii, która spełnia się już nie tyle w Chrystusie, ile w millenarystycznej epoce¹¹. W ten sposób powracamy do wątku wybranej grupy, która ma zaprowadzić (pierwszy) eschaton, gdyż misja Chrystusa wymaga dopełnienia przez innego agensa.

¹⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przekł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 146.

¹¹ J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, tłum. R. Pawlik, „Kronos” 2010, nr 2, s. 7.

IV

Widać wyraźnie, że w przestrzeni amalgamatu mamy do czynienia ze zbiorowym podmiotem – narodem polskim, który jest identyfikowany z Chrystusem: „Panie! czy przyjścia jego nie raczysz przyśpieszyć? / Lud mój pocieszyć? – / Nie! Lud wycierpi [...]” (*Dziady* III, V, 25–27). Misja Polski ma charakter historiozbowczy i jest ściśle powiązana z misją Chrystusa. Chrystus miał bowiem nauczać ludzi, że wszyscy pochodzą od jednego Boga i przez to są sobie równi, natomiast największą możliwą zasługą jest ofiara za innych.

W *Księgach...* Mickiewicz pisał, że od czasu wcielenia i śmierci Chrystusa między narodami zapanował pokój, a ich jedność wyrażała się w przynależności do wspólnoty chrześcijańskiej. W tym sensie dzieje Europy były momentem ekspansji i rozrostu wolności na świecie, co stanowiło jeden z najistotniejszych elementów tego, co objawił Chrystus. Ów postęp – jak twierdzi Mickiewicz – został jednak zahamowany przez europejskich monarchów (do tej kwestii jeszcze wrócimy). Teraz istotne jest, że dla Mickiewicza *telos* historii objawiony przez Chrystusa został zatrzymany przez siły zła. Jedynym narodem, który pozostał wierny temu objawieniu, była Polska. Legitymacją polskiego misjonizmu są dzieje Polski, bo w nich objawia się wybraństwo. Wedle Mickiewicza Polacy jako jedyny naród mieli nigdy nie atakować innych chrześcijańskich nacji, co więcej, ich misją była ich obrona przed atakami niechrześcijan. Zasadnicze znaczenie wedle Mickiewicza miała także unia z Litwą, która była dla poety najdoskonalszym wcieleniem w historię zasad moralnych objawionych przez Chrystusa. Polska realizowała objawienie nie tylko w sferze zewnętrznej, to jest w sferze stosunków międzynarodowych, lecz także w polityce wewnętrznej – wyrazem tego było postępujące nadawanie wolności coraz większym rzeszom mieszkańców Polski. Według Mickiewicza jednak przez zmwę krajów zaburczych Polskę spotkał los Chrystusa – zmarła, pogrzebano jej ciało, lecz aktualna jest obietnica jej zmartwychwstania.

Już na tym wczesnym etapie należy rozważyć relację Polski i Chrystusa w ujęciu Mickiewicza. Polska dokonuje dzieła zbawczego w perspektywie eschatologicznej, to znaczy że zmartwychwstanie i zaprowadzi Królestwo Boże na ziemi (co wedle Mickiewicza już się rozpoczęło). Nie oznacza to, że Polska jest jak Chrystus, czyli że jest Synem Bożym, bądź wprowadza do treści objawienia coś nowego, lecz – zgodnie z uwagami Taubesa do teologii dziejów Joachima z Fiore – że wydarzenia wcielenia i zmartwychwstania nie są jedynymi istotnymi wydarzeniami w historii postrzeganymi z perspektywy eschatologicznej. Historia, jak rozumie ją Mickiewicz, przybiera postać hierohistorii. Dokonuje się w niej nie tylko to, co historyczne, lecz także dzieło zbawcze. Wydarzenia polityczne nabierają kosmicznego, eschatologicznego znaczenia. Historia Polski w takim ujęciu jest historią świętą. Misjonizm polega z kolei na aktualizacji etycznego orędzia Chrystusa w sferze społeczno-politycznej, co ostatecznie doprowadzi do powstania Królestwa Bożego, jak wyobrażali je sobie chrześcijańscy millenaryści.

