

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8934-1167

Religijne i duchowe ambicje literatury polskiej. Wybrane przykłady

I

Omawiając fenomen twórczości Tadeusza Micińskiego (1873-1918), Jan Stur (1895-1923) napisał: „Zrozumieli wieszczę rzecz najważniejszą: należy powiedzieć ludowi, by czynił w ten a ten sposób dla dobra ojczyzny. Spyta lud: czemu mamy dla ojczyzny cierpieć i ofiarować dobytek nasz i wygodę naszą? A wonczas – materializm nie wystarczy. Nie będzie można powołać się na »sacro egoismo«. Bo każdy dosnuje rozpoczęte rozumowanie: w ojczyźnie wolnej i bogatej będzie nam swobodnie i dostatnio. Ale, by dojść do tego celu, musimy narazie cierpieć. Kto wie, czy wnuki nasze zasiądą w mięciutkich fotelach niepodległej Polski. Któż nam zabroni i nas powstrzyma, gdy zechcemy się wyzbyć zmarłego kraju?”¹ W cytowanych słowach zawarta została oczywiście jednoznaczna pochwała duchowych fundamentów ludzkiej egzystencji. Jednocześnie literatura tworzona przez wybitne jednostki jawi się w nich jako z natury predystynowana do rozbudzania w człowieku owych duchowych pragnień, potrzeb. Metafizyczne poszukiwania wydają się być jednym z najważniejszych celów pisarstwa. Jednakże głoszona przez krytyka apoteoza metafizyki posiada również zaskakująco pragmatyczny wymiar. Stur jest przekonany, że prawdziwie wielki wysiłek społeczny, a także indywidualne poświęcenie jednostki potrzebuje zawsze transcendentnego uzasadnienia

¹ J. Stur, *Tadeusza Micińskiego „Książ Patiomkin” – „Nietota” – „Xiądz Faust”, „Zdrój” 1919, z. 2, s. 42.*

i wsparcia. Dzieje się tak dlatego, że ludzie myślą głównie o indywidualnej wygodzie i liczą na jej powiększenie w przyszłości. Z tego właśnie powodu okazuje się, że nawet fundamentalna dla losów narodu wolność Polski będzie się ujawniać w prywatnej mikroskali tylko jako okazja do materialnego użycia, nadużycia. Tę kontrowersyjną myśl bardzo dobrze przybliży niesłychanie ekspresyjne i w swoisty sposób prorocze stwierdzenie dotyczące „mięciutkich foteli niepodległej Polski”. Słowa Stura wydają się więc świetnie współgrać z przekonaniem Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831), który głosił, że „religia nadaje zatem etyczności i jej motywom nową, wznioślejszą dynamikę, zapewnia nam nowy, mocniejszy wał ochronny przed potęgą bodźców zmysłowych”². Jeżeli nawet będziemy pamiętać, że Heglowi chodziło o jego własny projekt religii ludowej, a Stur widział w literaturze pewnego rodzaju katalizator metafizycznych dążeń człowieka, to obaj są przekonani, że „materializm nie wystarczy”. Intelktualnie najciekawsza w tym sformułowaniu jest natomiast jego ciągła aktualność, którą można skonstatować także w następującym stwierdzeniu, które Jürgen Habermas (ur. 1929) wypowiedział 14 października 2001 r. podczas wygłaszania przemówienia z okazji wręczenia mu Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich: „Najbardziej doskwiera nam nieodwracalność *minionych* cierpień – krzywda wyrządzona niewinnie maltretowanym, upokorzonym i zamordowanym, która przekracza wszelkie ludzkie możliwości zadośćuczynienia. Stracona nadzieja rezurekcji pozostawia dotkliwą pustkę”³.

