

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku

I

Dążąc do zdefiniowania celu ludzkiej twórczości artystycznej, Stanisław Przybyszewski (1868-1927) stwierdził: „Na najwyższe szczyty na jakich Duch ludzki w Sztuce się objawił, dźwignęła go Wiara, to znaczy w najrozciąglejszym znaczeniu: bezwzględna pewność istnienia jeszcze innego, wiekuistego Bytu poza tym, którym za pomocą pięciu zmysłów tu na ziemi bytuję”¹.

W przywołanych słowach nie wypada oczywiście nie zauważyć problemu relacji wiary i pewności, który pisarz rozważa także w dalszej części swoich *Snów na jawie*. Wpisuje się on przecież w wielowiekową, filozoficzną dyskusję, a nawet spór dotyczący związków rozumu i wiary, a także filozofii i religii². Jednakże tym razem szczególną uwagę warto zwrócić na te przemyślenia autora *Confiteoru*, które dotyczą istoty wszelkich artystycznych poszukiwań. To właśnie z cytowanych rozważań wynika, że Przybyszewski wyznacza sztuce bardzo trudne, a w rzeczywistości karkołomne zadanie. Wydaje się być przekonany, iż powinna ona podjąć próbę zbliżenia się do rzeczywistości, która jest transcendentna wobec świata materialnego/zmysłowego. Należy nawet zaryzykować przypuszczenie, że w jego mniemaniu prawdziwa wielkość

¹ S. Przybyszewski, *Sny na jawie*, „Zdrój” 1918, z. 3, s. 66. Wszystkie cytaty z czasopisma „Zdrój” oraz innych tekstów powstałych przed 1939 r. zachowują obowiązujące wówczas reguły gramatyczne i ortograficzne.

² Na ten temat zob. np. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2006, ss. 21-22.

sztuki manifestuje się tylko dzięki owym duchowym peregrynacjom. Powinno się przy tym jednak pamiętać, że ten rodzaj poszukiwań nie zależy od jakichś nadzwyczajnych zdolności, predyspozycji lub umiejętności ludzi. Dlatego Przybyszewski oświadcza: „Sztuka jest czemś, co się przez poszczególne jednostki mimo ich »woli« i częstokroć mimo jakiegokolwiek uświadomienia z ich strony na zewnątrz objawia. Przecież bezustannie pytamy się zdumieni: »skąd mu się to bierze?« (...)»³.

A zatem z cytowanego fragmentu tekstu można wyczytać, że człowiek potrafi stać się w swoistych, ale racjonalnie nieprzewidywalnych okolicznościach pewnego rodzaju bezwolnym przekąźnikiem artystycznych treści. Jednocześnie z przytoczonych już sugestii pisarza wynika, iż najważniejsze z owych treści są właściwie zadziwiającym sprawozdaniem na temat fenomenu bytu transcendentnego. Okazuje się więc, że sztuka bywa nawet czasami potencjalnym źródłem zniewolenia. Artysta po prostu nie może milczeć w obliczu zetknięcia się z „wiekuistym Bytem”, który w nieomal bezwarunkowy sposób przymusza go do objawienia swojej egzystencji. Ten rodzaj deklaracji na temat roli sztuki i artysty był jednoznaczną manifestacją modernistycznych pragnień Przybyszewskiego, które zmierzały do hiperbolizacji znaczenia wszelkich przejawów działalności twórczej. Poszukując jej genezy, Stanisław Borzym postanowił przede wszystkim zdystansować się wobec opinii tych badaczy, którzy deprecjonowali intelektualne zaplecze literatury uprawianej przez autora *Confiteoru*. Następnie interpretator doszedł do wniosku, że określony w ten sposób cel artystycznej działalności był po prostu efektem zaskakującego kresu metafizycznych aspiracji filozofii⁴. Ów niebezpieczny kierunek ewolucji filozofowania widział już Hegel i przestrzegał przed nim w swoich *Wykładach z filozofii religii*. Nie zdołał jednak powstrzymać rozwoju tych antymetafizycznych inklinacji filozofii, a ich swoistym zwieńczeniem stało się m.in. następujące zdanie, które zawiera słynny *Tractatus logico-philosophicus* Ludwiga Wittgensteina (1889-1951): „Poprawna metoda filozofii byłaby właśnie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego (...)»⁵.