V

Wiemy już, że w ramach przestrzeni amalgamatu dokonuje się identyfikacja Polski z Jezusem Chrystusem, dzięki czemu otrzymujemy Polskę jako odkupiciela narodów przynoszącego im zbawienie w historii. Zajmijmy się jednak samą kwestią mesjańskości. W teologii chrześcijańskiej wydarzenia ukrzyżowania i zmartwychwstania objawiają mesjańskość Chrystusa. Śmierć Chrystusa jest ofiarą, wykupem ludzkości, pojednaniem z Bogiem. W przestrzeni amalgamatu mesjańskość Polski oznacza więc nade wszystko ofiarę odkupieńczą za inne narody, która ma soteriologiczny charakter. Tym samym, co widać wyraźnie zarówno w wizji księdza Piotra z *Dziadów*, jak i w *Księgach...*, pasyjna przestrzeń wyjściowa kompresuje wcielenie całkowicie do aspektu męki, śmierci i ukrzyżowania.

W historycznej przestrzeni wyjściowej mamy do czynienia z prześladowaniami, uwięzieniem, torturowaniem Polaków przez carski aparat represji. Tę historyczną przestrzeń wyjściową w dramacie prezentuje przede wszystkim pierwsza scena III części *Dziadów*. Mówi się tam o konieczności poświęcenia się przez część Polaków: muszą oni wziąć na siebie wszystkie winy, prawdziwe bądź fikcyjne, zarzucane im przez carat i w ten sposób ponieść ofiarę za innych Polaków: „Mam obowiązek cierpieć za was, przyjaciele: / Dodajcie mi wybranych jeszcze kilku braci” (*Dziady* III, scena I, 75–76). Akcja tej sceny rozgrywa się w więzieniu, gdzie wszyscy cierpią, przetrzymywani i poddawani torturom. Na poziomie amalgamatu znajdujemy się więc w samym centrum prześladowań caratu. Jak pamiętamy, „bóle porodowe mesjasza”, czyli kulminacja prześladowań i cierpienia, są oznaką nadchodzącego mesjasza i końca historii, co widać wyraźnie w poniższym fragmencie: „I stało się, iż gdy niewola wzmocniła się na świecie, nastąpiło przesilenie jej; jako przesilenie nocy w noc najdłuższą i najciemniejszą...”¹² (Mickiewicz odnosi motyw bólów nie tylko do Polski w wizji księdza Piotra, ale w *Księgach* także do Chrystusa).

Mamy tu zatem kolejny motyw mesjanistyczny. Z historycznej przestrzeni wyjściowej dokonuje się rzutowania sytuacji Polski pod zaborami, z pasyjnej przestrzeni wyjściowej rzutuje się nadejście Chrystusa w okresie największej kulminacji sił zła i grzechu, a w przestrzeni amalgamatu otrzymujemy Polskę, której cierpienia wskazują na moment kulminacji kosmicznego zła, a tym samym na nadejście mesjasza. Cierpienie Polaków ma więc charakter metafizyczny i kosmiczny, bowiem relacja metonimiczna idzie jeszcze dalej – Polska cierpi za całą Europę, jak Chrystus cierpiał za cały świat. Jej cierpienie ma soteriologiczny charakter, bowiem – jak zakłada Mickiewicz – jest krwią przelaną za odejście narodów europejskich od prawa miłości przekazanego przez Chrystusa. Właśnie przez owo cierpienie i śmierć Polska dokonuje dzieła zbawienia, to jest inicjuje pierwszy eschaton. W wizji księdza Piotra można przeczytać: „Ach, Panie, widzę już krzyż – ach, jak długo, długo/Musi go nościć – Panie zlituj się nad sługą. / Daj mu siły, bo w drodze upadnie i skona –. / Krzyż ma długie na całą Europę ramiona” (*Dziady* III, V, 45–48).

¹² A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 4.