Nie ma naturalnie w tych przemyśleniach nawet odrobiny trywialnej tęsknoty za fideizmem, ale jest bardzo szczere wyznanie na temat realnego istnienia metafizycznej pustki, która pojawia się w efekcie racjonalnej rezygnacji z perspektywy zmartwychwstania. Rzeczywistość owej pustki jest przede wszystkim dotkliwa dlatego, że uniemożliwia jakiegokolwiek przewyciężenie, naprawienie skutków zła i cierpienia wyrządzonego konkretnemu człowiekowi w przeszłości. Prawdziwie doznany ból nie zaowocuje jego metafizycznym, religijnym uzasadnieniem w perspektywie życia wiecznego oraz nie zostanie włączony w zbawcze dzieło zmartwychwstającego Boga.

II

Czy w literaturze (przywołanej przez Stura) tkwi potencja do przewyciężenia owej pustki? Chcąc zmierzyć się z tym pytaniem, warto odwołać się do konkretnych tekstów. W prowadzonych poszukiwaniach szczególną

² G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 7.

³ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 112.

rolę mogą odegrać duchowe przestrzenie utrwalone np. w tekstach Jerzego Hulewicza (1886-1941)⁴. Warto jednak pamiętać, że sygnalizowana w nich konieczność uwalniania się ludzkiej duszy spod opresyjnego wpływu cielesności może często prowadzić do destrukcyjnego pragnienia deprecjacji rzeczywistości materialnej. Właśnie tego rodzaju pokusę można odkryć w czasie poznawania ontologicznych fundamentów literackich światów wydawcy „Zdroju”. Lekturę jego tekstów wypada rozpocząć od *Dialogów estetycznych* (1910), w których doprecyzowuje on relację pomiędzy duchowością i racjonalnością w dziele sztuki. Autor stwierdza w nich m.in.: „– Koniec końcem do czego zmierzam? – o to do tego, by zimny rozum i rozsądek, by szorstka kalkulacja nie paraliżowała pierwiastka uczuciowego w tworzeniu, lub obserwowaniu dzieł sztuki; dalej, by rozum nie próbował wtargnąć tam, gdzie jest wyłącznie panowanie serca [...] Tak, szukaj więc rozkoszy duchowej w dziełach sztuki, nie analizy, paraliżującej wszelki polot [...]”⁵.

Nie należy oczywiście wyciągać pochopnych wniosków z przywołanych słów i zaraz sytuować Hulewicza wśród irracjonalistów. Sugeruje on tylko, że w naturze rozumu ujawnia się tendencja do nadmiernego porządkowania i systematyzowania otaczającej rzeczywistości, także w jej artystycznych manifestacjach. Tymczasem istotą każdej twórczości jest wolność pozbawiona sztywnych reguł i ograniczeń, które kępują naturalną fantazję człowieka. Cytowane przemyślenia pisarza nie są również żadnym folklorem intelektualnym i znakomicie współgrają z rozważaniami np. Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948). Wydaje się nawet, że rosyjski myśliciel poszedł jeszcze dalej w tym swoistym deifikowaniu twórczej wolności, ponieważ zdecydował się zaadoptować tę ideę na gruncie filozoficznej refleksji. Dlatego stwierdził: „Celem filozofii jest tworzenie systemu, a twórczy akt poznawczy w świecie.

⁴ Na temat fenomenu twórczości Hulewicza, jego miejsca na mapie literackiej, plastycznej oraz wydawniczej Polski (chodzi oczywiście o redagowany przez niego „Zdrój”) oraz sporów wokół artystycznego poziomu jego tekstów zob. np.: W. Gutowski, *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xiegi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, ss. 385-405; A. Jocz, *Jerzy Hulewicz, czyli o neognostycznym pocieszeniu*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przelomu XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 157-192; S. Kasztelowicz, *Tragiccy doby bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Skład Główny Gebethner i Wolf, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1933; J. Klossowicz, *Polscy ekspresjoniści*, „Dialog” 7/1960, ss. 112-125; Z. Kosidowski, *Fakty i złudy*, Księgarnia Uniwersytecka, 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*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1994, 30-64; E. Kuźma, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Osolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976; E. Rzewuska, *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, UMCS, Lublin 1988; J. Stur, *Kain*, w: tenże, *Na przelomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921, ss. 178-179.