Warto jednak pamiętać, że antymetafizyczne odczytanie dociekań Wittgensteina jest tylko jedną z możliwych interpretacji. Sugeruje się w niej, że filozofia powinna zrezygnować ze swoich metafizycznych tęsknot i inte-

³ S. Przybyszewski, *Obrachunki*, „Zdrój” 1918, z. 1, s. 6.

⁴ S. Borzym, *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki”, 1968, z. 1, ss. 5-6; Z kolei na temat rozważań S. Borzyna zob. A. Jocz, *O wychowawczej roli filozofii wobec literatury. Stanisława Przybyszewskiego odczytanie istoty Boga na podstawie „Genezis z ducha”*, w: J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 39-44.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, teza 6.53, s. 87.

lektualnie abdykować na rzecz nauk przyrodniczych. Sformułowana w ten sposób diagnoza o zbliżającym się kresie filozofowania zdobyła sobie znaczną popularność. Czy oznacza to również koniec metafizycznych pragnień/potencji człowieka, społeczeństwa, kultury? Okazuje się, że nie, ponieważ przykład artystycznych peregrynacji Przybyszewskiego ukazuje sposób, za pomocą którego metafizyka zaczęła manifestować się poprzez sztukę/literaturę. Należy przy tym pamiętać, że formułuje on swoje opinie na temat metafizycznych potencji tkwiących w twórczości artystycznej mniej więcej w tym samym czasie, w którym powstaje *Traktat Wittgensteina*.

Dlatego właśnie niniejsze rozważania będą koncentrować się wokół chęci ukazania kilku literackich sposobów wyrażania rzeczywistości metafizycznej, czyli transcendentnej wobec materialnego świata. Przywołane przykłady zostały zaczerpnięte z twórczego dorobku Stanisława Przybyszewskiego i Tadeusza Micińskiego (1873-1918). Cechą charakterystyczną duchowych poszukiwań obu pisarzy było także dążenie do implantacji na grunt uprawianej literatury różnych elementów europejskiej tradycji ezoterycznej, wśród których ważne miejsce zajmował gnostycyzm i neognoza⁶. Z tego powodu próba przykładowej eksplikacji owych dążeń stanie się zasadniczym celem tego tekstu.

II

Zmierzając do wykreowania literackiego obrazu rzeczywistości transcendentnej, Przybyszewski rozpoczął od świadomej deprecjacji świata zmysłowego/materialnego. Dobrą ilustracją owych zabiegów jest poniższy fragment artykułu, który został zaczerpnięty z przywoływanego już (wydawanego w Poznaniu) literackiego czasopisma „Zdrój”: „Szesnaście wieków mija, kiedy się poraz ostatni Duch w tej straszliwej potędze przebudził, kiedy w zapamiętałym szale niszczył Ateny i Rzym i Aleksandrię, kiedy palił i niszczył świątynie pogańskie, rozrąbywał i kruszył to wszystko, co potęga materii wytworzyć zdołała – niestety nie umiał, lub też i sił już nie miał, tak doszczętnie niszczyć, by nic się nawet na załazek z starego świata nie ostało – i to było jego bolesną tragedją”⁷.

W przedstawionym ustępie tekstu na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim totalna negacja kultury grecko-rzymskiego antyku. Zdaniem Przybyszewskiego była ona synonimem bałwochwalczego wręcz uwielbienia

⁶ Na temat gnostyczości/gnostyczności obu pisarzy, a także gnostyckich/gnostycznych pokus, którym uległa literatura zob. np. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009; B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.

