

Stanisława Przybyszewskiego i Tadeusza Micińskiego literacko-filozoficzne odkrywanie infernalnej natury świata wewnętrznego

I.

W poszukiwaniach źródeł intelektualnej refleksji nad fenomenem zła czy też inferalności w kulturze europejskiej nie sposób pominąć filozofii Orygenesusa¹, który w swoim dziele *O zasadach* utrwalił następujące przemyślenia:

„Odchodzenie od dobra nie jest bowiem niczym innym jak formowaniem się w zło. Z całą przecież pewnością złem jest brak dobra. Stąd też dzieje się tak, że w takiej mierze ktoś popada w zło, w jakiej mierze odszedł od dobra”².

Z cytowanych słów wynika, że tylko dobro dominuje w rzeczywistości i dopiero oddalenie się od niego staje się przyczyną zła. Jednocześnie nie jest ono równoprawnym przeciwnikiem, konkurentem dobra, a jedynie jego brakiem. W ten sposób Orygenes stworzył pewnego rodzaju paradygmat racjonalnej refleksji nad istotą zła, w ramach którego funkcjonowały dociekania świętego Augustyna oraz Leibniza. Ci dwaj myśliciele nie tylko przejęli i rozwinęli wartościowe aspekty koncepcji Orygenesusa, lecz także pogłębili jej niedoskonałości³. Oczywiście przedmiotem niniejszych rozważań nie będzie szczegółowa analiza różnych wersji teodycei. Warto natomiast zauważyć, że w ich intelektualnym chłodzie umyka uwadze emocjonalna strona obcowania ze złem. Można jej natomiast doświadczyć w całej pełni podczas lektury tekstów mistyków, którzy czasami nawet relacjonowali stany bezpośredniego, duchowego poznania świata inferalnego. W polskiej literaturze mistycznej na uwagę zasługuje poniższy fragment z autobiografii duchowej Matki Teresy od Jezusa Marchockiej:

„Raz mając modlitwę o piekle, wyimaginowało mi się jedno miejsce straszne rzetelnie w piekle z takim natchnieniem: »Ześ to miejsce sobie zastrzyżyła, i byłabyś w nim, kiedyby cię Bóg z świata nie wyrwał, ale jeszcze i teraz bój się, jeśliśbyś tu źle żyła«. Mój Bóg uchwycił mię i zahamował, żebym na zgubę swoją dalej nie bieżała (...)”⁴.

¹ Na temat wielowątkowości nauczania Orygenesusa zob. na przykład A. Jocz, *Pomiędzy filozofią a gnostycyzmem. Orygenesusa poszukiwanie drogi do poznania rzeczywistości metafizycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 2 (196), s. 3–12.

² Orygenes, *O zasadach* (*De principiis II, IX, 2*), tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 198.

³ Na temat ograniczeń filozofii zła świętego Augustyna i Leibniza zob. na przykład A. Jocz, *Czy kulturze europejskiej potrzebna jest nowa teodycea? Religia, filozofia, literatura wobec fenomenu zła*, „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 1 (223), s. 83–93.

⁴ *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa karmelitanek bisej (Anny Marii Marchockiej) 1603–1652*, oprac. K. Górski, Poznań 1939, s. 70–71.

Zagłębiając się w tę ekspresyjną relację, czytelnik odnosi wrażenie, że polska karmelitanka jest całkowicie przekonana o autentycznym charakterze duchowego doświadczenia piekła⁵. Naturalnie celem prowadzonych dociekań nie jest jakkolwiek weryfikacja metafizycznej realności tej peregrynacji. Warto jednak pamiętać słowa Williama Jamesa, który zauważa, że mistycy są zazwyczaj absolutnie pewni prawdziwości swoich doświadczeń⁶. Nie jest również celem dalszych przemyśleń analizowanie negatywnego stosunku Matki Teresy od Jezusa do świata zmysłowego, który zdaniem karmelitanki wiódł ją w mroczne, infernalne czeluście. Najciekawsza w przywołanej wypowiedzi jest natomiast konstatacja na temat roli wyobraźni w aktualizacji wspomnianego przeżycia. To właśnie ona sprawia, że mistyczne poznanie transcendentnej rzeczywistości posiada immanentny charakter. W ten właśnie sposób można także przerzucić swoisty pomost pomiędzy mistycznym przeżywaniem a literackimi światami wewnętrznymi. W ich kreowaniu lub odkrywaniu również ogromną rolę odgrywa wyobraźnia.

Być może właśnie z tego powodu istniała wśród pisarzy i krytyków tendencja do podkreślania ekskluzywnej drogi literatury, która w szczególnych przypadkach – podobnie jak mistyka – zmierza do poznania natury bytu, ale nie podlega tak zdecydowanej kontroli religijnej ortodoksji⁷. Dążąc do prawidłowego odczytania sformułowanej sugestii na temat natury doświadczenia artystycznego, musimy przypomnieć, że w historii myśli europejskiej próbowano już utożsamiać z religią inne efekty pracy i zaangażowania ludzkiego ducha. Chodzi naturalnie o zaproponowane przez Hegla rozważania na temat relacji pomiędzy filozofią i religią⁸. Oczywiście podejmowanie tego rodzaju prób świadczy o utrwalonym w kulturze przekonaniu, z którego wynika, że poznanie uzyskane w efekcie doświadczenia religijnego nie jest do końca jednoznaczne. Często bywa więc postrzegane jako wymagające pewnego rodzaju wsparcia. Czy literatura może zaferować tak rozumianą pomoc? Pozytywną odpowiedź sformułował Jan Stur i dlatego w swojej interpretacji fenomenu twórczości Tadeusza Micińskiego napisał między innymi:

„Zbytnią bowiem nierównomierność dzieli wieszca Polski i ludzkości od mistyka, który też starał się rozwiązać zagadnienie bytu, a jednak nie zgłębił do cna otchłani piekielnych i nie zatoczył łuku tak syntetycznego jak Miciński, wiodący nas od *Kniazia Patiomkina* poprzez *Nietotę* ku mądrości definitywnej i miłości niewzruszonej *Xiędza Fausta*”⁹.