⁵ J. Hulewicz, *Dialogi estetyczne*, Skład Główny M. Niemierkiewicz, Poznań 1910, s. 11.

Filozofia wcale nie powinna być systematyczną. W systematyczności zawsze jest ekonomiczne dostosowanie się do determinizmu, systematyczność jest przeciwna twórczej intuicji. Nie należy też utożsamiać syntezy z systemem. [...] Filozofia powinna być wolną od wszelkiego autorytetu znajdującego się poza nią i od będących poza nią sposobów poznania”⁶. A zatem także Bierdiajew przeciwstawiał się intelektualnemu, duchowemu usystematyzowaniu twórczych potencji człowieka. Można nawet odnieść wrażenie, że utożsamiał filozofię ze szczególnym rodzajem działalności artystycznej. Wpisał się w ten sposób w wielowiekowy dyskurs na temat natury filozofowania. Z jego dalszych dociekań wynika nawet, że starał się zerwać z pewnego rodzaju dyktaturą autorytetów w filozofii. Z kolei z Hulewiczem może go również łączyć pozytywny stosunek do tradycji gnostycznej⁷.

Biorąc pod uwagę zakorzenioną w gnostycyzmie tendencję do deprecjacji materialności, warto przeanalizować recepcję tego rodzaju idei w twórczości wydawcy „Zdroju” i oddziaływanie ich na jego literackie widzenie świata zmysłowego. Sygnalizowany rodzaj problematyki pojawia się już w dramacie *Kain* (1920). To właśnie tam można przeczytać następujące przesłanie: „Mocny Panie! spraw, że znak Twój nie umocni formy – jaką chcą bracia, ale umocni ducha ofiary – jako chcę ja. Niech wiec ofiara ablowa uczyni znaki, jako pragnie Abel, brat; od ducha mego zasię niech oddalony będzie wszelki znak ziemi”⁸.

Poszukując wykładni cytowanych słów, warto zwrócić uwagę na to, że nie jest to tylko kolejne, artystyczne przywołanie biblijnej opowieści o Kainie i Ablu, ale przede wszystkim zawarta jest w nich bardzo ostra krytyka pewnego rodzaju tradycji religijnej. Zauważył to już zresztą Jan Stur i uznał, że „duch Ablowy to duch formy, zwyczaju, nałogu, opinii publicznej”⁹. Chodzi oczywiście o to, że zaproponowana przez Abła forma relacji z Bogiem jest skoncentrowana tylko na wymiarze materialnym. Jest on oczywiście dla człowieka najwygodniejszy, najprostszy i najbardziej jednoznaczny w swojej wymowie. Równocześnie ta bezgraniczna otwartość świata fizycznego na człowieka wynika z naturalnych związków ludzkiej egzystencji ze zmysłową doczesnością. Dlatego Abel oczekuje łaski od Boga, czyli sukcesu materialnego. Tymczasem w tej wykreowanej literackiej rzeczywistości Hulewicz umieścił także Kaina, który chce oddawać cześć Absolutowi tylko na drodze

⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001, s. 42.

⁷ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos” 49-50/2005, ss. 43-56; tenże, *Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu? Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa*, w: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015, ss. 251-259.

⁸ J. Hulewicz, *Kain*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1920, s. 19.