⁷ S. Przybyszewski, *Powrotna fala*, „Zdrój” 1918, z. 6, s. 169.

materii i materialności. W ten sposób pisarz podważył również wartość tych elementów kultury europejskiej, które istotowo wywodzą się z grecko-rzymskiej starożytności. Jednakże jego wizualizacja zwycięskiego pochodu Ducha ma charakter ewidentnie materialistyczny i skutecznie może odstręczać od idei jakiegokolwiek duchowości. Chodzi naturalnie o metody zwalczania antycznej deifikacji materii. Sprowadzają się one do burzenia świątyń i miast, a nie do duchowej iluminacji lub przeistoczenia. Efektem owej duchowej pracy są jedynie zgliszcza i ruiny, a nie spirytualizacja zmysłowego świata. W wyobraźni Przybyszewskiego Duch okazuje się być zdecydowanie bardziej wojownikiem niż Parakletem. Oczywiście pisarz stara się uzasadnić i wytłumaczyć sens owej niszycielskiej żądzy Ducha. W dalszej części swoich przemyśleń sugeruje, że wprawdzie piękno emanowało z materialnych kształtów wytworzonych w antycznej cywilizacji, ale równocześnie odgradzało w ten sposób ludzi od piękna absolutnego, czyli duchowego.

Chcąc jednak prawidłowo uchwycić fenomen sportretowania/kreacji owego transcendentnego wobec rzeczywistości materialnej świata, warto dokładniej przeanalizować szczególnie jeden literacki obraz, który był dziełem autora *Confiteoru*. Został on utrwalony w *Il regno doloroso* (1924), a następujące słowa mogą wywołać u czytelnika pewnego rodzaju zaskoczenie: „Wiedział, że w tym świecie niewidzialnym, a tak ściśle graniczącym ze światem widzialnym, iż potrzeba tylko tajemniczy próg przestąpić, a już się do niego dostać można, wprawdzie nie ciałem, ale z tego cielska wyłonioną duszą – czyhają najprzeróżnorodniejsze potwory, gnomy, salamandry, undiny – duchy wody, ognia, ziemi, straszliwe, upiorne lemury, złośliwe szatańskie larwy, które wciąż człowieka oblegają (...), a biada temu, który im dostępu do siebie obronić nie zdolen...”⁸

Przede wszystkim okazuje się, że ten duchowy świat może być mało zachęcającą alternatywą wobec zmysłowego bytowania. Prezentowana wcześniej krytyka rzeczywistości materialnej wydawała się zapowiadać przeciężenie wpisanych w jej naturę ograniczeń właśnie w sferze transcendentnej. Tymczasem ów świat niewidzialny jest zwyczajnie i po prostu miejscem niebezpiecznym dla ludzkiej duszy. W niczym więc nie przypomina projektów świata idei, które w kulturze europejskiej funkcjonują od czasów Platona (427-347) i zdecydowanie bliżej mu do rzeczywistości infernalnej⁹. Jednakże czytelnika najbardziej zaskakuje wątpliwość i łatwa do przekroczenia granica, która oddziela te dwa rodzaje egzystencji.

⁸ S. Przybyszewski, *Il regno doloroso*, Lwów – Warszawa – Poznań – Kraków – Lublin 1924, ss. 126-127. Gnostyckie aspekty cytowanego fragmentu zostały omówione w: A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 45-47.

⁹ To przywołanie filozofowania Platona ma swój sens, ponieważ Przybyszewski w swoich rozważaniach na temat rzeczywistości duchowej odnosił się także do nauczania greckiego myśliciela. Zob. np. A. Jocz, *Stanisława Przybyszewskiego literackie próby wyrażenia fenomenu „sacrum”*, „Przegląd Religioznawczy”, 2012, nr 4(246), ss. 131-137.

Poszukując genezy tego pomysłu, warto sięgnąć do przemysleń Carla du Prela (1839-1899), na którego prace powołuje się sam Przybyszewski w przygotowanym wstępie do *Il regno doloroso*¹⁰. Dlatego niech pewnego rodzaju punktem wyjścia do prowadzonych rozważań będzie zdanie, które Carl du Prel utrwalił w swoim *Spirytyzmie* (przed 1909): „Jak widzimy, leży okultyzm właśnie na linii przedłużenia darwinizmu; jest on transcendentalnym darwinizmem (...)”¹¹.

