

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8934-1167

DOI: 10.34813/ptr1.2020.12

## **Jerzy Hulewicz, czyli o religijnych, gnostycznych aspiracjach literatury**

Jerzy Hulewicz – religious and gnostic aspirations of literature

---

**Abstract.** The aim of this article is to present selected phenomena of the exclusive religiosity of Jerzy Hulewicz (1886–1941), that manifested itself through his editorial activity and literature. Publishing (in the years 1917–1922) the first literature magazine in the newly gaining independence Poland he also attempted to show in it not just the purely artistic content, but also neognostic spiritual searches. Hulewicz also developed his religious ideas in the literary works that followed, among which a special attention goes to the drama *Kain* (1920). In this very work he expressed the idea of a gnostic rebellion most clearly which was one of the constitutive elements of his own religiosity.

**Keywords:** Jerzy Hulewicz, gnosticism, neognosis, rebellion, Christology

### **I**

Pisząc o religijnych, gnostycznych poszukiwaniach Jerzego Hulewicza (1886–1941), warto zasygnalizować, że ich wymierne efekty były publikowane na łamach wydawanego przez niego literackiego czasopisma „Zdrój” (ukazywało się w Poznaniu w latach 1917–1922). Artystyczny i kulturotwórczy wpływ periodyku doceniał m.in. Zenon Kosidowski (1898–1978), który stwierdził, że

koncepcje artystyczne ukształtowane w środowisku zdrojowców stały się trwałym elementem formującym współczesne mu życie twórcze w Polsce. Z kolei w dalszej części swoich przemysłów dążył do dookreślenia genezy upadku tak ważnego czasopisma literackiego. Lansuje w tym miejscu tezę, podejmowaną zresztą przez wielu kolejnych badaczy dorobku Jerzego Hulewicza, z której wynika, że jedną z ważniejszych przyczyn końca „Zdroju” były religijne, duchowe, filozoficzne zainteresowania i pasje redaktora naczelnego (na ten temat zob. np. Kosidowski, 1931; Troczyński, 1934, s. 2; Hulewicz, 1934, s. 6; Ratajczak, 1967, s. 88–89; Ratajczak, 1977, s. 14; Ratajczak, 1987, s. 21). Manifestowały się one przede wszystkim poszukiwaniem metafizycznych fundamentów sztuki oraz ludzkiej egzystencji. Jednocześnie tego typu postawa zaczęła zniechęcać młodych pisarzy i poetów, którzy zgromadzili się wokół wydawcy. To właśnie oni zaczęli budować ideowe i artystyczne fundamenty polskiego ekspresjonizmu. Według Kosidowskiego najważniejszą, inicjującą polski ekspresjonizm rolę odegrał wśród nich poeta Adam Bederski (1893–1961). Publikując w „Zdroju”, Bederski zaczyna kształtować ekspresjonistyczny charakter pisma. Dlatego Kosidowski pisze:

Odtąd więc staje „Zdrój” pod znakiem nowej sztuki. Odbija się to zarówno w treści jak i w stronie graficznej pisma. Stopniowo utwory ekspresjonistyczne biorą przewagę nad innymi. Pojawiają się nowe nazwiska młodych, śmiałych pisarzy i malarzy, a co najdziwniejsze, przyłączają się do tego ruchu starzy, wybitni i zasłużeni literaci. Do tych należy w pierwszym rzędzie Stanisław Przybyszewski, u którego jest jeszcze to dziwne, że wyprzedził młodych, właściwych ekspresjonistów w próbie teoretycznego ustalenia zasad i elementów nowej sztuki (Kosidowski, 1931, s. 141).

Sygnalizowane teoretyczne dociekania Stanisława Przybyszewskiego (1868–1927) zostały sformułowane w cyklu artykułów opublikowanych w „Zdroju”, wśród których warto wymienić m.in. *Powrotną falę*, *Sny na jawie*, *Ekspresjonizm – Słowacki* i *„Genezis z Ducha”* (zob. Przybyszewski, 1918b, s. 169–173; Przybyszewski, 1918c; Przybyszewski, 1918a). Tam też pisarz dowodził, że genezy polskiego ekspresjonizmu, a także wszelkiej duchowości warto poszukiwać w poetyckim dorobku Juliusza Słowackiego (1809–1849). Bardzo szybko okazało się jednak, że to właśnie duchowe poszukiwania utrudniają zdrojowcom uzyskanie wewnętrznego, myślowego konsensusu. Zdaniem Kosidowskiego winą leżała oczywiście po stronie Hulewicza, który duchowość zaczął pojmować wybitnie jednostronnie, czyli teozoficznie. Jednocześnie poprzez pryzmat owych osobistych zainteresowań formował estetyczny oraz ideowy kształt „Zdroju”. Manifestowało się to m.in. publikowaniem na łamach

czasopisma teozoficznych przemysłów, wśród których szczególne miejsce zajmuje np. Stanisława Hausnerowa i jej *Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych* (zob. Hausnerowa, 1918, s. 103–108), tłumaczenia fragmentów teozoficznych tekstów Edouarda Schuréo (1841–1929) (zob. Schuré, 1919, s. 113–115), a także rozważania na temat istoty okultyzmu Subby Rowa (1856–1890) (zob. Row, 1920, s. 103–104).