Widać tu wyraźnie, że pasjonizm jest istotą misjonizmu polskiego. Jest też wpisany w plan opatrnościowy i ma charakter eschatologiczny. Podobnie jak w przypadku Chrystusa także mesjańskość Polski łączy się inherentnie z soteriologią, a ofiara odkupieńcza nabiera charakteru zadośćuczynienia. Polska wyraźnie niesie na sobie grzechy Europy, grzechy które polegają głównie na odstąpieniu od treści posłania Chrystusa. Stąd ofiara Polski, podobnie jak ofiara Chrystusa, jest samoofiadowaniem i ostatecznym świadectwem wierności Bogu. Jest o tyle ważna (czyli ma charakter soteriologiczny), o ile jest dobrowolna i znoszona w imię miłości¹³. Ofiara poniesiona przez Polskę pieczętuje tym samym jej mesjanistyczną rolę. Powyższe analizy wydają się w pełni uzasadniać nazywanie wizji księdza Piotra pasyjną.

W przestrzeni amalgamatu zostali także odwzorowani zaborcy Polski, którzy – co ciekawe – już w przestrzeni wyjściowej zostali skompresowani w jedną postać. W ramach amalgamatu doszło bowiem do utożsamienia Sanhedrynu i żydowskiego tłumu z żołnierzami rzymskimi znęcającymi się nad Chrystusem „Rakuc octem, Borus żółcią poi” (*Dziady* III, V, 50) oraz „oto żołdak Moskal z kopiją przyskoczył / I krew niewinną mego narodu wytoczył” (*Dziady* III, V, 52–53).

Zajmijmy się „mesjańską delegitymizacją władzy”¹⁴. Widzieliśmy, że w wizji księdza Piotra królowie są ukazani jako ci, którzy odpowiadają za mękę Polski-Chrystusa. Pamiętajmy, że w opisie wizji działają w imię cesarza. Cesarskość staje się tu symbolem doczesnej władzy politycznej, która nie tylko odrzuca i nie rozpoznaje Chrystusa, lecz go zabija: „Ukrzyżuj – on koronę cesarza znieważa, / Ukrzyżuj – bo powiemy, żeś ty wróg cesarza” (*Dziady* III, V, 38–39). Polska jako mesjasz stoi zatem w opozycji do cesarza i królów, którzy są reprezentantami doczesnej władzy politycznej. We wczesnym chrześcijaństwie Chrystusowi przysługiwał tytuł króla i imperatora¹⁵. Według Erika Petersona we wczesnym chrześcijaństwie cesarstwo Chrystusa było postrzegane jako wieczne i jako takie było przeciwstawione cesarstwu rzymskiemu, które – wedle Wergiliusza – także miało być wieczne. W tym sensie Chrystus jest władcą transcendentnego cesarstwa, królestwa nie z tego świata, które przewyższa wszystkie ziemskie władztwa. Eschatologia chrześcijańska ujawnia zaś Jezusa jako jedynego władcę, który będzie suwerennie panował na końcu świata, i ukazuje Go jako tego, który delegitymizuje wszelkie potęgi polityczne pragnące odbierać bałwochwalczą cześć. Krzyż był zwycięstwem Chrystusa, a władze ziemskie, paradoksalnie skazując i pozwalając na śmierć Boga-człowieka, ostatecznie zdelegitymizowały się jako te, które nieświadomie przygotowały Jego panowanie.

¹³ G. O’Collins, *Jezus nasz odkupiciel: chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009, s. 151.

¹⁴ Należy stanowczo sprzeciwić się propozycji Weintrauba. Jego zdaniem rola Piłata, który pojawia się w tej scenie pięciokrotnie, jest przesadzona. Erik Peterson wykazuje, że taka postawa Francji/Piłata jest wyrazem delegitymizacji władzy doczesnej w każdej postaci, czyli że jest ona niezgodna do przyjęcia soteriologicznego i eschatologicznego przesłania Polski/Chrystusa. W ten sposób Polska potwierdza swoją wyłączność, swoją mesjańskość, a rzeczywistość historyczna ukazuje się jako w pełni przesyciona grzechem i sprzeciwem wobec wolności; W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 239.

