

ARTUR JOCZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filozofii

Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego

I

Niestety, nie istnieje jednoznaczny, naukowy sposób wskazania momentu, w którym człowiek związał swoją religijną działalność z artystyczną aktywnością. O sile i trwałości tych wzajemnych relacji świadczyć mogą wielkie ludzkie narracje, czyli np. teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu oraz poematy Homera. Te przywołane wytwory ludzkiego ducha wywodzą się wprawdzie z różnych, bardzo odmiennych tradycji, ale wszystkie stały się zacznym nowej jakości, czyli kultury europejskiej. Zrodziła się ona z trudnego do wyobrażenia, z dzisiejszej perspektywy, amalgamatu mitologiczno-religijnych wizji, wszelkiego rodzaju ludzkich pragnień, żądz oraz nauczania greckich filozofów. Była efektem zderzenia, bardzo często, wzajemnie sprzecznych wyobrażeń na temat bogów/Boga, świata i człowieka. Jednakże z tego synkretycznego tygla wyłoniła się swoista, europejska świadomość, duchowość, religijność, filozofia, moralność, sztuka, nauka. Jej fundamentem było przekonanie o możliwości zbudowania racjonalnej metafizyki, które ta młoda kultura przejęła od Platona (427-347) i Arystotelesa (384-322)¹. Właśnie poprzez odwołanie się do rozumu Platon dowodził nieśmiertelności duszy i realnego bytu idei, a Arystoteles nauczał o konieczności istnienia Pierwszego Poruszyciela. Naturalnie owo pierwotne, greckie doświadczenie metafizyczne uległo modyfikacji i zostało dostosowane do potrzeb nowej kultury, czyli zaczęło służyć jako klucz interpretacyjny do tekstów, które ta kultura uznała za objawione.

Zasadniczym jednak celem niniejszych przemyśleń nie będzie szczegółowa rekonstrukcja ewolucji europejskiej metafizyki. Jej narodziny i rozwój zostaną tylko wspomniane. Uwaga będzie natomiast skupiona na akcie obserwacji rzeczywistości, w której nie istnieje już jedna metafizyczna wizja, ponieważ zastąpił ją metafizyczny pluralizm. Dla po-

¹ Skądinąd wiadomo, że historycznie kategorię metafizyki wiąże się z filozofią pierwszą Arystotelesa, ale z drugiej strony dociekania Platona o naturze idei i nieśmiertelności duszy są badaniami metafizycznymi.

trzeb tych rozważań omówiony zostanie tylko jeden element z owej wielobarwnej rzeczywistości. Innymi słowy chodzi o prześledzenie fenomenu migracji pewnych wybranych kategorii pojęciowych, które pierwotnie były częściami składowymi koncepcji religijno-filozoficznych. Owe koncepcje powstały właśnie jako efekt pluralizmu metafizycznego. Dzięki temu procesowi wspomniane kategorie stały się tworzywem dzieł artystycznych. Będzie więc to kolejna odsłona starych związków religijnej działalności z artystyczną aktywnością. Różnorodność zjawiska zilustrują dwa przykłady: literacki i filmowy².

II

Intelektualną odwagę inicjatorów procesu włączenia greckiej filozofii w podstawy nowej kultury dokumentują m.in. dzieła myślicieli, którzy wywodzili się z Aleksandrii, czyli Filona (ok. 25 r. p.n.e.-ok. 50 r. n.e.), Klemensa (ok. 150-ok. 215) i Orygenes (ok. 185-ok. 254). Ten pierwszy starał się wykorzystać wykształconą w obszarze greckiej filozofii kategorię Doskonałego Bytu i użył jej do interpretacji zachowań Jahwe z judaistycznego Pięcioksięgu. Przerzucił więc rozumowy pomost pomiędzy tymi różnymi kulturami³. Klemens i Orygenes natomiast próbowali zachęcić ówczesne środowisko chrześcijańskie do wykorzystania intelektualnej spuścizny wypracowanej przez greckich filozofów⁴. Dowartościowując znaczenie filozofii dla chrześcijaństwa, Klemens pisał: „Być może nawet, że filozofia została dana Hellenom bezpośrednio i celowo, zanim jeszcze Pan ich także powołał. Bo przecież i ona prowadziła żywioł helleński do Chrystusa, podobnie jak Prawo prowadziło do Niego Hebrajczyków”⁵. W cytowanych słowach Aleksandryczyk zrównał pod względem ważności filozofię i Prawo Mojżeszowe. Przeciwwstawiał się więc poglądom, głosił je m.in. Tertulian (ok. 150-ok. 200), które punkt ciężkości chrześcijaństwa sytuowały w Jerozolimie i odrzucały model religii filozofującej. Z kolei Orygenes dzięki niebywałej filozoficznej erudycji mógł wejść w równoprawny dialog i spór z przeciwnikami chrześcijaństwa. Potrafił więc wykorzystać język filozofii, który był wówczas jedynym językiem dyskursu naukowego. Również w swoich interpretacjach tekstów chrześcijańskich starał się twórczo spożytkować osiągnięcia greckich filozofów. Podobnie postępował Filon, ale na gruncie judaizmu.