Chcąc odnieść się do sformułowanego wyżej zarzutu o duchowej jednostronności Hulewicza, warto ponownie przemyśleć wybrane fragmenty jego tekstów (na ten temat zob. np. Jocz, 2009, s. 157–192; Jocz, 2018, s. 63–72). Wypada zwrócić przede wszystkim uwagę na opisywany w nich fenomen metafizycznego buntu, jego chrystologiczny wymiar oraz neognostyczne podstawy. W tym miejscu należy wyraźnie zasygnalizować, że ukształtowana przez Edouarda Schuréo i Rudolfa Steinera (1861–1925) neognoza jest jedynie dalekim echem wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu. Z drugiej jednak strony – badanie neognostycznych fenomenów w twórczości Hulewicza może również przyczynić się do ujawnienia ich duchowych korzeni, które tkwią jeszcze w przywołanym gnostycyzmie.

## II

Poszukując ontologicznych fundamentów wykreowanej/odkrytej przez wydawcę „Zdroju” rzeczywistości duchowej, nie należy zapominać o *Chórze chórów* (1919). Bohaterami tego swoistego religijno-filozoficznego dialogu są: Duch uwięziony oraz Duch Wolny. To właśnie ten drugi następującymi słowami przybliża swoją naturę:

Jestem pełnią doskonałości; w tejże zaś pełni mieści się wszystko co doskonałością mienicie i doskonałości sprzeciwem. [...] Objawiłem się powielokroć w tych, o których zapomnieliście, i w tych, których wielbicie, i w tych, których potępiać; nadewszystko zaś objawiłem się wam w tych, których odrzuciliście, iż to bliżsi są doskonałości niżli wy [...].

Życiem i Śmiercią jestem; albowiem Życie i Śmierć jedno jest, gdy jest z Ducha. Duchem jestem i Ciałem; albowiem Ciało i Duch jedno jest, gdy jest Rzeczywistością (Hulewicz, 1919, s. 52–53).

Cytowany tekst powinien zwrócić uwagę czytelnika przede wszystkim nie tylko swoją antynomicznością. Hulewicz deklaruje w nim bowiem mocne przywiązanie do koncepcji neognozy, którą Kosidowski pejoratywnie stygmatyzuje i określa jako teozofię<sup>1</sup>. Tymczasem metafizyczne poszukiwania redaktora na-

<sup>1</sup> Na temat gnozy, gnostycyzmu, neognozy (np. antropozofii) oraz przenikania ich do kultury polskiej zob. np. Jonas, 1994; Jocz, 1995; Jocz, 2009; Jocz, 2012, s. 97–110; Jocz, 2015b, s. 9–17; Jocz, 2016b; Myszor,

czelnego „Zdroju” wpisują się w wielowiekową tradycję duchową, która znana już była polskim romantykom (na ten temat zob. np. Jocz, 2016a, s. 153–162; Jocz, 2017, s. 53–64). Zakładała m.in. możliwość bezpośredniego poznania istoty Boga – Absolutu, czyli zdobycie o nim pełnej wiedzy – gnozy (*gnosis*). Z tego właśnie powodu gnoza, postrzegana jako metoda badania świata transcendentnego, stała się archetypiczną herezją i od samego początku weszła w konflikt w z instytucjonalizującym się wczesnym chrześcijaństwem, które główny nacisk położyło na wiarę – *pistis*. Z drugiej jednak strony gnoza stała się również inspiracją dla wielu duchowych poszukiwaczy, którzy zawsze byli obecni w środowiskach chrześcijańskich i nie tylko. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Gershom Scholem (1897–1982) wymienia gnozę jako jedną z metafizycznych tradycji konstytuujących kształt żydowskiej kabały (zob. Scholem, 2015, s. 16–24). Natomiast o neognostycznym myśleniu Hulewicza świadczy jego jednoznaczne przeciwstawienie się fundamentalnemu dla gnostycyzmu skrajnemu dualizmowi ducha/duszy i ciała. Przewyciężając ów dualizm, wydawca „Zdroju” ogłasza substancjalną tożsamość obu pierwiastków. Jednocześnie owo religijnie uprzywilejowane miejsce gnozy – wiedzy jest wspólnym elementem doktrynalnym, który dowodzi istnienia genetycznych więzi pomiędzy gnostyckim i neognostycznym nauczaniem. To szczególne wartościowanie wiedzy charakteryzuje np. wczesnochrześcijańską gnozę Walentyna i walentynian, którzy twierdzili, że chęć pełnego poznania natury Absolutu – Boskiego Ojca legła u podstaw grzesznej pychy *Sophii*. Ten jeden z wyemanowanych z Absolutu Bytów Doskonałych (*Eonów*) wyobraził sobie, że jest zdolny do całkowitego zgłębienia jego nieprzeniknionej istoty (zob. Jonas, 1994, s. 196–197).