¹⁵ E. Peterson, *Chrystus jako Imperator*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści i Cztery” 2012, nr 4, s. 11.

Mickiewicz także korzysta z podobnego schematu – Namiestnik pojawiający się w wizji z *Dziadów* jest tytułem osoby, która dzierży władzę w czymś imieniu. W naszym przypadku oznacza to, że władza Namiestnika jest sprawowana w imieniu Chrystusa w millenarystycznym królestwie wolności. Ostateczne królestwo wolności stoi ponad wszystkimi innymi bytami politycznymi, jest bowiem królestwem z woli Chrystusa. To jakby antycypacja i częściowa realizacja wiecznego Królestwa Bożego. Dlatego, zgodnie z logiką, którą wykazał Erik Peterson, za aklamacją eschatologicznego imperium musi podążać delegitymizacja imperiów ziemskich, wrogich imperium Chrystusa. Stąd ukazanie szczególnej roli w kaźni trzech państw zaborczych, czy może raczej ich władców, to delegitymizacja ich ziemskiej, demonicznej władzy przeciwstawiającej się Chrystusowi. Namiestnik stoi na trzech państwach także z tego powodu, że owo imperium wznosi się na gruzach trzech poprzednich – ziemskich i diabelskich. Mickiewicz kierował się logiką mówiącą, że im większa zbrodnia, im więcej grzechu i cierpienia, których doznaje mesjasz, tym większe jego chwała i zwycięstwo:

Ale wykrzyknęli głupio, bo nie wiedzieli, że popełniwszy zbrodnię największą już dopełnili miary nieprawości swych; i skończyła się ich potęga wtenczas, kiedy najwięcej cieszyli się¹⁶.

VI

Pod koniec *Ksiąg...* Mickiewicz napisał, że Polska zmartwychwstanie trzeciego dnia i wtedy także uwolni pozostałe narody Europy:

Bo naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem, aby widzieć cierpienia ich / A trzeciego dnia dusza wróci do ciała i naród zmartwychwstanie, i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli¹⁷.

Naturalnie pasyjna przestrzeń wyjściowa odwołuje się w tym momencie do zmartwychwstania Chrystusa trzeciego dnia po śmierci. Jest to o tyle istotne, że struktura wizji księdza Piotra¹⁸ jest trójdzielna. Do tej pory w artykule analizowaliśmy głównie jej środkową część, od wersu 25. do 65. Trzecia część widzenia ma charakter apokaliptyczny, wydaje się jednak, że rezygnuje ona z wykorzystywania jako przestrzeni wyjściowej ewangelicznego opisu męki. *Księgi...* wyraźnie nawiązują natomiast do ofiary Chrystusa. Pojawia się w nich stwierdzenie, że jak po zmartwychwstaniu Chrystusa skończyły się krwawe ofiary, tak po odrodzeniu bytu narodowego Pol-

¹⁶ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 4.

¹⁷ *Ibidem*, s. 13.

¹⁸ Weintraub pisał o szczególnym statusie widzenia, jakiego doświadcza ksiądz Piotr. Zauważa, że postaci dramatu, wszystkie z wyjątkiem księdza Piotra, komunikują się ze sferą *sacrum* przez sen. Jedyne ksiądz Piotr ma widzenia na jawie. Weintraub widzi tu wpływ nauk Swedenborga. Odwołując się do nauki szwedzkiego mistyka, Weintraub dookreśla także, czym jest trzecie niebo, do którego Piotr został zabrany przez aniołów. Choć w tradycji chrześcijańskiej istnieje wiele sfer niebiańskich, to Swedenborg nauczał, że trzecie niebo jest najbardziej wewnętrznym niebem i jest ono miejscem pobytu dusz, które dostały się do poznania prawdy. Zob. W. Weintraub, *op.cit.*, s. 193–194.

ski ustaną wojny między chrześcijańskimi nacjami: „A jako za zmartwychwstaniem CHRYSTUSA ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem narodu polskiego ustaną w Chrześcijaństwie wojny”¹⁹.