A zatem przywołani myśliciele z Aleksandrii pokazali, że można czytać tekst religijny, posługując się racjonalnymi, filozoficznymi kategoriami pojęciowymi. Zachęcali do roz-

² Niniejsze rozważania stanowią jedynie zasygnalizowanie problemu obecności metafizyki w kulturze europejskiej. Będzie on przedmiotem dalszych dociekań

³ Zob. Filon Aleksandryjski, *O niezmierności Boga*, w: tenże, *Pisma*, Kraków 1994, s. 19-50.

⁴ Problem stosunku środowisk chrześcijańskich do tradycji greckiej filozofii poruszałem już w kilka moich tekstach: A. Jocz, *Pomiędzy wiarą a gnozą – próba wprowadzenia do teologii Orygenes (od ok. 185 do ok. 254)*, „Zeszyty Filozoficzne”, 1998, nr 6, s. 15-25; A. Jocz, *Pomiędzy filozofią a gnostycyzmem. Orygenes poszukiwanie drogi do poznania rzeczywistości metafizycznej*, „Przegląd Religioznawczy”, 2000, nr 2, s. 3-12; A. Jocz, *Pomiędzy bytem a niebytem, czyli o istocie zła i wzajemnych relacjach z dobrem w nauczaniu Orygenes*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2001, nr 9, s. 77-94.

⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy (Kobierzec 1, V, 28, 3)*, t. 1, Warszawa 1994, s. 20.

mowego badania rzeczywistości przedfizycznej, czyli do metafizyki. Pomysł ten znalazł w środowisku chrześcijańskim licznych naśladowców.

Najważniejszym z nich był niewątpliwie św. Augustyn (354-430). Śmiało sięgnął do przemyśleń Platona i rozpoczął budowanie podstaw chrześcijańskiej metafizyki. W rodzącą się kulturę europejską wdrukował przekonania, które na całe wieki stały się jej filozoficznym i duchowym fundamentem. Głosił, że można rozumowo dowieść nieśmiertelności duszy i istnienia Boga⁶. Jednakże najistotniejszym wyznacznikiem tej kultury stała się ufundowana przez niego filozofia zła. Myśliciel nauczał, że w świecie stworzonym przez Boga bezwzględnie dominuje dobro, a zło ma tylko akcydentalny charakter. W rzeczywistości nie jest ono nawet bytem, a jedynie brakiem dobra⁷. Owych metafizycznych podstaw nie naruszyło nawet bazujące na autorytecie Arystotelesa filozofowanie św. Tomasza (ok. 1225-1274). Ten żyjący kilka wieków po Augustynie myśliciel umocnił swoim autorytetem jego wiarę w możliwość racjonalnego zbliżenia się do Boga. Zmodyfikował natomiast głoszoną przez filozofa z Hippony dualistyczną wizję relacji duszy i ciała oraz uzupełnił rozważania na temat dowodów istnienia Boga⁸.