Z cytowanych słów wynika przede wszystkim to, że ich autor miał odwagę połączyć okultyzm z teorią ewolucji Darwina (1809-1882). Natomiast kolejne fragmenty przywołanego tekstu ukazują już praktyczne zastosowanie wspomnianego „transcendentalnego darwinizmu”. Carl du Prel stara się za jego pomocą zbadać jeden z podstawowych archetypów kultury europejskiej, czyli wyjaśnić fenomen tak jednoznacznego oddzielenia/separacji rzeczywistości materialnej i duchowej. Jednocześnie owe rozważania o bytach duchowych i materialnych zmierzają w ostateczności do uchwycenia i opisanie natury modnego wówczas spirytyzmu. Innymi słowy du Prel wierzy w istnienie okultystycznych, czyli naukowych badań. Jest przekonany, że właśnie dzięki nim może twierdzić, iż podział na rzeczywistość zmysłową i transcendentny wobec niej świat duchowy nie ma po prostu ontologicznego uzasadnienia¹². Sądził natomiast, że ten rodzaj dualizmu zakorzenił się przede wszystkim w kulturowych przyzwyczajeniach. Dlatego nauczał, że jeżeli poszczególne byty różnią się pomiędzy sobą ewolucyjnie wykształconymi umiejętnościami percepcji rzeczywistości, to właściwie mogą poznawać zasadniczo różniące się pomiędzy sobą aspekty tego samego świata, czyli w istocie postrzegają odmienne światy. Jednocześnie to ich ewolucyjne uformowanie powoduje, że również same siebie mogą odbierać jako istotowo odmienne byty. Jednakże dla prezentowanych już literackich wizji Przybyszewskiego najważniejsze wydają się być kolejne pomysły, które zaproponowane zostały w *Spirytyzmie*: „Dalej, jest przyrodniczo możliwym, aby jedna i ta sama istota stała w podwójnym stosunku do jednego i tego samego świata, tak żeby dla wrażeń każdej sfery rzeczywistości posiadała oddzielny organ poznawczy. Gdyby pomiędzy temi dwiema gromadami poznania nie istniało żadne połączenie, lub istniało bardzo niedokładne, to wtedy jedna połowa istoty nie wiedziałaby o istnieniu drugiej. Istota taka należałaby, niby amfibium wyższego rzędu, równocześnie do dwóch subiektywnie oddzielnych światów”¹³.

A zatem można przyjąć, że du Prel w przywołanym fragmencie tekstu posłużył się kategoriami pojęciowymi „transcendentalnego darwinizmu”

¹⁰ Zob. S. Przybyszewski, *Il regno doloroso...*, s. XV.

¹¹ C. du Prel, *Spirytyzm*, tłum. M. C. M., Lwów – Złoczów [przed 1909], ss. 27-28.

¹² Na ten temat zob. także A. Jocz, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywle dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 2(236), ss. 77-78; A. Jocz, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 1(239), s. 109.

¹³ C. du Prel, *Spirytyzm...*, cyt. wyd., s. 34.