Fragment ten ma wyraźnie millenarystyczny charakter. Po pierwsze, ustanie wojen i przemocy jest stałym składnikiem wizji tysiącletniego królestwa. Po drugie, wskazuje ono na progresywny charakter historii świętej, tak jak ujmował ją Mickiewicz. Polska zostaje wpisana w historię zbawienia w tym sensie, że dokonuje pełnej aktualizacji orędzia Chrystusa i tym samym wprowadza millenarystyczne królestwo²⁰.

Millenarystyczne rozumienie Królestwa Bożego przez Mickiewicza jest raczej skutkiem procesów uzupełnienia i elaboracji, chociaż wedle Ewangelii głoszenie nadchodzącego Królestwa Bożego jest właśnie istotą przesłania Chrystusa²¹. Na millenarystyczny aspekt Mickiewiczowskiego mesjanizmu wskazuje także stwierdzenie, że unia Polski z Litwą jest takim typem unii, która w przyszłości, już po zaprowadzeniu wolności w millenarystycznym królestwie, będzie powszechna. Na to, że Polska zawiera w sobie potencjalność millenarystycznej powszechnej wolności, wskazują także stwierdzenia mówiące, że wolność tak rozumiana i realizowana jak w Polsce przedrozbiorowej będzie powszechna w nowej rzeczywistości: „Bo to połączenie i ożenienie Litwy z Polską jest figurą przyszłego połączenia wszystkich ludów chrześcijańskich, w imię Wiary i Wolności”²². Po raz kolejny należy także podkreślić, że nie jest to jakaś wolność, lecz wolność, która stanowi centralny składnik nauk objawionych przez Chrystusa, przynajmniej według polskiego wieszcz. W *Księgach...* przewija się idea Polski zawierającej w sobie potencjalność rzeczywistości eschatologicznej, która – jak twierdził Mickiewicz – była aktualizowana, lecz wraz z zaborami została zatrzymana. Losu świata nie można jednak odmienić. Polska „zmartwychwstanie”, a cała rzeczywistość według niej zostanie przemieniona, czyli rzeczywistość społeczno-polityczna zostanie przemieniona według jej wzoru. Przy czym choć struktura mitu millenarystycznego zakłada podwójny eschaton i chociaż Polska odpowiada za pierwszy, to Mickiewicz wyraźnie zachował też transcendentny horyzont Sądu Ostatecznego.

Millenaryzm polskiego wieszczu ma charakter eschatologii urzeczywistnionej²³. Jest to wizja nieodwracalnego, bo wpisanego w plan Boga, biegu świata zmierzającego ku końcowi historii. Jego apokalipsa już się rozpoczęła. Jest w-byciu-ku-pełnej-

¹⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 13.

²⁰ Należy jednak zaznaczyć, że millenarystyczna interpretacja postaci Chrystusa w mesjanizmie Adama Mickiewicza ma charakter hipotezy. Przykładem „antymillenarystycznej” interpretacji, która w odwołaniu do Chrystusa widzi jedynie wzór działania oraz środek literacki, jest analiza dokonana przez Bogusława Dopartę. Zob: *idem, Poemat profetyczny: o „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2005, s. 197–199.

²¹ Na eschatologiczny charakter Jezusa w Ewangeliach wskazują przede wszystkim jego tytuły. Należy do nich m.in. eksponowany szczególnie mocno w Ewangelii Mateusza tytuł „Pana” (*Kyrios*), który nadaje Jezusowi prerogatywy zbawczą oraz sędziowską, odniesioną do Sądu Ostatecznego; tytuł „Syna Człowieczego” odnoszący się do Chrystusa przede wszystkim w wymiarze eklezjalnym oraz eschatologicznym, w tym sensie, że miarą zbawienia staje się podwójne przykazanie miłości. Por. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu: cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy św. Jana i Apokalipsa św. Jana*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2001, s. 61–63, 114, 118.

²² A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 11.

²³ A. Weiser, *op.cit.*, s. 250–256.

-aktualizacji: „I przeszło już dwa dni; jeden dzień zaszedł z pierwszym wzięciem Warszawy, a drugi dzień zaszedł z drugim wzięciem Warszawy, a trzeci dzień wnijdzie, ale nie zajdzie”²⁴.