⁹ J. Stur, *Kain*, w: tenże, *Na przelomie...*, s. 178.

duchowej. W swojej negacji fizyczności jest tak daleko posunięty, że prosi Boga o znak, który zostanie zinterpretowany przez „opinję publiczną” jako ewidentne odrzucenie jego ofiary. Chce w ten sposób uniknąć jakiegokolwiek materialnego skalania składanego daru. Jednocześnie doskonale wie, że nie zostanie to zaakceptowane przez resztę wspólnoty i grozi mu społeczne potępienie. Istotą dramatu Hulewicza staje się więc napięcie pomiędzy ludzkim, konformistycznym pragnieniem zmaterializowania Boga i potencjalną, duchową rewolucją Kaina. Efektem tego napięcia staje się próba zniewolenia odważnego burzyciela dotychczasowego porządku religijno-społecznego. Dlatego Bóg karze Abla za ten czyn śmiercią, ale w ludzkich przekazach utrwalony zostaje całkiem inny obraz. Nie jest naturalnie celem niniejszych rozważań omawianie fenomenu religijnych poszukiwań autora *Kaina*¹⁰. Natomiast dobrze ukazują one zagadnienie skutków deprecjacji rzeczywistości fizycznej, która dokonuje się w świecie przedstawionym jego utworów. Poszukując przyczyn owego zniechęcenia wobec doczesnej zmysłowości, warto sięgnąć do tekstu *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu uyrzrana* (1921). Wykładając istotę owej Ewangelii, Hulewicz stwierdza: „Duch wyższy nie może poprzestać na obcowaniu z Bogiem przy pomocy prawideł nadanych mu z zewnątrz. Chce on bezpośrednio obcowania, a jego »tęsknota ku Niemu« [...] mocniejsza jest nad wszystkie więzy formalne, dlatego ponad niemi pnie się ku Bogu i wreszcie Go odnajduje. I nic innego nie uprawnia człowieka do obcowania z Wszech-Duchem, jak tylko owa „tęsknota ku Niemu”, a każdy człowiek otrzymał równy »patent« od Boga, a tym »patentem« jest duch tęskniący”¹¹.

W naturze człowieka istnieje zatem swoisty, pierwotny rodzaj więzi z Absolutem, który nie jest uwarunkowany cywilizacyjnie lub kulturowo. Nie można go również w żaden sposób religijnie, społecznie zadekretować lub zakazać. O tej potencjalnej zdolności człowieka do otwarcia na Transcendencję wspomniano naturalnie przez całe wieki i w różnych kręgach cywilizacyjnych. Robił to już np. arabski mistyk Al-Ġazālī (1058-1111), którego od literackich peregrynacji Hulewicza dzieli przepaść czasu i funkcjonowanie w odmierzonej rzeczywistości religijnej¹². Oczywiście wydawca „Zdroju” rozumie tę sygnalizowaną potencję dosyć jednoznacznie i nazywa tęsknotą. Wydaje się także wierzyć w jej siłę, która może obudzić człowieka ze swoistego fizycznego letargu i pchnąć w stronę niematerialności. Czy w tej myśli pobrzmiwa zatem echo gnostyckiego przekonania o substancjalnej jedności pomiędzy Bogiem i ludzką duszą/duchem?

¹⁰ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Neognostyczny pluralizm religijny, Neognostyczna chrystologia*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej” ...*, ss. 171-192.

¹¹ J. Hulewicz, *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu uyrzrana*, nakład własny, Kościanki 1921, ss. 7-8.

¹² Na ten temat zob. Al-Ġazālī, *Nisza światel*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990, s. 15.

Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, wypada zastanowić się, na ile wynika ono z gnostyckiego charakteru sygnalizowanej już tendencji do deprecjacji rzeczywistości fizycznej, którą można dostrzec w twórczości Hulewicza. Dobrym przykładem tego typu artystycznej postawy jest utwór *Wiano. Bajka dramatyczna* (1921), w którym swoistemu testowi poddana zostaje trwałość granicy pomiędzy światem zmysłowym i tajemnicą transcendencji. Ku zaskoczeniu czytelnika okazuje się ona bardzo niestabilna, a przecież fundamenty kultury europejskiej oparte są na filozoficznym przekonaniu o trwałym i ontologicznie uzasadnionym oddzieleniu obu rzeczywistości¹³. Chcąc bronić tego racjonalistycznego przekonania, jeden z bohaterów utworu próbuje odrzec z wszelkiej transcendentnej perspektywy kobierzec, który w świecie przedstawionym *Wiana* otoczony jest szczególną duchową czcią lokalnej społeczności. Gdzieś w podtekście owych działań pragnie zwrócić na siebie uwagę dziewczyny, która jest w pełni przekonana, że kobierzec jest swoistym pomostem pomiędzy materialnością i duchowością. Bardzo szybko okazuje się jednak, że dziewczyna jest przede wszystkim zauroczona metafizyczną mocą kobierca i nie akceptuje zmysłowych pragnień młodego człowieka. Dlatego w akcie desperacji decyduje się on zniszczyć ów zagadkowy obiekt kultu. W didaskaliach można przeczytać następujący opis tej sceny: „On gwałtownie chwyta kraj kobierca i z największą pasją, mocując się, szarpie go, aż rozdziera kobierzec napoły. Przerażliwe darcie kobierca. Równocześnie ostra błyskawica znaczy ogniem przedarte miejsce. On cofa się z rozpaczą; on puszcza z rąk kobierzec i cofa się przerażony. Równocześnie z błyskawicy, t. j. z przedarcia kobierca zjawiają się Zygzyki: fantastyczne figury”¹⁴.

Dlaczego „On” (Hulewicz świadomie rezygnuje z imion swoich bohaterów, ponieważ ich przeżycia i emocje wspólne są wszystkim ludziom) wobec tajemnicy transcendencji potrafi przeciwstawić tylko brutalną, materialną siłę? Po prostu jest przeświadczony, że fizyczne zniszczenie przedmiotu ma zawsze charakter ostateczny. Tymczasem materialność kobierca, czyli materialność świata, okazała się być tylko powierzchnią rzeczywistości. Owo „przerażliwe darcie” doprowadziło do naruszenia struktury świata fizycznego. Jednocześnie granica pomiędzy zmysłowością i transcendencją na chwilę przestała istnieć¹⁵. Z dalszej lektury *Wiana* czytelnik dowiaduje się, że zatarcie owej granicy spowodowało katastrofę w rzeczywistości materialnej. W jej efekcie „On” stał się po prostu tylko jednym z wielu wzorów na odrodzonym kobiercu, a jego dotychczasowa forma egzystencji przestała istnieć. W ten

¹³ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2016.

¹⁴ J. Hulewicz, *Wiano. Bajka dramatyczna*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1921, s. 21.

¹⁵ Ta artystyczna próba przybliżenia rzeczywistości transcendentnej była podejmowana w literaturze polskiej nie tylko przez Hulewicza. Robił to np. Stanisław Przybyszewski w *Il regno doloroso* oraz w *Krzyku*, a Tadeusz Miciński w *Xiędzu Fauście*.

właśnie sposób Hulewicz degradowuje doczesne, fizyczne bytowanie, ponieważ udowadnia, że nawet osoba hiperbolizująca jego znaczenie nie może czuć jakiegokolwiek egzystencjalnej pewności. Jednocześnie ujawnia, że ulotność tej formy istnienia jest zatrwajająca. Dlaczego zatem ta wątpliwa, zmysłowa bariera tak skutecznie oddziela człowieka od bezgranicznej potęgi świata duchowego? Dlaczego tylko czasami tę nietrwałą granicę udaje się naruszyć, przekroczyć? Odpowiedzi na te pytania warto poszukać w dramacie *Aruna* (1922). Komentując Ewangelię według św. Marka (4,34) i św. Jana (16,12), główna bohaterka dramatu stwierdza: „Takoż widzisz, że Nauka Jezusa tajemna jest a niedostępna tym, którzy waszem żyją życiem. Wierzaj mi, by odłączyć się od złudy a posiąść tajemnicę rzeczywistości, wiele trzeba bytów z zamkniętymi przeżyć oczami. Wiele przemian dzieli nas, dziecię moje. I choć odejdę, a żyć z wami będzie on, profesor, który ma oczy jako wasze – nie pojmiecie jego życia, albowiem ono jest poza waszem”¹⁶.