Tak rozumiana chrześcijańska metafizyka stała się obiektem krytyki w filozofii nowożytnej. Ważną rolę w trwających sporach odegrał Wolter (1694-1778). Rozpoczął niesłychanie zaangażowaną polemikę z G. Leibnizem (1646-1716), który w *Teodycei* podjął próbę dostosowania filozofii zła św. Augustyna do wymogów nowożytnej myśli⁹. W toku trwania owa polemika Woltera uzyskała status swoistego manifestu moralnej niezgody na „najlepszy z możliwych światów”, w którym możliwe było rujnujące Lizbonę trzęsienie ziemi (1 listopada 1755). Podobny los spotkał zagadnienie dowodów istnienia Boga. Okazały się one trudne do filozoficznej akceptacji po krytyce, którą przeprowadzili Kartezjusz (1596-1650) i I. Kant (1724-1804). Myśliciel z Królewca, rozważając kwestie naukowego statusu metafizycznych dociekań, postawił nawet następujące pytanie: „Czy metafizyka jest w ogóle możliwa?”¹⁰. Po I. Kancie można już było zapytać: Czy metafizyka jest w ogóle potrzebna?

III

Stanisław Przybyszewski (1868-1927) wiele swojej intelektualnej uwagi skupił na interpretacji *Genezis z Ducha* J. Słowackiego (1809-1849). Poświęcił jej serię artykułów *Ekspresjo-*

⁶ Na temat dowodu nieśmiertelności duszy zob. św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 239-333.

⁷ Na temat filozofii zła zob. np. św. Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, cyt. wyd., s. 151-233.

⁸ Chodzi tutaj oczywiście o tzw. problem oczywistości istnienia Boga. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestia 2 (O Bogu, czy Bóg jest)*, w: tenże, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Kraków 1999, s. 35-43.

⁹ Problemy związane z *teodyceą* G. Leibniza omawiałem już wcześniej. Zob. A. Jocz, *Czy kulturze europejskiej potrzebna jest nowa teodycea? Religia, filozofia, literatura wobec fenomenu zła*, „Przegląd Religioznawczy”, 2007, nr 1, s. 83-93.

¹⁰ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1918, s. 21. Oczywiście tematem tego szkicu nie jest szczegółowe relacjonowanie sporów I. Kanta z tradycją metafizyczną i sporów, które prowadzono z I. Kantem. Warto jednak pamiętać, że te problemy były jeszcze dyskutowane w XX wieku. Zob. np. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 181-188.

nizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”, które ukazały się w Poznaniu, w czasopiśmie kulturalnym „Zdrój”. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że czynił to przywołując bardzo różne tradycje metafizyczne, a nawet odwołał się do gnozy Bazylidesa i walentyńian¹¹. Udało mu się zatem dowieść, że tego fragmentu twórczości polskiego wieszczka nie można już czytać tylko z pomocą jednego rodzaju metafizyki. Dostrzegł więc, że oświeceniowy kryzys chrześcijańskiej metafizyki zaowocował romantycznym pluralizmem metafizycznym. W swoisty sposób sugerował, że J. Słowacki próbował stworzyć własną, niezależną od chrześcijańskiej ortodoksji metafizykę. S. Przybyszewski twierdził, że „pojęcie Boga Słowackiego, aczkolwiek osobowe, jest na wskroś mistyczne i daleko odbiegające od pojęcia osobowego, Boga urzędowego kościoła”¹². Najciekawsze jest jednak to, że swoje intensywne, metafizyczne poszukiwania interpretator usytuował w obrębie literatury, a nie filozofii. Tę pewnego rodzaju zagadkę pomoże wyjaśnić poniższa opinia S. Borzyma: „Znamienne jednak, że w ówczesnych środowiskach twórczych filozofia akademicka uważana była za formę myślenia sformalizowanego, skostniałego, skonwencjonalizowanego i w pewnym sensie – paradoksalnie – niefilozoficznego, tzn. nie zawierającego prawdziwej metafizyki”¹³.

Badacz wydaje się być przekonany, że ten swoisty brak zainteresowania metafizyką wśród profesjonalnych filozofów (efekt oświeceniowej krytyki) wcale nie wynikał z braku zapotrzebowania na nią. Metafizyczne fascynacje charakteryzowały przedstawicieli bardzo wielu innych dziedzin kultury. Przykład J. Słowackiego i S. Przybyszewskiego jest tutaj wręcz znamieny. Tę kulturową swoistość wychwyciła również Maria Podraza-Kwiatkowska, która zainteresowała się dążeniem do poznania rzeczywistości metafizycznej wpisany w istotę literatury oraz istniejącą w niej tendencją do budowania własnych, niezależnych od filozofii metafizyk¹⁴. Ciekawą egzemplifikacją owego dążenia może być twórczość literacka Jerzego Hulewicza (1886-1941), poznańskiego pisarza, dramaturga, plastyka i wydawcy¹⁵. Oczywiście dla potrzeb tego tekstu omówiona zostanie tylko jedna z kategorii, któ-