Także Ewangelie, szczególnie Markowa, prezentują Królestwo Boże jako już zaczęte, choć jednocześnie mające się zrealizować w pełni w przyszłości. Millenium zapoczątkowane przez Polskę jako Chrystusa jest pierwszym eschatonem, ale nie tyle końcem czasu, ile czasem końca w sensie pełnej realizacji tego, co objawił Chrystus. Nie jest definitywnym końcem rzeczywistości, w tym rozumieniu nie jest więc końcem świata, natomiast wydaje się warunkiem przyszłego końca. Millenaryzm Mickiewicza zachowuje *stricte* chrześcijańskie jądro. Chrystus jest tym, który inicjuje i zapowiada koniec świata. Eschatologia chrześcijańska jest bowiem zawsze o tyle urzeczywistniona, o ile eschaton jest skutkiem paruzji²⁵. Przestrzeń amalgamatu kompresuje czas mesjański, ponieważ czas między pasją Polski-Chrystusa a wprowadzeniem millenium ulega radykalnemu skróceniu, tak że oba wydarzenia następują zaraz po sobie, a to drugie już się dzieje.

Mit Polski jako Chrystusa operuje charakterystyczną dla mitu millenarystycznego walką z diabłem jako reprezentantem absolutnego zła. Mit millenarystyczny często przybiera postać skrajnego napięcia walki dobra ze złem i kulminacji działań sił zła, które zostają przewyciężone. Ten sam schemat jest obecny u Mickiewicza, zwłaszcza w *Księgach...* W tym przypadku rolę Antychrysta pierwszego eschatonu odgrywa trójca monarchów państw zaborczych: Maria Teresa, Fryderyk II oraz Katarzyna II. Mickiewicz nazywa ich szatańską trójcą jako prześmiewczą wobec Trójcy Świętej i odpowiedzialną za zło na świecie, a przede wszystkim za zatrzymanie eschatologicznej misji Polski.

VII

Nieco miejsca warto poświęcić także analizie samego widzenia apokaliptycznego z wizji księdza Piotra. Styl trzeciej części widzenia ma charakter absolutnie apokaliptyczny. Mickiewicz posługuje się niejasnymi obrazami i symbolami odnoszącymi się do przyszłości oraz sekwencyjnymi obrazami²⁶. Namiestnikiem jest jednostka, która reprezentuje cały naród i która jest mesjaszem wprowadzającym pierwszy eschaton. Często interpretowano go jako przemienionego Konrada lub wskazywano, że Mickiewicz miał na myśli samego siebie²⁷. Dalsze obrazy pojawiające się w wizji mają charakter numinotyczny, z silnym ładunkiem tremendum: „Maż straszny – ma trzy oblicza, / On ma trzy czoła. / Jak baldakim rozpięta księga tajemnicza / Nad jego głową, osłania lice. / Pod nożem jego są trzy stolice (*Dziady* III, V, 70–75).

Przebity bok ukazany światu objawia odkupieńczą rolę Polski. Trzy źrenice / trzy czoła mają bogatą sferę znaczeniową i mogą symbolizować: Trójcę Świętą; trzech

²⁴ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 13.

²⁵ A. Weiser, *op.cit.*, s. 257.

²⁶ *Ibidem*, s. 250.

²⁷ S. Kozicki, *Dziedzictwo polityczne trzech wieszczów*, Ziębice 2012, s. 83.

zaborców / prześmiewczą trójcę diabelską; trzy narody, z których składa się Rzeczpospolita (Polacy, Litwini i Rusini); ewentualnie trójka związana ze sferą cefaliczną może oznaczać trzecie oko umożliwiające wgląd w sprawy kosmiczne, boskie i tajemne, a w tym przypadku w sens i przebieg końca świata. Tę ostatnią interpretację wzmacnia także obecność otwartej księgi, która – jak się wydaje – oznacza znajomość boskich tajemnic i wyroków. Naturalnie także w tej wizji obecny jest element millenarystyczny: „To namiestnik wolności na ziemi widomy! / On to na sławie zbuduje ogromy / Swego kościoła!” (*Dziady* III, V, 77–79), co w tym wypadku wydaje się akcentować powszechną wolność nowego millenium.