Z przywołanej wypowiedzi Aruny wydaje się wynikać, że najgłębsza istota chrześcijańskiego przekazu ma ezoteryczny charakter. Wykorzystanie na gruncie literatury tej idei świadczy oczywiście o gnostyckim i neognostycznym zapleczu autora¹⁷. Ten rodzaj przekazu pozostaje więc niedostępny dla wielu ludzi, którzy z natury uwikłani są w zmysłową egzystencję. Jest ona niesamowicie absorbująca, wciągająca. A zatem pozostają tylko radykalne środki. Coś takiego spotkało właśnie autorkę cytowanych słów, która w literackiej rzeczywistości utraciła wzrok w czasie prowadzenia badań naukowych. Z dalszej części dramatu wynika nawet, że wspomniany w omawianym fragmencie tekstu profesor był nie tylko duchowym przewodnikiem Aruny, ale to on spowodował wypadek, który doprowadził dziewczynę do fizycznej ślepoty. Okazało się jednak, że dopiero utrata tego niezwykle istotnego zmysłu otworzyła bohaterce drogę do duchowego samodoskonalenia. Etycznie naganna zbrodnia popełniona w wymiarze materialnym i społecznym świata jest całkiem inaczej odbierana w jego wymiarze pneumatycznym. Z drugiej natomiast strony ów proces duchowego rozwoju nie jest łatwy, ponieważ ma długotrwały i wyraźnie alienujący charakter. Dowodem tego może być kolejna wypowiedź Aruny, która stwierdza: „Sama sobie pochodnią, sama przystanią, bez innej przystani...”¹⁸ Czy to znaczy, że prawdziwa doskonałość jest jedynie efektem uwolnienia się od relacji z innymi ludźmi? Aruna wydaje się zapraszać do rzeczywistości, w której bytują uwolnione od wszelkiej fizycznej ułomności, ale równocześnie samoizolujące się monady. Warto jednak pamiętać, że Hulewiczowi nie chodziło przecież o kolejną

¹⁶ J. Hulewicz, *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1922, s. 15.

¹⁷ Na ten temat zob. np. S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987, ss. 14-15; A. Jocz, *Neognostyczna chrystologia*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, ss. 176-179.

¹⁸ J. Hulewicz, *Aruna...*, s. 10.

literacką rekonstrukcję zapatrzoną tylko w samego siebie Pierwszego Poruszyiciela, którego wykreował Arystoteles (384-322). To właśnie Stagiryta nauczał, że „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu. [...] tak myśl boska myśli samą siebie przez całą wieczność”¹⁹. Dlatego autor *Kaina* dopuszcza w swoim literackim świecie możliwość realnego, bezpośredniego oddziaływania bytów duchowych na byty materialne. Czytelnik może zatem śledzić taki oto początek rozmowy, którą Aruna (na przekór fizycznej śmierci) prowadzi ze swoim mentorem:

Oto jestem...
 Po przez bytów wielką mnogość
 Której kres czyniły Oczy,
 Zgasłe światu Oczy moje
 Szłam – i oto jestem...
 O! już wzięłam oczy moje.
 O! już wszystka jestem w Was,
 W Was, o Syny wy Człowiecze...²⁰

W prezentowanym monologu bardzo wyraźnie uwidocznione zostało ontologiczne napięcie pomiędzy duchową egzystencją Aruny i jej inkarnacją w rzeczywistość materialną. Przede wszystkim bardzo mocno wniknęła już w świat pneumatyczny. Świadczy o tym jej stwierdzenie o zjednoczeniu z Synami Człowieczymi, czyli bytami, które w świecie przedstawionym dramatu Hulewicza utożsamiane są np. z Jezusem Chrystusem i Buddą. Nie przeszkadza to jednak w jej zwróceniu się do fizyczności. Wprawdzie Aruna pochwała utratę wzroku, która oderwała ją od zmysłowej doczesności, ale równocześnie chce być przykładem dla bytów ciągle zagrożonych w materialnej egzystencji.