⁵ Na temat fenomenu życia duchowego polskiej mistyczki zob. na przykład A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka, Poznań 1995, s. 100–106, 160–162; A. Jocz, *Stany i zjawiska mistyczne w autobiografii Anny Marii Marchockiej (1603–1652) – próba klasyfikacji, opisu i interpretacji*, „Zeszyty Filozoficzne” 1996, nr 5, s. 27–46.

⁶ Zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 370–372.

⁷ Na temat zjawiska relacji pomiędzy literaturą a tradycją religijną i ezoteryczną zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura a poznanie, czyli o wyrażaniu niewyrażalnego* [w:] eadem, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, s. 319–330; A. Jocz, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywle dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 2 (236), s. 73–80; A. Jocz, *Religijne poszukiwania w literaturze. Dążenie do wsparcia religii poprzez naukę*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr (238), s. 123–130; A. Jocz, *Brunona Schulza poznanie/kreowanie ezoterycznej rzeczywistości* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, pod red. I. Trzcińskiej, A. Świerżowskiej, K.M. Hess, Kraków 2015, s. 53–64.

⁸ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 21–22.

⁹ J. Stur, *Tadeusza Micińskiego „Kniaź Patiomkin” – „Nietota” – „Xiądz Faust”*, „Zdró” 1919, z. 2, s. 42.

W przywołanych słowach na szczególną uwagę zasługuje przekonanie, z którego wynika, że jedynie literatura (szczególnie twórczość Micińskiego) nadaje się do duchowych zmagania z rzeczywistością infernalną¹⁰. Weryfikacja tej opinii będzie jednym z celów niniejszych przemyśleń. Aby w całej pełni ukazać wielorakie potencje literackiego kreowania lub odkrywania transcendentnych, piekielnych światów, warto wybrane teksty Micińskiego porównać z podobnymi utworami, które wyszły spod pióra Stanisława Przybyszewskiego. To właśnie autor *Confiteoru* w swoim *Frontispice* do kolejnego wydania *De profundis* (wydanie polskie 1900) stwierdził, że badanie duchowej, transcendentnej rzeczywistości było podstawą jego dzieła artystycznego¹¹.

II.

Poszukując w twórczości Stanisława Przybyszewskiego rozważań na temat ontologicznych podstaw odkrywania rzeczywistości duchowej (także w jej infernalnym wymiarze), zacytujmy następujący ustęp z jego *Powrotnej fali. Naokoło Ekspresjonizmu*:

„Zewnętrzność, pozór, kształt jawny został odrzucony, świadectwo zmysłów, jako całkiem fałszywe, przestało w rachubę wchodzić, zerwano z wszystkimi formułami, receptami – najrealniejszym faktem stało się to, co się w moim Ja dzieje. (...) Wrażenia, ze zewnątrz przybyłe, są tylko pretekstem i podrażnieniem – jedyną prawdą jest własna jaźń i własne uczuciowe stany”¹².

Formułując w ten sposób diagnozę aktualnego stanu sztuki, pisarz skoncentrował swoją uwagę głównie na postulacie radykalnego zerwania z tendencjami do artystycznego dowartościowania zmysłowości, materialności, fizyczności. Dlatego według niego twórca powinien zwrócić się przede wszystkim w stronę zgłębiania natury własnej jaźni. Natomiast świat cielesny może być jedynie (czy też aż) pewnego rodzaju katalizatorem wewnętrznych przeżyć. Oczywiście tych immanentnych peregrynacji nie należy w żaden sposób utożsamiać z narcystycznym uwielbieniem dla duchowych potencji ludzkiej jaźni. Ich wymiernym efektem staje się bowiem dzieło sztuki, którego tworzenie, przeżywanie, doznawanie jest postrzegane przez artystę jako swoisty rodzaj aktu religijnego. Jest właściwie z nim tożsame. Przybyszewski naturę tego zjawiska sygnalizuje w poniższym fragmencie *Snów na jawie*:

„Każdy artysta ma dar Widzenia, a Sztuka jest niczem więcej jak w formę i kształty ziemskie wcielonym widzeniem pozabytowych rzeczy. Sztuka na równi z religią jest najsilniejszym węzłem,

¹⁰ Na temat zła, infernalności zob. na przykład Z. Greń, *Miciński i jego demony* [w:] idem, *Rok 1900. Szkice o dramacie zapomnianym*, Kraków 1969, s. 191–262; W. Gutowski, *Królestwo Antychrysta i tęsknota Lucyfera. Oblicza szatana w literaturze Młodej Polski* [w:] *Stulecie Młodej Polski*, pod red. M. Podraży-Kwiatkowskiej, Kraków 1995, s. 119–131; J. Ławski, *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok 1995; P. Prórniak, „*Christus versus Luciferus*”. *Fundamenty apofatycznej wyobraźni* [w:] idem, *Pęknięty płomień. O piarstwie Tadeusza Micińskiego*, Lublin 2008, s. 47–391; A. Jocz, *Pomiędzy Lucyferem i Arymanem – gnostyczna demonologia Tadeusza Micińskiego* [w:] idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozje w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009, s. 89–156.