Zastanawiając się nad sensem jakichkolwiek analiz owych neognostycznych, teozoficznych fascynacji, można oczywiście ponownie przywołać prze-myślenia Kosidowskiego (oraz jego kontynuatorów) i zaakceptować sugerowaną przez nich artystyczną, intelektualną, a nawet duchową bezpłodność dociekań Hulewicza. Z drugiej jednak strony wypada oczywiście wiedzieć, że filozofowie klasy Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948) bardzo poważnie traktowali neognostyczne poszukiwania i nawet zaciekle z nimi polemizowali. Rosyjski myśliciel omawia tę kwestię w następujący sposób:

Stary gnostycyzm odradza się w postaci naukowej. Najbardziej znaczący ze współczesnych teozofów, Rudolf Steiner, buduje swoją teozofię jako naukę, strojną i suchą naukę. Jego teozofia jest rodzajem nauki przyrodniczej na temat innych planów bytu [...]. Steiner umyślnie pisze swoje książki na wzór stylu podręczników mineralogii i geografii (Bierdiajew, 2001, s. 44).

Przeciwstawiając się Steinerowi, rosyjski myśliciel twierdzi, że Bóg ze swojej natury wymyka się wszelkim próbom naukowego lub quasi-naukowego opisanie. Absolutu nie można zatem zamknąć w formułach, które są zawsze precyzyjne, koherentne i dalekie od wewnętrznych sprzeczności. Czy Jerzy Hulewicz zmierzał w podobnym kierunku? Przede wszystkim starał się swoje duchowe, religijne poszukiwania manifestować poprzez literacką metaforę. Nie bał się zatem interpretacyjnych wieloznaczności, a nawet aporii. Dlatego pewnego rodzaju ujawnieniem owej twórczej odwagi jest apoteoza buntu jako drogi, która zawsze wiedzie człowieka do prawdy, także w wymiarze religijnym. Jego naturę wyrażają poniższe słowa:

A kiedy feryzeusze i kapłani, obwiesiwszy ciała swoje dostojnymi szaty i przelicznymi świętościami od pogan zapożyczonemi, aby przysłaniały pustkę wewnętrzną i skarlówacenie ducha, na fałszywe świadectwo Boga powołując się, przeklinają wszelakie Ducha poczęcie i wszelaką formy odmianę jako zło przeciwne Bogu – ty oto, Święty Buntowniku, nagi stajesz przed Panem i ludźmi a śpiewasz własną pieśń, niby ptak niebieski, a śpiew twój jednako miły Bogu, czy hymnem zwie się zakonu, czy trubadura piosnką miłosną (Hulewicz, 1918, s. 17).

Odwołując się do słynnego gestu św. Franciszka (1182–1226), pisarz przeciwstawia się wszelkiej religijnej ortodoksji, która ogranicza, a nawet krępuje działalność duchową. Reprezentowane przez Hulewicza stanowisko znakomicie wpisuje się również w lansowaną na łamach „Zdroju” ideę o wiodącej roli Słowackiego w polskim życiu duchowym. To przecież już autor *Kordiana* nie zgadzał się z ortodoksyjnymi granicami wyznaczanymi metafizycznym poszukiwaniom. Świadczy o tym przede wszystkim jego *List do J. N. Rembowskiiego*, w którym poeta dopuszcza możliwość nowej, odświeżonej interpretacji dogmatów Kościoła rzymskokatolickiego (zob. np. Jocz, 2015a, s. 253–261). Czego zatem Hulewicz chce poszukiwać ponad granicami pilnowanymi przez religijnych ortodoksów? Przede wszystkim rozpoczyna od wskazania siły, która inspiruje i odradza wszelką religijną aktywność człowieka. Z drugiej jednak strony, ma ona zawsze tendencję do stabilizowania się w utartych, konformistycznych strukturach. Jest przeświadczony, że to właśnie w naturze buntu tkwi wspomniany rodzaj siły. Oczywiście w tradycji gnostycznej jednym z archetypicznych buntowników jest opisany już przez walentynian *Eon Sophia*, który śmiało występuje przeciwko harmonijnie uporządkowanej strukturze (*Pleroma*) relacji pomiędzy wszystkimi wyemanowanymi z boskiego Absolutu *Eonami*. Dekomponując ów porządek, *Sophia* ponosi karę, ponieważ „zapagnęła poznać Ojca, ale niestety nie na właściwej drodze, bo na drodze namiętności” (Myszor, 1979, s. 58). Dlatego zostaje usunięta poza *Pleromę*, ale walentynianie nie rezygnują w swoim nauczaniu z nadziei na budowę nowej jedności *Eonów* (zob. Jonas, 1994, s. 200). W ten sposób bunt nie zostaje jednak