i opisał relacje pomiędzy bytami, które w kulturze europejskiej przyjęło się po prostu nazywać ciałem i duszą. Okazuje się jednak, że także Przybyszewski w bardzo podobny sposób utrwalił związek tych bytów w omawianym już ustępie z *Il regno doloroso*. Oczywiście z zaprezentowanego przez spirytystę ujęcia problemu wynika, że ciało i dusza składają się na jeden byt, który pozostaje „w podwójnym stosunku do jednego i tego samego świata”, czyli ciało i dusza posiadają „oddzielne organy poznawcze”. Z kolei dzięki nim zyskują właśnie możliwość poznawania dwóch wymiarów tej samej rzeczywistości. Jednak również autor *Confiteoru* dopuszcza odrębne potencje poznawcze, w które wyposażone zostały ciało i dusza. Stwierdza przecież wyraźnie, że świat widzialny dostępny jest przede wszystkim zmysłowej/cielesnej percepcji. Inaczej natomiast wygląda dostęp do rzeczywistości niewidzialnej, z którą styka się już tylko dusza. Jeden element z literackiego obrazu Przybyszewskiego nie wydaje się współgrać z przemyśleniami zaproponowanymi przez autora *Spirytyzmu*. Chodzi naturalnie o fenomen granicy, która w wykreowanym świecie *Il regno doloroso* w swoisty sposób oddziela jednak rzeczywistość materialną od niematerialnej. Tymczasem Carl du Prel przedstawia się jako zdeklarowany monista. Z drugiej jednak strony wypada przypomnieć, że pomyślana przez Przybyszewskiego granica nie stanowi właściwie żadnej bariery pomiędzy światami, jest bardzo łatwa do przekroczenia. Być może pisarz umieścił ją w swojej artystycznej rzeczywistości jedynie dlatego, że chciał po raz kolejny zwrócić uwagę czytelnika na istnienie odrębnych władz poznawczych, którymi posługują się dusza i ciało. Nie wyolbrzymiał jednocześnie znaczenia dualistycznego napięcia pomiędzy nimi i generalnie między duchowością i materialnością. Czy oznacza to jednak, że podobnie jak du Prel był monistą? Tymczasem Przybyszewski nie formułuje tego typu ontologicznych deklaracji wprost. Pewnego typu wskazówki można szukać w jednym z omawianych już artykułów, który opublikował w „Zdroju”. Zastanawiające jest przede wszystkim to, że zwizualizowane w nim duchowe burzenie świata materialnego można jednak zinterpretować w kategoriach monistycznych. Jeżeli Duch tak bezpośrednio wpływa na świat zmysłowy, to granica pomiędzy rzeczywistościami musi być absolutnie niestabilna. Może nie jest to jeszcze monizm du Prela, ale na pewno bardzo osłabiony dualizm.

Poszukując śladów współzależności między uprawianą literaturą i tradycją ezoteryczną, warto także sięgnąć do fragmentów jednego z najistotniejszych dzieł Tadeusza Micińskiego, czyli wielowątkowego, wielowymiarowego *Xiędza Fausta* (1913)¹⁴. To właśnie w przywołanej powieści znajdują

¹⁴ Wartość tej powieści znajduje swoje potwierdzenie w licznych pracach badawczych, które zostały jej poświęcone. Bardzo często koncentrują się one właśnie na duchowym wymiarze tekstu. Zob. np. J. Stur, *Trzy dzieła Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Na przelomie. O nowej i starej poezji*, Lwów 1921; W. Gutowski, *Dusza – Duch – Jaźń. Semantyka słów-kluczy metafizycznej antropologii Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Bydgoszcz 2002, ss. 229-269; W. Gutowski, *Pokusy nicości i tajemnice Pełni. Młodopolskie obrazy*

się następujące słowa, które zasługują na szczególną uwagę odbiorców tego rodzaju twórczości: „Miałem jednak dane mniemać, że jak Chrystus rządzi w sferach religii naszych uczuć – w sferach Miłości, wyższej nad zmysłowość – tak Lucyfer jest Królem naszych Jaźni w dziedzinie Wiedzy”¹⁵.

Truizmem jest naturalnie stwierdzenie, że lucyferyzm stanowi pewnego rodzaju klucz, który umożliwia realne, czyli intelektualne i duchowe wejście do rzeczywistości wykreowanej przez Micińskiego¹⁶. Pisano już o tym wielokrotnie i dlatego na potrzeby niniejszego tekstu warto skoncentrować się tylko na niezwykle zagadkowych związkach Lucyfera z wiedzą. Można oczywiście zastanawiać się nad rodzajem owej wiedzy. Tymczasem już w kolejnym fragmencie *Xiędza Fausta* pojawia się jednoznaczne stwierdzenie na temat mądrości Lucyfera¹⁷. Wypada również pamiętać, że autor *Niedokonanego* bardzo wyraźnie podkreśla, iż w świecie ponadzmysłowym dominuje tylko Chrystus. A zatem władza Lucyfera musi w swoisty sposób dotyczyć innej rzeczywistości, czyli powinna być związana z materialnością. Sugestia o tego typu złączeniu także zostaje sformułowana w omawianej powieści¹⁸. Okazuje się jednak, że nie tylko u Micińskiego funkcjonuje przeświadczenie na temat lucyferycznego charakteru wiedzy. Podobna intuicja znalazła się w antropozoficznym, neognostycznym nauczaniu Rudolfa Steinera (1861-1925). To właśnie w jego *Posłannictwie Archanioła Michała* można przeczytać poniższe rozważania: „Tą duchową mocą, która (...) wprowadziła jestestwa lucyferyczne w ukształtowanie ludzkiej głowy, jest *moc Archanioła Michała*: »I stracił wrogie sobie duchy na ziemię«; to znaczy, że przez to strącenie wrogich mocy lucyferycznych człowiek został przepojony rozumem, przepojony tym, co wykwita z ludzkiej głowy”¹⁹.