¹¹ Zob. S. Przybyszewski, *Frontispice* [w:] idem, *De profundis*, Lwów – Warszawa – Bydgoszcz – Poznań – Kraków – Lublin 1929, s. 2, 5, 11.

¹² Idem, *Powrotna fala. Naokoło Ekspresjonizmu*, „Zdrój” 1918, z. 6, s. 171.

łączącym człowieka z światem »niewidomem«, którego tajnie artysta na równi z prorokiem przenika, widzi i widome czyni”¹³.

A zatem droga do poznania istoty rzeczywistości transcendentnej prowadzi poprzez wejście w głąb ludzkiej jaźni. W ten sposób autor *Confiteoru* stawia przed działalnością artystyczną całkowicie maksymalistyczne cele. W jaki jednak sposób dzieło artystyczne (literackie) aktualizuje swoją potencję do eksplikacji tych „pozabytowych rzeczy”? Naturalnie dzięki odpowiedniemu zaangażowaniu przywoływanej już wyobraźni twórcy (pisarza). Aby przybliżyć fenomen tego procesu, można ponownie skorzystać z przywoływanej już praktyki mistycznej. Należy jednak pamiętać o istnieniu ograniczeń, które wynikają z natury wyobraźni. Zwracał na nie uwagę między innymi Al-Gazali, arabski mistyk, który twierdził, że to właśnie wyobraźnia umożliwia kreację symboli, które powinny odsyłać człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Tymczasem mogą one koncentrować jego uwagę przede wszystkim na sobie i wówczas tę rzeczywistość zaczynają skutecznie przesłaniać¹⁴. Z drugiej jednak strony ta sama wyobraźnia może ułatwić człowiekowi poznanie świata duchowego. Al-Gazali charakteryzuje to zjawisko takimi słowami:

„Jednocześnie ta wyobraźnia może stać się przezroczysta jak szkło, które dzięki swojej przezroczystości nie stanowi przeszkody dla światła, lecz wręcz przeciwnie, pomaga mu się przedostać, chroniąc je przed nadmiarem wiatrów”¹⁵.

Odwołując się do metaforyki szkła i światła, arabski mistyk wydaje się delikatnie sugerować, że koniecznym warunkiem poznania duchowego jest odpowiednie ukształtowanie ludzkiej wyobraźni. Powinna ona nie tylko zbliżać człowieka do bytów transcendentnych, lecz także, a może przede wszystkim stanowić pewnego rodzaju barierę, która będzie skutecznie eliminować wszelkie potencjalne zakłócenia mistycznej percepcji. Czy literatura potrafi sprostać tego rodzaju zadaniu? W jaki sposób Przybyszewski literacko wizualizuje „pozabytowe rzeczy”, o których wspomina w swoich *Snach na jawie*? Czy ten rodzaj literatury może być konkurencją dla doświadczenia mistycznego?

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytania warto rozpocząć od przedstawienia wizyjnego, halucynacyjnego cytatu z jego *Krzyku*:

„Deski podłogi poczęły się poruszać, podnosić w górę, a ze szpary między dwoma deskami jął się wywłóczyć potworny stonóg, poczwarny, obrzydliwy, tak wstrząsająco ohydny, że krew mu się lodem ścięła z wstrętu i obrzydzenia. Widział, jak ohydny robak począł obłazić setkami nóg całą pustą już salę – widział go, jak zniknął w innych szparach, znowu wypęływał (...) a Gasztowt wiedział już teraz, że znowu się pokaże, że gdziekolwiek się ruszy, wszędzie go ujrzy, że jest on wszechobecny i wszechwidzący, a gdziekolwiek by się skryć chciał, stonóg wszędzie go odnajdzie”¹⁶.

Oczywiście z całokształtu powieściowej narracji czytelnik szybko wywnioskuje, że ten spotworniały owad stanowi metaforę chorobliwie i niechlujnie rozrastającego się

¹³ Idem, *Sny na jawie*, „Zdrój” 1918, z. 3, s. 66.

¹⁴ Zob. Al-Gazali, *Nisza światła*, tłum. i komentarz J. Wronecka, Warszawa 1990, s. 44.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ S. Przybyszewski, *Krzyk*, Lwów – Kraków – Warszawa – Poznań 1917, s. 160.

miasta¹⁷. Nie zmienia to jednak w żaden sposób jego statusu ontologicznego. W wykreowanym przez pisarza świecie stanowi on projekcję jaźni malarza Gasztowta. Bohater powieści doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że prześladowający go stonóg nie może być bytem zmysłowym. W rzeczywistości fizycznej panują przecież teleologicznie uporządkowane relacje pomiędzy materią a formą, tymczasem agresywny owad sprawia wrażenie, jakby im nie podlegał. Przede wszystkim świadczą o tym jego zdolności do chaotycznego, nieskrępowanego owadzim kształtem rozrostu i totalnego zawłaszczania całej dostępnej przestrzeni. Jednocześnie Gasztowt raz na zawsze traci dotychczasowe poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa. Okazuje się bowiem, że zawiązała się pewnego rodzaju mroczna więź pomiędzy człowiekiem a demonicznym stonogiem. Owadzia wizualizacja niestety nie jest jednorazowym, sennym czy narkotycznym koszmarem. Jawi się jako immanentna część jaźni malarza. Perspektywa tego rodzaju duchowego, psychicznego uzależnienia, zniewolenia jest zdecydowanie bardziej przerażająca niż odstręczająca, koszmarna postać robala. Tego rodzaju stała obecność owada okazuje się zwyczajnie nieznośna. Czy należy uznać ją jednak za swoisty przykład literacko-filozoficznego odkrywania świata wewnętrznego? Czy jest on manifestacją rzeczywistości transcendentnej? Wypada w tym miejscu przypomnieć, że podobnie odpychających wizji doświadcza również Czerkaski, główny bohater trylogii *Synowie ziemi*. On także przeżywa spotkanie z odrażającym wysłannikiem spoza rzeczywistości zmysłowej. Zdaniem Wojciecha Gutowskiego ta pajęcza epifania jest w rzeczywistości jedną z manifestacji samego szatana¹⁸. Aby rozwinąć sugestię przywołanego badacza, warto sięgnąć do tekstu, który nie jest już zawołanym opisem spotkania z bytami demonicznymi. Chodzi naturalnie o przepętnione klimatem perwersji *Il regno doloroso* (1924)¹⁹. To właśnie w tej powieści można znaleźć następujący fragment, z którego wynika, że poznanie rzeczywistości transcendentnej może doprowadzić do spotkania ze światem infernalnym:

„A dziwne: De Lancre, który żadnego Boga nie uznawał, a nawet nim gardził, jako niezmiernie wulgarnym środkiem Kościoła, by motłoch utrzymać w ryzach – on – wyznawca nauki Katarów, że jeżeli jest jakiś Bóg, to chyba taki, który nie mógł mieć nic wspólnego z tym marnym tworem, jakim jest byt materialny, – lękał się Szatana, a Szatanem były dla niego wszystkie ukryte potęgi, było to wszystko niewidzialne dla oczu ludzkich, a mimo to istniejące całkiem inaczej realnym istnieniem, niż to wszystko tu na ziemi!”²⁰.

¹⁷ Na temat istoty tej metafory oraz modernistycznego dyskursu na temat odstręczającej natury miasta zob. na przykład M. Popiel, *Metamorfozy Piekła. O retoryce antycywilizacyjnej w powieści młodopolskiej* [w:] *Stulecie Młodej Polski*, pod red. M. Podraży-Kwiatkowskiej, Kraków 1995, s. 349–357; A. Jocz, *Pomiędzy pokusą hedonizmu a pragnieniem ascetyzmu – gnostycyzm w gnozie Stanisława Przybyszewskiego* [w:] idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, op. cit., s. 42–45.

¹⁸ Na ten temat zob. W. Gutowski, *Młodopolskie oblicza szatana* [w:] idem, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001, s. 259–267; A. Jocz, *Pomiędzy pokusą hedonizmu a pragnieniem ascetyzmu – gnostycyzm w gnozie Stanisława Przybyszewskiego* [w:] idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, op. cit., s. 39–41.

¹⁹ Na temat fenomenu świata demonicznego w *Il regno doloroso* zob. na przykład A. Jocz, *Stanisława Przybyszewskiego literackie próby wyrażenia fenomenu „sacrum”*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 4 (246), s. 131–137; A. Jocz, *Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 2 (252), s. 17–25.

²⁰ S. Przybyszewski, *Il regno doloroso*, Lwów – Warszawa – Poznań – Kraków – Lublin 1924, s. 126.

Czytelnika przede wszystkim zaskakuje synkretyczna duchowość, którą manifestuje przywołany bohater powieści. Z głębokim przekonaniem nie tylko wyznaje on dualistyczny kataryzm²¹, lecz także jest przeświadczony o istnieniu tajemniczych i jednocześnie totalnie wrogich mu mocy. Ich realne bytowanie nie ma jednak nic wspólnego z fizycznością lub jakkolwiek cielesnością. De Lancre'a przerażała właśnie ich zmysłowa nieuchwytność. Z drugiej jednak strony po katarsku deprecjonował świat materialny. Być może z tego właśnie powodu nie negował egzystencjalnej autentyczności bytów, które nie posiadały fizycznej natury. Równocześnie z cytowanych słów wynika, że bohater ewidentnie obawiał się tych sił. Jednakże w dalszym ciągu narracji okazuje się, że pragnął się do nich zbliżyć, a nawet doświadczyć ich obecności. Wyraźnie zaczęło się w nim rodzić pragnienie przekroczenia progu materialnego życia. Decydując się „otworzyć wrota do tego, dla zmysłów jego ukrytego świata”²², De Lancre próbuje użyć księgi z magicznymi zaklęciami i doznaje niesłuchanie realistycznej wizji, w której oblegany jest przez obrzydliwe, demoniczne stwory. Najciekawsze wydaje się w niej jednak to, że makabra oraz infernalność manifestują się przede wszystkim za sprawą wizualizacji cielesnych wynaturzeń i anomalii. Kreując swój literacki świat, Przybyszewski wielokrotnie manifestuje swoje antymaterialne, gnostyckie fascynacje²³, ale jednocześnie zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że ludzie najbardziej odstręczają cielesne zwyrodnienia. Z tego właśnie powodu demoniczną naturę transcendentnej, duchowej rzeczywistości uwidocznił poprzez wykorzystanie bardzo sensualnych symboli. Naturalnie wybrany przez pisarza sposób powieściowej narracji wymaga ciągłego utwierdzania czytelnika w przekonaniu, że opisane doświadczenie rozgrywa się tylko w świecie wewnętrznym De Lancre'a. Dlatego kolejny ustęp *Il regno doloroso* ma charakter swoistej diagnozy ontologicznej:

„(...) i zwolna uczył, jak mózg jego jął się zwolna przemieszczać z powrotem do głowy, a nagle uczył się – na jawie! (...) W najwyższym stopniu był zdumiony, jak mógł widzieć znaki i czytać słowa zaklęcia, kiedy wokół panowała jak najgłębsza ciemność, tak, że ręki przed oczyma nie widział”²⁴.