Na koniec warto rozważyć znaczenie tajemniczego imienia „czterdzieści i cztery”. Zgodnie z sugestiami Weintrauba można stwierdzić, że jest to tytuł eschatologiczny i jako taki przysługuje mesjaszowi, który zaprowadza millenium²⁸. Ciekawą interpretację znaczenia tytułu „czterdzieści i cztery” proponuje Jacek Salij, który rozważa go jednak poza perspektywą millenarystyczną. Stwierdza, że cierpienie i ofiara Polski ukazane w widzeniu księdza Piotra są cierpieniem zachodzącym w perspektywie Chrystusa. Liczba 33 jest liczbą Chrystusa, a 44 jest dodaniem do niej jednej trzeciej liczby 33. Salij stwierdza więc, że 44 oznacza pełniejsze wcielenie w mistyczne ciało Chrystusa narodu Polskiego²⁹.

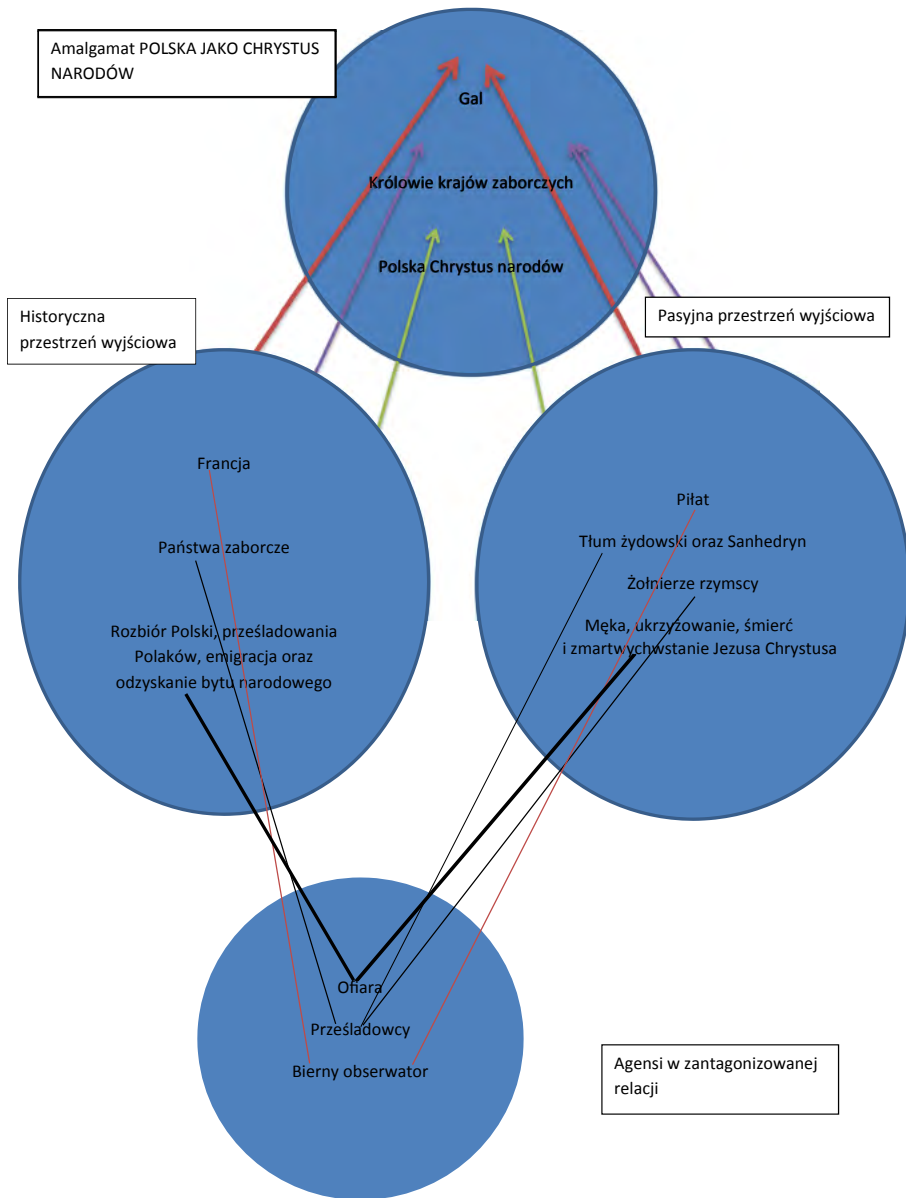
Chciałbym jednak zaproponować własną interpretację liczby 44, uwzględniającą millenarystyczny charakter mitu. Otóż jeśli liczba 33 jest liczbą Chrystusa, a 44 jest liczbą oznaczającą Polskę jako mesjasza, to tym samym liczba Polski wynika z powiększenia liczby Chrystusa o jedną trzecią (wyżej omówiliśmy różne znaczenia cyfry trzy w widzeniu księdza Piotra). Powiększenie oznacza dodanie czegoś do pierwotnej sumy. Sądzę, że można to czytać jako pełną aktualizację posłania Chrystusa, zaprowadzenie millenarystycznego porządku, który w pełni zrealizuje orędzie Chrystusa. Warto także zauważyć, że Wiktor Weintraub za Andrzejem Walickim końcowy trzykrotny okrzyk „sława” interpretuje jako wyraz zapanowania chiliastycznych rządów wolności Słowiańszczyzny³⁰. Skłaniam się jednak ku temu, że ów okrzyk może być aklamacją panowania namiestnika i jego królestwa. Jest on więc eschatologicznym uznaniem jedyności i wszechwładzy tego, którego tytułem jest „czterdzieści i cztery”. Okrzyk wydają ci, którzy stanowią armię wodza.