¹¹ Na temat wspomnianej interpretacji zob. S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”, „Zdrój”, 1918, z. 1, s. 5-7; z. 2, s. 36-39; z. 3, s. 66-68; z. 4, s. 99-101; z. 5, s. 132-134; z. 6, s. 164-169. Zob. także A. Jocz, *O wychowawczej roli filozofii wobec literatury. Stanisława Przybyszewskiego odczytanie istoty Boga na podstawie „Genezis z Ducha”, w: *Polskie ethos i logos*, J. Skoczyński (red.), Kraków 2008, s. 39-44. Z kolei na temat gnozy, gnostycyzmu i jego religijnych, filozoficznych, literackich i kulturowych konsekwencji zob. np. H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998; J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999; *Oblicza Gnozy*, E. Przybył (red.), Kraków 2000; G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988; A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009.**

¹² S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm...*, cyt. wyd., z. 3, s. 67.

¹³ S. Borzym, *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki”, 1968, z. 1, s. 6.

¹⁴ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura a poznanie, czyli o wyrażaniu niewyrażalnego*, w: tejże, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, s. 319-330.

¹⁵ Na temat szerokiego zakresu działalności tego wydawcy „Zdroju” zob. np. W. Gutowski, *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xiegi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 385-405; S. Kasztelowicz, *Tragiczny doby bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1933; Z. Kosidowski, *Fakty i złudy*, Poznań 1931; E. Kuźma, *Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w polskim ekspresjonizmie*, w: tenże, *Między konstrukcją a destrukcją. Szkice z teorii i historii literatury*, Szczecin 1994, s. 30-64; J. Ratajczak, *Programy „Zdroju”, „Przegląd Humanistyczny”, 1967, nr 1, s. 83-95.*

re posłużyły J. Hulewiczowi do budowy jego metafizyki. Będzie to pojęcie uduchowienia, które wywodzi się z teozoficzno-antropozoficznej neognozy Edouarda Schurého (1841-1928) i Rudolfa Steinera (1861-1925). Przywołany wydawca mógł je poznać np. dlatego, że udostępnił łamy swojego „Zdroju” takim autorom, którzy, jak Stanisława Hausnerowa, nawiązali do neognostycznej tradycji¹⁶.

Istota wspomnianej kategorii ujawnia się m.in. w utworze *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu uytwarzana*. To właśnie w tym tekście pisarz dokonał nie tylko nieortodoksyjnej, w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa, wykładni Ewangelii św. Jana, ale pracował również nad podstawami własnej chrystologii. Sposób, w który J. Hulewicz wplótł kategorię uduchowienia w jej naturę, ilustrują następujące słowa: „Cud jest to zjawisko niewytłomaczalne dla człowieka, a niewytłomaczalne jest nieposiadaniem panowania nad materją, jest niewiedzą. Jezus, który posiadał ono panowanie i który posiadał ostateczną o niem wiedzę, znał źródło cudu i jego dokonywanie się w materji, znał stosunek ducha do ciała i moc jego oddziaływania na materję i wszystkie przemiany w niej dokonujące się pod działaniem ducha. (...) Co tedy czynił Jezus, cudem było w oczach ludzi; nie było zasię cudem w absolicie, jeno zjawiskiem w materji wywiedzionem z natury ducha działającego”¹⁷.

Wydaje się, że najważniejsza w cytowanym fragmencie jest podjęta przez pisarza próba przewyciężenia odwiecznego, funkcjonującego już w gnostycyzmie i podtrzymanego przez św. Augustyna, dualizmu pomiędzy rzeczywistością duchową i materialną¹⁸. Dlatego w metafizyce J. Hulewicza uduchowienie oznacza uświadomienie człowiekowi, że ów dualizm realnie nie istnieje. Nie ma więc żadnej sztywnej granicy pomiędzy duchem i materją. Z tego powodu Jezus z *Ego eimi* potrafi siłą ducha kształtować świat materialny w sposób, który dla ludzi pozbawionych gnozy wydaje się cudem. J. Hulewicz starał się przekonać czytelników, że tego rodzaju umiejętności potencjalnie są dostępne każdemu człowiekowi. Wynikają z naturalnego, monistycznego porządku świata. W jego nauczaniu materia ujawnia po prostu swoją duchową tożsamość. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że w swoich rozważaniach twórca do pewnego stopnia stara się zmaterializować sferę ducha. Z jego dociekaniem współbrzmii przekonanie R. Steinera, że duch i materia podobnie jak lód i woda różnią się jedynie stanem skupienia¹⁹.