Z cytowanego fragmentu wynika, że opisywane wcześniej doświadczenie infernalnej transcendencji rozgrywa się nie tylko w immanentnej rzeczywistości ludzkiej jaźni, lecz także stanowi manifestację jej uwolnienia się spod dyktatu ciała. Dlatego właśnie De Lancre niesłuchanie dosłownie odczuwa swoje ponowne zetknięcie z jego materialnymi ograniczeniami. W dążeniu do potwierdzenia sygnalizowanej gnostyckiej deprecjacji człowieczej fizyczności warto sięgnąć do kolejnego ustępu omawianej powieści. Jedna z przesłuchiwanym czarownic głosi tam między innymi:

²¹ Na temat natury kataryzmu zob. na przykład F. Niel, *Albigensi i katarzy*, tłum. M. Żerańska, Warszawa 1995; J. Duvernoy, *Religia katarów*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2000; M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007.

²² S. Przybyszewski, *Il regno doloroso...*, op. cit., s. 129.

²³ Na temat zainteresowań pisarza gnostycyzmem zob. S. Przybyszewski, *Frontispice...*, op. cit., s. 1–41; A. Jocz, *Pomiędzy pokusą hedonizmu...*, op. cit., s. 13–66.

²⁴ S. Przybyszewski, *Il regno doloroso...*, op. cit., s. 132–133.

„(...) jeżeli to tu nazywacie Delort, to trzeba wam wiedzieć, że to jest worek, w którym tkwi właściciel Delort. (...) – To znaczy, że ciało moje, to trumna, z której wyjść mogę, kiedy zechcę i złożyć się do niej, kiedy zechcę”²⁵.

Korzystając z gnostyckich kategorii pojęciowych, Przybyszewski zdecydowanie wzmocnił antymaterialną wymowę własnej powieści oraz nasycił ją szlachetnie mrocznym nastrojem, który swoiście stłumił, wyciszył krzykliwy charakter opisanych w niej ekscesów obyczajowych. Stały się one pewnego rodzaju symboliczną, czyli niedoskonałą, koślawą wizualizacją rzeczywistych duchowych zmagania człowieka. Podobnie było zresztą w przypadku opisu widzeń Gasztowta.

Z drugiej jednak strony świadome zastosowanie tego rodzaju frenetycznej poetyki wywołuje naturalny szok u czytelnika i jednocześnie wyrwa go z pewnego rodzaju zasiedzenia w świecie zmysłowym. Jego odstręczający charakter zachęca do zbliżenia z rzeczywistością transcendentną. Jednakże również ona bardzo szybko ujawnia swój demoniczny charakter. W ten sposób odbiorca zostaje wprowadzony w stan permanentnego, emocjonalnego rozedrgania, niepokoju. Te przeżycia mogą właśnie sprzyjać gnostycznemu, metafizycznemu przebudzeniu. Czy to swoiste przezwyciężenie materialnego uśpienia uszczęśliwi człowieka? Oczywiście, że nie. Pisarz nie podpowiada żadnych rozwiązań – jego literatura (gnostycka z ducha) nie przynosi nadziei. Dlaczego jednak literatura powinna uszczęśliwiać, wyciszać, łagodzić duchowe rozterki? Być może ten stan totalnego duchowego wzmoczenia przybliży człowieka do odwiecznej tajemnicy, która usytuowana jest u podstaw egzystencji. Dobrze, że również polska literatura wpisuje się ten rodzaj refleksji.

III.

Pamiętając o przywołanej na początku niniejszych rozważań opinii Jana Stura, możemy tę podjętą przez Przybyszewskiego próbę literacko-filozoficznego odkrywania rzeczywistości infernalnej zderzyć z sygnalizowanymi już przez krytyka artystycznymi eksperymentami Tadeusza Micińskiego. Również on stymuluje swoje poetyckie wizualizacje metafizycznymi napięciami, które zaczerpnął z gnostyckiej tradycji. O ich obecności w tekstach artysty świadczy między innymi następująca wypowiedź Choeriny, jednego z bohaterów dramatu *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu. Tragedja z dziejów Bizancjum X wieku* (1909):

„W wyżynach tam żyje głębia – Bythos. Ma potęgę wszechistnienia w sobie, jest myślą kwintesencjonalną i radością smaków pełną naraz. Tam jest ona też Milczeniem. Lecz nieosiągalne głębin są milczeniem wiecznym – osiągalne zaś stały się słowem – aktem woli i ta wytworzyła eony. Ostatni eon – to przekrasna Sofia-Mądrość. Lecz ona zapragnęła bezpośrednio oglądać Pragłębinę i nieohamowanie dąży w bezdno”²⁶.

²⁵ Ibidem, s. 180.

²⁶ T. Miciński, *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu. Tragedja z dziejów Bizancjum X wieku*, Kraków 1909, s. 201–202.