Z przywołanych słów wydaje się więc wynikać, że ludzka zdolność do racjonalnego myślenia jest efektem pierwotnej walki Archanioła Michała z bytami demonicznymi. Innymi słowy podobnie jak u Micińskiego sfera

eschatologii, w: M. Stala, F. Ziejka (red.), *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podraza-Kwiatkowskiej*, Kraków 2001, ss. 13-46; J. Ławski, *Erudycja – indywidualizacja – inicjacja. O „Xiędzu Fauście” Tadeusza Micińskiego (Tezy o powieściowej wyobraźni)*, w: W. Gutowski, E. Owczarz (red.), *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, Toruń 2003, ss. 158-191.

¹⁵ T. Miciński, *Xiądz Faust*, Kraków 1913, s. 113.

¹⁶ Zob. na ten temat np. H. Floryńska-Lalewicz, „Lucyferyzm chrystusowy” Tadeusza Micińskiego (1873-1918), „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1976, nr 3, ss. 51-61; W. Gutowski, *Królestwo Antychrysta i tęsknota Lucyfera. Oblicza szatana w literaturze Młodej Polski*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stulecie Młodej Polski*, Kraków 1995, ss. 119-131; J. Ławski, *Wyobrażenia lucyferyczne. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok 1995; P. Próchniak, „Christus versus Luciferus”. *Fundamenty apofatycznej wyobraźni*, w: tenże, *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, Lublin 2008, ss. 47-391; A. Jocz, *Pomiędzy Lucyferem i Arymanem – gnostyczna demonologia Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 89-156.

¹⁷ T. Miciński, *Xiądz Faust*, cyt. wyd., s. 255.

¹⁸ Tamże, s. 300.

¹⁹ R. Steiner, *Posłannictwo Archanioła Michała*, tłum. E. i M. Waśniewscy, Gdynia 2001, ss. 34-35.

ziemiska, materialna jest do pewnego stopnia przesycona lucyferyzmem²⁰. Jednocześnie w owym antropozoficznym nauczaniu ujawnia się przekonanie o niejednoznacznej naturze istot lucyferycznych. Przede wszystkim trudno jest posądzać je o sprzyjanie człowiekowi, ale równocześnie inspirują rozwój jego inteligencji, a ta z kolei także pozytywnie wpływa na ukształtowanie ludzkiego życia. Na tę wieloznaczność/dwuznaczność roli Lucyfera zwraca uwagę także Miciński. Jej najbardziej znanym i wielokrotnie opisywanym przykładem jest ów zaskakujący obraz literacki, w którym przybliżony zostaje fenomen apokatastazy bytu demonicznego²¹.

Na potrzeby niniejszych przemyśleń warto ponownie sięgnąć do *Xiędza Fausta* i zacytować kolejny fragment tekstu: „Ksiądz mówił cicho modlitwę, twarz Imogieny promieniała. (...) Nad głową Imogieny wirowały światy przedziwne, natomiast u stóp jej pełzała ohydna larwa. W tę wpatrywał się Piotr: złośliwa twarz o jednym oku. Tym zimnym okiem gasił potwór Światło, które było Życiem i Słowem!...”²²