Stworzony przez Mickiewicza amalgamat wykracza poza poetycką metaforę i odzwierciedla sakralne znaczenie wydarzeń związanych z rozbiorem Polski. Tym samym intencją Mickiewicza było raczej wypowiedzenie istoty polskości niż jej kreacja. Chociaż amalgamat wykorzystuje głównie strukturę pasyjnej przestrzeni wyjściowej, to nie można go uznać jedynie za metaforyzację losów Polski. Ów los kwestionuje bowiem w pewnym stopniu jedność zbawienia danego przez Chrystusa i w Nim. Takie elementy jak czasoprzestrzenne koordynaty, emigracja, wojna, narody jako intencjonalni agensi, wskazują na istotność przestrzeni historycznej.

²⁸ W. Weintraub, *op.cit.*, s. 241.

²⁹ J. Salij, *Biblijna idea męczeństwa w III części Dziadów* [w:] *idem, Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 165.

³⁰ W. Weintraub, *op.cit.*, s. 255.



Bibliografia

- Dopart B., *Poemat profetyczny: o „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2005.
- Fauconnier G., Turner M., *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.
- Gomola A., *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010.
- Kövecses Z., *Język, umysł, kultura: praktyczne wprowadzenie*, przekł. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Kraków 2011.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przekł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Libura A., *Amalgamaty kognitywne. Powstanie i rozwój koncepcji integracji pojęciowej* [w:] *Amalgamaty kognitywne w sztuce*, A. Libura (red.), Kraków 2007, s. 11–66.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przekł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Mickiewicz A., *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, http://www.biblioteka.vilo.bialystok.pl/lektury/Ksiegi_narodu.pdf [dostęp 20.01.2014].
- O'Collins G., *Jezus nasz odkupiciel: chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1998.
- Peterson E., *Chrystus jako Imperator*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści i Cztery” 2012, nr 4, s. 9–44.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, nr 28, s. 20–27.
- Salij J., *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.
- Taubes J., *Dialektyka i analogia*, tłum. R. Pawlik, „Kronos” 2010, nr 2, s. 7.
- Weiser A., *Teologia Nowego Testamentu: cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy św. Jana i Apokalipsa św. Jana*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2001.