To świadome sięgnięcie po skomplikowaną walentyniańską mitologię w zaskakujący sposób łączy Micińskiego z Przybyszewskim²⁷. Z lektury przywołanego fragmentu wynika, że u podstaw buntu Sofii i narodzin zła usytuowane jest nie tylko pragnienie zdobycia gnozy o Bycie Doskonałym, lecz także nieprawdopodobna, autodestrukcyjna pycha. To właśnie z niej wynikało przekonanie grzesznego eonu, że możliwe jest pełne poznanie Absolutu. Oczywiście autor *Niedokonanego* wykorzystał tę walentyniańską sofologię do artystycznej interpretacji zachowania Teofanu, czyli autentycznej postaci z burzliwej historii Bizancjum²⁸. Buntując się przeciwko chrześcijańskim fundamentom cywilizacji, poszukując nieograniczonej władzy i gnozy, Teofanu ostatecznie przegrywa swoją walkę o wpływy w cesarstwie. W obliczu własnej politycznej klęski główna bohaterka dramatu uświadamia sobie, że czeka ją jedynie dożywotnie zesłanie w klasztorze. Jej wewnętrzne duchowe zmagania ilustruje kolejny fragment omawianego utworu:

„W mojej kamiennej celi ściany zimne i wilgotne – żaden odgłos świata dostępu tam nie ma. Wchodzę przez małe, wąskie drzwi, posłuszne tylko memu zakłęciu. O śmierci, tyś rozbudzeniem kosmicznych fal i nawałnic! Zwiej mię z drzewa życia, jako złocisty liść jesienny z metalicznym dźwiękiem lecący po górach Tajemnicy! Zorzo płomienna, pogromczyni życia rozpasanego w swych bezmyślnościach, bądź umiłowana! Nad męką, nad bólem, nad smutkiem i tęsknotą, niech święci się panowanie, niech zaszumią czarne skrzydła Twoje. (...) Do Twych bram idę, Luciferze!”²⁹

Aby w całej pełni zrozumieć wymowę przywołanych słów, warto wspomnieć, że Teofanu nie może już mieć żadnej nadziei na powrót do władzy. Dlatego stwierdzenie na temat „drzwi posłusznych zakłęciu” wydaje się metaforą wejścia w świat wewnętrzny, który powinien stać się dla niej ostatecznym azylem. Ten alternatywny rodzaj rzeczywistości nie przynosi jednak perspektywy duchowego wyzwolenia w obliczu doczesnego, więziennego piekła. Jest to raczej przedsmak kolejnego, infernalnego kręgu. Bazylissa nie oczekuje w nim żadnej zapłaty za prowadzoną walkę z Bogiem. Zmierza do niego tylko w celu ostatecznego zatracenia i manifestacyjnie pragnie unicestwiającego zjednoczenia ze złem lucyferycznym.

Opisując tendencję do swoistego pogrążania się literackich bohaterów w ich własnym, wewnętrznym, infernalnym świecie, Miciński odkrył niezwykły, halucynacyjny świat *Xiędza Fausta*. To właśnie w tej powieści można literacko współuczestniczyć w przejmujących, duchowych spotkaniach głównych bohaterów z transcendentną wobec świata materialnego, widmową rzeczywistością. Naturę tych swoistych relacji próbował przybliżyć czytelnikom cytowany wcześniej Jan Stur. Krytyk zauważył, że w przywołanej powieści poznanie bytów pneumatycznych odbywa się zawsze za pośrednictwem ludzkiego świata wewnętrznego. Swoje przekonania sformułował w następujący sposób:

²⁷ Na temat badań nad naturą gnozy Walentyna zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 189–219. Z kolei na temat walentyniańskich zainteresowań Przybyszewskiego zob. przypis nr 23 w niniejszym tekście.

²⁸ Na temat tej swoistej historiozofii Micińskiego zob. na przykład F. Ziejka, *Bizancjum Tadeusza Micińskiego*. „W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu w kontekście literatury europejskiej o tematyce bizantyjskiej [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, pod red. M. Podrazy-Kwiatkowskiej, Kraków 1979, s. 275–301.

²⁹ T. Miciński, *W mrokach złotego...*, op. cit., s. 233.

„Trzema czwartami swej »powierzchni« żywie dusza w ciele, które ustawom przyrody winno niezmienne posłuszeństwo, jedną zaś czwartą (wyobraźmy sobie kwadrat!) graniczy z Nadświadomem, t. j. z nieznaną nam bliżej sferą wolnego Ducha. Dowodem na to zjawy, które przydarzyły się Xiędzu Faustowi. (...) zdolności »ziemskie« są w letargicznym pogrążone śnie a budzą się siły skąd-cieś nadpływające, być może w duszy ziemskiej potąg ukryte, mogące jednak działać dopiero za zmniejszeniem się cielesnego ucisku»³⁰.

Trudno jest naturalnie powstrzymać się przed stwierdzeniem, że również interpretator gnostycko stygmatyzuje ciało, które stanowi jego zdaniem ewidentną barierę dla duchowej aktywności w literackim świecie Micińskiego. Nie znaczy to jednak, że ludzka fizyczność ten rodzaj aktywności całkowicie uniemożliwia. Dusza przecież stale współuczestniczy w rzeczywistości transcendentnej. Sygnalizowane zagadnienie pewnego rodzaju substancjalnej więzi z bytami duchowymi jest w europejskiej kulturze obecne oczywiście od wieków. Dobrym przykładem są tutaj rozważania Orygenes, który nauczał o permanentnej jedności ludzkiego ducha z Bogiem³¹. Tworząc swoje artystyczne, pisarskie obrazy, Miciński reinterpretuje tego rodzaju przekonania poprzez neognostyczne kategorie pojęciowe, które funkcjonowały już w polskiej przestrzeni kulturowej i literackiej dzięki recepcji duchowych peregrynacji Carla du Prela, Edouarda Schurého, Rudolfa Steinera³². Wspomniana recepcja owocowała nie tylko twórczością literacką, lecz także indywidualnymi duchowymi poszukiwaniami, które prowadziła np. Stanisława Hausnerowa³³.