Bardziej radykalne wnioski na temat sposobów przewyciężenia dualizmu duchowości i materialności formułuje już tylko Carl du Prel (1839-1899), którego spirytualistyczne przemyślenia znane były także polskim modernistom. To właśnie C. du Prel zasugerował,

¹⁶ Zob. S. Hausnerowa, *Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych*, „Zdrój”, 1918, z. 4, s. 103-108. Z kolei na temat ewolucji J. Hulewicza od gnostycyzmu do neognozy zob. A. Jocz, *Jerzy Hulewicz, czyli o neognostycznym pocieszeniu*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., s. 159-196.

¹⁷ J. Hulewicz, *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu uytwarzana*, Koscianki 1921, s. 76.

¹⁸ Wszelkie kwestie dotyczące gnostycznego fenomenu Jezusa zostaną w tych rozważaniach świadomie pominięte. Zagadnienie jest szczegółowo omawiane w: A. Jocz, *Jerzy Hulewicz...*, cyt. wyd. s. 180-183.

¹⁹ Zob. R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, Warszawa 2002, s. 109.

że ludzkie kłopoty z bezpośrednim, zmysłowym doświadczeniem rzeczywistości duchowej mogą wynikać tylko i wyłącznie z ewolucyjnych uwarunkowań²⁰. Dlatego postanowił wykorzystać teorię K. Darwina do wyjaśnienia swoistości świata duchowego. Przyjął więc, że zdaniem autora teorii ewolucji „dwie istoty mogą być przystosowane do jednego i tego samego świata w zupełnie różny sposób”²¹. Kierując się tą wskazówką, C. du Prel uznał, że duchowość i materialność należy rozumieć jako owe różne sposoby przystosowania. W dalszej części wypowiedzi sens dokonanych ustaleń relacjonował w taki oto sposób: „Lecz wreszcie można i to pomyśleć, że na naszej ziemi istoty żyjące o odmiennej formie wyglądu i odmiennym sposobie działania nie wyłonią się dopiero w biologicznej przyszłości, ale że dziś już istnieją i ziemię zamieszkują. Gdybyśmy też o tem wcale nie wiedzieli, nie dowodziłoby to bynajmniej czegoś przeciwnego; bo też nie wiemy nic, lub prawie nic, o naszym własnym transcendentnym podmiocie, który właśnie jest członkiem owego hypotetycznego szeregu istot i który żyje w tym samym zaświcie (*Jenseits*), co i one”²².

W przytoczonych słowach stwierdził, że u swoich ontologicznych podstaw bytu duchowe i materialne istnieją tak samo realnie, obok siebie i w tej samej przestrzeni. Ich egzystencja jawi się jako naturalny efekt różnorodności i bogactwa, które są immanentnymi cechami rzeczywistości przyrodniczej. Tym samym starał się sprowadzić myślenie o duchowości do wymiaru *quasi*-naturalistycznego. Innymi słowy, przyjął, że dzięki ewolucji wykształciły się w człowieku narządy zmysłowe, które umożliwiają postrzeganie kwiatów, ale ten sam człowiek nie posiada już/jeszcze umiejętności postrzegania rzeczywistości duchowej, np. własnej duszy.

Według podobnego stylu myślenia można też interpretować wybrane fragmenty twórczości J. Hulewicza. Jednym z nich jest przedstawiona poniżej wizja, którą pisarz wykreślał w świadomości Tymona, bohatera powieści *Kratery*: „Tam oto promienie Olgi w drganiach ledwie dostrzegalnych snuły się poprzez sieć promieni szerokiego otoczenia. Czytałem je. (...) Ujrzałem nagle Olgi istotę zarysowaną tak czystą linią, że chciałem się cofnąć, iżby swoją bliskością nie zmylić liniowej harmonii (...). Wszelako gdzieś w błękitnej głębi tła, wśród najodleglejszej sfery drgających promieni wyczułem gdzieś wyraźne załamane. Były to jedyne promienie pozostające poza splotem promieni grup innych. Pozostały sobie i w sobie się skrzywiały, podczas gdy wszystkie inne wplecione były w więź ogólną otaczającego światła. (...) Tymczasem w ogólnej sieci powszechnego światła rozpoznałem promienie tak! wyraźnie promienie – Achimana. Te niby igły djamentowe, przesywały wszystką barwę promiennej sieci i zdało się, że sieć cała na tych to igłach duszy Achimanowej jest rozpiętą”²³.