III

Można oczywiście uznać, że wyrosłe z fenomenu Młodej Polski duchowe rozterki Hulewicza zwyczajnie nie korespondują z metafizyczną pustką, o której wspomina Habermas. Uformowała się ona przecież z niewyobrażalnego koszmaru Holocaustu oraz naturalnych procesów laicyzacji, które zmieniły kształt duchowy Europy Zachodniej. Jednocześnie to właśnie przywoływany już Stur wyraźnie sugerował, że „materjalizm nie wystarczy”. Odpowiadając zatem na pytanie sformułowane na początku artykułu, wypada stwierdzić, że duchowe światy Hulewicza są tylko/aż artystyczną manifestacją potrzeby

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* (Księga A (XII), 1074b – 1075a), tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 322.

²⁰ J. Hulewicz, *Aruna...*, s. 31.

zmagania się z ową pustką. U podstaw ich kreacji usytuowana jest przede wszystkim zachęta do duchowego wysiłku, który towarzyszy temu zmaganiu i dlatego nie należy ich traktować jako proste panaceum na jej uciążliwość. Tego rodzaju literacka, metafizyczna aktywność pozwala wprawdzie na do wartościowanie transcendencji, ale zawiera w sobie również pokusę deprecjacji świata zmysłowego. Niestety uległ jej również w swoich artystycznych kreacjach wydawca „Zdroju”.

Literatura

- Al-Gazālī, *Nisza światła*, tłum. J. Wroniecka, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka (Księga A (XII), 1074b – 1075a)*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001.
- Rzewuska E., *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, UMCS, Lublin 1988.
- Gutowski W., *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Hegel G.W.F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Hulewicz J., *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1922.
- Hulewicz J., *Dialogi estetyczne*, Skład Główny M. Niemierkiewicz, Poznań 1910.
- Hulewicz J., *Ego eimi. O Ewangeljey Jezusa Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu użyżzana*, nakład własny, Kościanki 1921.
- Hulewicz J., *Kain*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1920.
- Hulewicz J., *Wiano. Bajka dramatyczna*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1921.
- Hutin S., *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987.
- Jocz A., *Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu? Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa*, w: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015.
- Jocz A., *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2016.
- Jocz A., *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos” 49-50/2005.
- Jocz A., *Przypadek „osy rozbójniczej”*. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przelomu XIX i XX wieku, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Kasztelowicz S., *Tragiccy doby bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Skład Główny Gebethner i Wolf, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1933.
- Kłossowicz J., *Polscy ekspresjoniści*, „Dialog” 7/1960, ss. 112-125.
- Kosidowski Z., *Fakty i złudy*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1931.

- Kuźma E., *Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w polskim ekspresjonizmie*, w: tenże, *Między konstrukcją a destrukcją. Szkice z teorii i historii literatury*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1994.
- Kuźma E., *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Osolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.
- Stur J., *Kain*, w: tenże, *Na przelocie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921.
- Stur J., *Tadeusza Micińskiego „Książę Patiomkin” – „Nietota” – „Xiądz Faust”, „Zdrój” 1919, z. 2.*

Artur Jocz, RELIGIOUS AND SPIRITUAL AMBITIONS OF POLISH LITERATURE. SELECTED EXAMPLES

Spiritual, metaphysical and religious quests seem to be one of the most important aims of writing and literature. At the same time, literature created by outstanding individuals is naturally predestined to arouse quest and desires. The fundamental aim of this article is to explain, on the basis of the works of Jerzy Hulewicz, the ways in which literary creativity is able/not able to face the metaphysical emptiness mentioned by Jürgen Habermas.

Keywords: religion, spirituality, materiality, literature, Gnosticism