Aby zilustrować przemyślenia Stura konkretnym literackim przykładem, warto wspomnieć rozdział *Dolina mroku z Xiędza Fausta*. To właśnie w nim czytelnik może obserwować bohatera zapadającego w swoisty stan letargu i aktywujące się w tym czasie siły z rzeczywistości „Nadświadomej”. Efekty ich bezpośredniego działania przybliży poniższy fragment omawianego utworu:

„Potęga nienawiści mojej przemogła widać przestrzeń, nieświadomie kierowała ręką mą – i ja mordowałem kogoś daleko będącego – tu - - w półmroku pędzącego pociągu. Nie widziałem jego twarzy – aż ujrzałem nagle swego ducha podnoszącego za włosy święta głowę. I nie chcę już trudzić zapytaniem sfinksa, jakim sposobem znaleziono w zaryglowanej od wewnątrz komnacie kadłub bez głowy? Tego, co był sam jeden – o mil tysięcy ode mnie»³⁴.

³⁰ J. Stur, *Tadeusza Micińskiego...*, op. cit., z. 6, s. 125.

³¹ Zob. Orygenes, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 51–54.

³² Na temat neognostycznych podstaw twórczości Tadeusza Micińskiego oraz polskiej recepcji teozofii i antropozofii zob. na przykład W. Gutowski, *Tadeusza Micińskiego wiara widząca*, „Gnosis” 1996, nr 9, s. 44–52; W. Gutowski, *Dusza – Duch – Jaźń. Semantyka słów – kluczy metafizycznej antropologii Tadeusza Micińskiego* [w:] idem, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 229–269; W. Gutowski, *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena* [w:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, pod red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowskiego, A. Jocz, Kraków 2012, s. 72–96; M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, s. 43, 65, 79–80; A. Jocz, *Neognostyczne podstawy lucyferyzmu Tadeusza Micińskiego i chrystologii Jerzego Hulewicz* [w:] idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, op. cit., s. 69–87.

³³ Zob. S. Hausnerowa, *Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych*, „Zdrój” 1918, z. 4, s. 103–108.

³⁴ T. Miciński, *Xiędz Faust*, Kraków 1913, s. 108–109.

Pomińmy wszelkie zawilości fabularne powieściowej narracji. Z cytowanych słów wynika, że można dokonać zabójstwa na odległość za sprawą własnego duchowego sobowótora. Oczywiście, ciało podróżującego w pociągu człowieka nie miało wówczas żadnego wpływu na działania duchowego mordercy. Dzieje się tak, ponieważ do popełnienia zbrodni dąży tylko ta „jedna czwarta” część ludzkiej duszy, o której wspominał Stur. To właśnie w jej istocie powstaje zbrodniczy impuls, którego ciało i jego „zdolności ziemskie” nie potrafią powstrzymać. Równocześnie jednak ciało jest ciągle substancjalnie związane ze swoim pneumatycznym pierwiastkiem. Nie może więc odciąć się od morderczych potencji własnej duchowości. Jednakże w tej wykreowanej przez Micińskiego rzeczywistości najbardziej bolesne dla człowieka jest dopiero ustanie działania rzeczywistości „Nadświadomej”. Musi wówczas dalej żyć ze wszystkimi konsekwencjami czynu, który zaistniał bez świadomego udziału aktu jego woli. Trudno jest oczywiście o bardziej infernalne przeżycie.

Innego rodzaju doświadczeniem rzeczywistości transcendentnej jest spotkanie księdza Fausta, głównego bohatera przywołanej powieści, z widmem Pani Troski, która w następujący sposób prezentuje swoją władzę:

„Na kogo ja dłoń położę,
Cały świat mu nie pomoże.
Ani w mrocznej chmur powodzi
Słońce wschodzi lub zachodzi.
Choć zmysł pełną siłą włada,
W głębiach duszy mrok osiada.
... Cel na drugi dzień odkłada,
Czeka przyszłych tam obrotów –
Nigdy sobą być nie gotów.
... Wpół swoboda, wpół kajdany,
Wpół drzemka, sen przerywany
Krępuje go osłabia
I do piekła przysposabia”³⁵.

Przy pierwszym czytaniu powstaje wrażenie, że wypowiedź tajemniczego widma nie zawiera takiego ładunku destrukcji, który można by porównywać z duchowym samo-nicestwieniem Bazylissy. Z drugiej jednak strony ewidentnie zakaza ono Fausta paraliżującym jadem „niedokonania”³⁶. Przenikająca księżdzka niemoc wydaje się nawet bardziej niszcząca niż świadomy, autentyczny wybór Teofanu. Bizantyjska cesarzowa ciągle zachowuje wolność woli i dlatego potrafi sprzeciwić się nawet wszechmocy Boga. Jednakże z jej działań zawsze emanuje siła i stanowczość. W tym właśnie warto upatrywać tkwiącą w niej potencję do powstania z grzechu. Tymczasem wola Fausta jest stopniowo,

³⁵ T. Miciński, *Xiqdz...*, op. cit., s. 271–272.