Ten przywołany cytat może wydawać się dość hermetyczny dla osób, które nie czytały powieści. Jednak w proponowanej interpretacji świat przedstawiony i losy bohaterów utworu nie odgrywają jakieś szczególnej roli. Chodzi w niej przede wszystkim o zwróce-

²⁰ Zob. C. du Prel, *Spirytyzm*, Lwów – Złoczów (przed 1909), s. 27.

²¹ Tamże, s. 33.

²² Tamże, s. 42.

²³ J. Hulewicz, *Kratery*, Kościanki – Poznań 1924, s. 42-43.

nie uwagi na przygotowany przez J. Hulewicza sposób obrazowania rzeczywistości duchowej. Pisarz ewidentnie postanowił wykorzystać do tego celu kategorie *stricte* fizyczne. Mówi więc o różnorodnych, różnokolorowych promieniach światła, czyli o konkretnej energii, którą da się zmierzyć w laboratorium i tam też wytworzyć. Wspomina również, że owe promienie tworzą jakąś skomplikowaną sieć wzajemnych powiązań, czyli splatają się ze sobą, załamują, zakrzywiają. Konstytuują one nawet pewien rodzaj nadrzędnej struktury. Śledzący tę wizję czytelnik bardzo szybko dowiaduje się, że swoistym szkieletem owej struktury są jakieś szczególne, wysoko energetyczne promienie. Opisany twór wyraźnie aż wibruje ze względu na różnicę w natężeniu pomiędzy poszczególnymi promieniami. Inaczej drgają promienie Olgi, a inaczej Achimana – bohaterów powieści. Wykreowany obraz urzeka niecodziennym, harmonijnym pięknem. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest to jakaś literacka wizualizacja struktury fraktalnej. Dlatego pewnego rodzaju zaskoczeniem dla czytelnika może być informacja, że wszystkie opisane promienie są tylko/aż emanacjami ludzkich dusz. A zatem J. Hulewicz, rozmyślając nad kategorią uduchowienia, ewoluował i zastąpił duchową egzystencję duszy *quasi*-naturalistyczną energią. Postąpił więc podobnie jak C. du Prel.

Z dzisiejszego punktu widzenia utwory J. Hulewicza i przemyślenia C. du Preła interesują przede wszystkim literaturoznawców, filozofów, religioznawców. Zaskakujące jest to, że zrekonstruowane powyżej rozumienie duchowości wydaje się także funkcjonować w jednym z najstynniejszych obecnie wytworów popkultury, czyli w filmie *Avatar* J. Camerona. Chodzi o to, że pewnego rodzaju przekaz filmowy został osadzony na swoistym metafizycznym lub popmetafizycznym fundamencie. Wspomniane zjawisko jest tym bardziej ciekawe, że odzwierciedla już pewną tendencję, która w tym odłamie kultury masowej zaczęła się od *Gwiezdnych wojen*, a zdecydowanie umocniła dzięki trylogii *Matrix*. Kwestią niezwykle interesującą jest sposób prezentowania w *Avatarze* owego metafizycznego przekazu, wpleczonego w dominujący w tym filmie wątek proekologiczny²⁴.