Oczywiście trudno jest powstrzymać się przed porównaniem tej wizualizacji z omawianym już ustępem z *Il regno doloroso*. Warto przy tym pamiętać, że pomysł Micińskiego jest chronologicznie wcześniejszy. Czytelnika powinien jednak zainteresować przede wszystkim wspólne elementy obu tekstów. A zatem w wykreowaną w nich literacką rzeczywistość wpisana została przejmująca obawa przed światem transcendentnym i usytuowanymi w nim bytami. Także oddzielająca je granica wydaje się być niesłychanie łatwa do przekroczenia. Jednakże wizja Micińskiego jest zdecydowanie bardziej przejmująca, ponieważ ksiądz Faust za pomocą pewnego rodzaju okultystyczno-spirytystycznego zabiegu stara się uleczyć duchowy/psychiczny stan jednej z bohaterek utworu, Imogieny. Natomiast z powieściowej narracji można wywnioskować, że owa „ohydna larwa” jest materializacją tego wszystkiego, co w sferze duchowej/psychicznej dręczyło dziewczynę. W ten sposób pisarz zbliża się do koncepcji du Prela i podobnie jak on postrzega duszę/psychikę człowieka jako byt, który uczestniczy w innym/duchowym świecie. Ów byt doświadcza równocześnie swoistych i charakterystycznych dla rzeczywistości transcendentnej niebezpieczeństw.

Dlaczego jednak Przybyszewski i Miciński odwołują się we fragmentach swoich tekstów do okultystycznych, spirytystycznych pomysłów Carla du

²⁰ Więcej na temat antropozoficznych rozważań o istocie bytów lucyferycznych zob. J. Prokoپیuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, ss. 80-91; A. Jocz, *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Religia i religijność Europy*, „Człowiek i Społeczeństwo”, 2002, t. XX, ss. 85-99.

²¹ Więcej na temat różnych form apokatastazy Lucyfera zob. J. Sosnowski, „Niedokonany”. *Satanizm i apokatastasis w poemacie Tadeusza Micińskiego*, w: A. Czabanowska – Wróbel, P. Próchniak, M. Stala (red.), *Poezja Tadeusza Micińskiego. Interpretacje*, Kraków 2004, ss. 145-162; A. Jocz, *Lucyfer i Chrystus*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 155-156.

²² T. Miciński, *Xiądz Faust...*, cyt. wyd., ss. 280-281.

Prela, a z kolei niektóre ustępy z *Xiędza Fausta* zaskakująco dobrze współgrają z antropozoficzną ezoteryką?²³ Naturalnie warto i należy stawiać tego rodzaju pytania. Przede wszystkim obaj, trochę na przekór głównemu nurtowi przemian cywilizacyjnych, zdecydowali się wykorzystać literaturę do kreacji/opisu tego, co zgodnie z niektórymi filozoficznymi przemyśleniami było niemożliwe do wypowiedzenia. Szukali więc odpowiedniego języka oraz kategorii pojęciowych i znaleźli je właśnie na gruncie ezoterycznym. Budując w swoich utworach nastrój tajemniczości, zachwycili się tą częścią kultury europejskiej, która od wieków pozostawała w zagadkowym cieniu. Mrok ów okazał się estetycznie pociągający. Nie znaczy to jednak, że odcinali się od tradycji naukowej, ale raził ich jej redukcjonistyczny stosunek do problemu transcendencji.

Artur Jocz – DESCRIBING SPIRITUAL REALITY: REMARKS ON THE ROLE OF ESOTERICISM IN POLISH LITERATURE AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

Presented solutions will focus on the attempt to provide several literature ways of expressing the metaphysical reality, that is, a transcendent one against the material world. The recalled examples have been taken from the works of Stanisław Przybyszewski (1868-1927) and Tadeusz Miciński (1873-1918). A characteristic feature of the spiritual search of both writers was also the striving for implementing into the ground of their literature the diverse elements of the European esoteric tradition, including gnosticism and neognosis.

²³ Jest tak nie tylko w przypadku lucyferyzmu, ale również w rozważaniach Micińskiego na temat istoty ewolucji. Zob. A. Jocz, *Lucyfer i Chrystus*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., s. 156.