³⁶ Wydaje się, że kategoria „niedokonania” związana jest nie tylko z losem głównego bohatera poematu *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*. Więcej na temat jej roli w sygnalizowanym poemacie zob. na przykład A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, op. cit., s. 91–156.

ale systematycznie krępowana i ostatecznie nie potrafi już przeciwstawić się zdominowaniu przez Panią Troskę. Jej siła manifestuje się w tym powolnym „osiadaniu mroku w duszy”. Początkowo nie wydaje się to groźne, ale bardzo szybko okazuje się, że prowadzi to do duchowego paraliżu, czyli stanu „wpół swobody”. Z tego swoistego nasycenia „niedokonaniem” będzie bardzo trudno uwolnić się Faustowi, ponieważ zawsze będzie czuł się pojmany jedynie „wpół kajdany”, czyli totalna niewola pozostanie poza jego doświadczeniem. Wśród przywołanych istot demonicznych Pani Troska zajmuje więc szczególne miejsce. Przede wszystkim nie ma w niej gwałtownej agresji, która cechowała byty odkryte w świecie literackim Przybyszewskiego. Nie ma w niej również duchowej zaborczości Lucifera, któremu podporządkowała się zropaczona Teofanu. Cechuje ją natomiast niezwykła perfidia, ponieważ potrafi ukrywać, ograniczać swoje pragnienie władzy nad ludzką istotą i w ten sposób uśpić jej czujność. Faust zapada w pewnego rodzaju senne odrętwienie, które niezwykle skutecznie uniemożliwia mu wszelki bunt i zapewnia łagodne zstąpienie do piekła. To negatywne postrzeganie uśpienia charakteryzuje oczywiście pewnego rodzaju gnostycka wrażliwość³⁷.

IV.

Czy literackie kreacje Stanisława Przybyszewskiego i Tadeusza Micińskiego wsparły filozoficzny namysł nad złem, infernalnością? Czy literackie światy mogą konkurować z mistycznym doświadczeniem? Dzięki bogactwu środków artystycznego wyrazu są przede wszystkim bardziej wyraziste. Dlatego emocje twórcy łatwiej i lepiej współgrają z emocjami czytelnika. Odbiorca pisarskich kreacji nie otrzymuje wprawdzie jednoznacznej odpowiedzi na temat genezy lub statusu ontologicznego zła, ale może bezpośrednio doświadczyć jego destrukcyjnej siły. Wydaje się, że takie osobiste współodczuwanie z cierpiącymi bohaterami literackimi będzie stanowić mocne ostrzeżenie przed trującym urokiem infernalności. To właśnie ona budzi niepohamowaną ciekawość De Lancre’a, uwodzi Teofanu lucyferyczną utudą i krępuje wolę Fausta. Jednocześnie artystyczna kreacja powinna uwrażliwiać czytelnika na bezwzględna agresję, która tkwi w immanentnej naturze zła. Taki jest przecież wykreowany przez Przybyszewskiego stonóg. Warto również zauważyć, że przywołani pisarze tworzą swoje artystyczne wizje przy pomocy gnostyckich i neognostycznych kategorii pojęciowych. Okazuje się bowiem, że stara gnostyczna tradycja nie próbuje umieścić zła w odwiecznym porządku rzeczy, ale ciągle przestrzega ludzi przed jego paraliżującą infernalnością³⁸. Wykorzystując ten sposób postrzegania zła, omawiani twórcy wizualizują je niesłychanie przekonywająco. Można oczywiście uznać, że stanowi to objaw pewnego rodzaju perwersyjnej fascynacji emanującą z niego mocą. Warto jednak potraktować ich dzieło jako dramatyczne ostrzeżenie.

³⁷ Na ten temat zob. na przykład A. Jocz, *rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka 2001, nr 8 (28), s. 71–86.

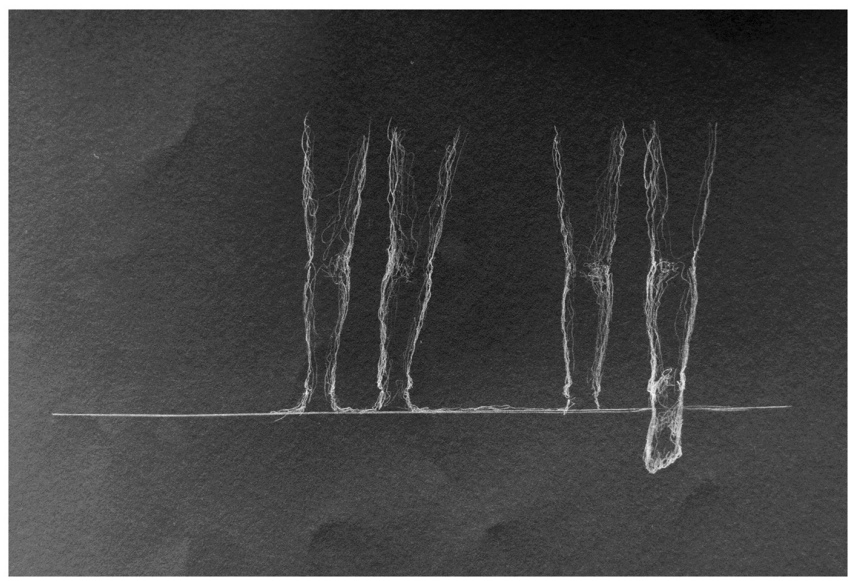
³⁸ Zob. A. Jocz, *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia* [w:] *Gnoza...*, op. cit., s. 97–110.

Summary **Stanisław Przybyszewski's and Tadeusz Miciński's** **Literary-Philosophical Discovery of the Infernal Nature of the Internal** **World**

The article examines the intersection of literature with philosophy and religion as illustrated by the theme of the discovery of the infernal nature of the inner human world on the basis of selected texts by Stanisław Przybyszewski and Tadeusz Miciński. The two writers strive to explore not only a transcendent reality, but also an infernal one.

Keywords: evil, infernal, mysticism, Gnosticism, spirituality

Słowa kluczowe: zło, infernalność, mistycyzm, gnostycyzm, duchowość



Grafika, Agnieszka Muszyńska