James Cameron – scenarzysta i fundator tej filmowej metafizyki sugeruje, że pomiędzy wszystkimi istotami żywymi (lud Na'vi, zwierzęta i rośliny), które zamieszkują wykreswaną w filmie Pandorę istnieją nie tylko czysto biologiczne, ale i metafizyczne więzi. Początkowo wydaje się, że manifestują się one jedynie poprzez planetarną sieć neuronowych połączeń pomiędzy roślinami, ludźmi Na'vi i zwierzętami. Fizycznie owa neuronowa jedność funkcjonuje jakby na dwóch poziomach. Pierwszy tworzą wzajemne połączenia korzeni wszystkich roślin Pandory. Istotą poziomu drugiego jest zdolność do bezpośredniego, fizjologicznego zjednoczenia świadomości człowieka Na'vi z dowolnym organizmem zwierzęcym. Odbywa się to za pomocą specjalnych splotów nerwowych. W szczególnych wypadkach (np. globalne niebezpieczeństwo) obydwie poziomy mogą się ze sobą połączyć dzięki tzw. Drzewu Dusz, które jest utożsamione w mitologii mieszkańców Pandory z bóstwem Eywą. Fizycznie jest to możliwe dlatego, że rośliny z natury są już zjednoczone z Drze-

²⁴ Film *Avatar* oglądałem z ogromną przyjemnością, a także zapoznałem się z informacjami na jego temat, które znalazłem na stronie <http://avatar.net.pl>

wem Dusz dzięki korzeniom, a ludzie Na'vi i zwierzęta stają się częściami tej sieci dzięki swoim splotom nerwowym. Powstaje w ten sposób planetarny mózg, który jest zdolny do rozwiązania wszelkich problemów. Oczywiście echa newage'owej wizji Gaji są tutaj ewidentne²⁵. Jednakże wspomniany fundament metafizyczny posiada też swój głębszy, trzeci poziom. Sugeruje się w nim, że w momencie śmierci (do przedstawienia tego zjawiska warto wykorzystać kategorie opracowane przez Arystotelesa) cały zapis wegetatywnej duszy rośliny, zmysłowej duszy zwierzęcia i rozumnej duszy człowieka Na'vi wraca do jedności z Eywą (czyżby echo gnostyckiej Pleromy?) za pośrednictwem (dzięki opisanemu już systemowi wzajemnych połączeń) Drzewa Dusz i istnieje niezależnie od zmysłowego ciała.

Jak widać, metafizyczna wizja, o której piszą C. du Prel i J. Hulewicz znalazła, pewnie za sprawą ruchu New Age, również swój popmetafizyczny ciąg dalszy²⁶. Chodzi tu przede wszystkim o artystyczną kreację rzeczywistości, w której pierwiastek duchowy posiada swój fizyczny ekwiwalent (może on wchodzić w sieć połączeń), a nawet może być fizjologicznie transferowany z miejsca na miejsce.

Artur Jocz – METAPHYSICAL PLURALISM, OR RELIGION AS THE MATERIAL OF THE WORK OF ART

The fundamental aim of these reflections is not a detailed reconstruction of the evolution of European metaphysics. The origins and development of this metaphysics will only be mentioned briefly. The attention will be focused mainly on the act of observation of reality in which there is no single metaphysical vision since it was replaced by metaphysical pluralism. For the use of these considerations it is enough to discuss only one element of this colourful reality. In other words, the aim of this article is to consider the migration of some selected conceptual categories that originally were components of religious-philosophical conceptions. These conceptions came into being as a result of metaphysical pluralism. Due to this process, these categories became the material of works of art. Thus, it will be another example of relations between religious and artistic activity. The diversity of this phenomenon will be illustrated by two examples taken from literature and film.

²⁵ Na temat koncepcji Gaji zob. np. dokument Papieskiej Rady Kultury, Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 36-38.

²⁶ To swoiste podobieństwo metafizyki J. Hulewicza z metafizycznymi elementami filmu *Avatar* można tłumaczyć wspólnymi antropozoficznymi (Rudolf Steiner) i teozoficznymi (Edouard Schuré) korzeniami nauczania polskiego pisarza i ruchu New Age. Właśnie o elementach antropozoficznych i teozoficznych w koncepcjach ruchu New Age można przeczytać w np. przywoływanym już dokumencie Papieskiej Rady Kultury, Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus...*, cyt. wyd., s. 104, 116. Z kolei więcej na temat samej istoty New Age i jego duchowości zob. np. F. Capra, *Jedność wszystkich rzeczy*, „Nomos”, 1992, nr 1, s. 23-34; M. Ferguson, *Sprzysiężenie Wodnika. Na rozdrożu: przemiana ludzi*, „Nomos”, 1993, nr 3/4, s. 52-80; *New Age*, wybór i tłumaczenie P. Macura, Kraków 1993; B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997; M. Lacroix, *Ideologia New Age*, Katowice 1999.