zdeprecjonowany i umożliwia odrodzenie porządku. Do tego walentyniańskiego mitu o buncie *Sophii* bardzo mocno był przywiązany Stanisław Przybyszewski, który, jak już zostało wspomniane, odgrywał ważną rolę opiniotwórczą w środowisku „Zdroju” (zob. Jocz, 2009, s. 31-33). Wpisując się w ten rodzaj narracji, Hulewicz wydaje się być przekonany, że to sam Bóg wznieca pożogę świętego buntu w karlejącej ludzkiej historii. Dlatego manifestacją jego woli była przełamująca bariery materialnej rzeczywistości inkarnacja Jezusa Chrystusa oraz skromna, ale reformująca fundamenty ówczesnego chrześcijaństwa działalność Biedaczyny z Asyżu (zob. Hulewicz, 1918, s. 16–17).

### III

Jerzy Hulewicz kontynuuje swoje rozważania o fenomenie buntu także w cytowanym już *Chórze chórów*. Do wielostronnych refleksji zachęca m.in. dość kontrowersyjna wypowiedź Ducha uwięzionego, czyli jednego z bohaterów utworu:

Czuję się synem praojca Kaina, który bunt podniósł przeciw przykazanej przez braci ofierze, Ciebie jeno szukając w niespokojności ducha. Synem czuję się pra-ojca, który indziej objawił się Ziemi, a nazwan Prometejem, że z Ognia chrzczył Ziemię i Ogniem dał jej życie i żądzę ku Tobie (Hulewicz, 1919, s. 57).

Sygnalizowanie tego zaskakującego powinowactwa z archetypicznym grzesznikiem należy oczywiście rozpatrywać jako pewnego rodzaju artystyczną prefigurację dramatu *Kain* (1920). A zatem już w *Chórze chórów* pojawia się metafizyczne napięcie pomiędzy religijnie zrytualizowaną i społecznie akceptowaną formą składania ofiary Bogu oraz indywidualistycznym buntem Kaina, który szuka osobistej drogi spotkania z Absolutem. Oczywiście tego rodzaju interpretacja osoby Kaina w sposób zasadniczy odbiega od religijnie ortodoksyjnej wykładni. Poszukując prairód duchowego buntu, Hulewicz nie zamyka się w kręgu jednej religii. Jego nawiązanie do mitologii greckiej jest świadectwem głębszych, duchowych peregrynacji. Ich efekt został przedstawiony w artykule *Spiritus resurgens* (1920), w którym można przeczytać m.in.:

Jakże błędzi, kto probuje z stanowiska chrześcijańskiego z pogardą zwać Objawienia przedchrześcijańskie (za wyjątkiem Mojżesza) pogańskimi, gdy Rama, Kriszna, Hermes, Zoroaster, Buddha, nie mniej Mojżesz objawicielami Jezusa Chrystusa są i w wszystkim zgodni z Jego Nauką! Tylko ciasne sekciarstwo, podszywające się pod wyłączność jednego z „Synów Człowieczych”, może dążyć do zwalczania jednej i tej samej Nauki wszystkich tych Duchów w odmiennych formach świata podanej (Hulewicz, 1920b, s. 123).

Cytowane słowa bardzo dobrze współgrają z teozoficznym, neognostycznym przekazem Schurého, którego obecność na łamach „Zdroju” była już sygnalizowana. Piszząc swoją *Ewolucję Boską*, teozof twierdzi:

Stopniowym promieniowaniem zbliżał się powoli Chrystus do świata ludzkiego. [...] Indra, Ozyrys, Apollo wschodzą nad Indiami, Egiptem i Grecją jak zwiastowanie Chrystusa. Świeci On przez tych bogów słonecznych jak białe światło przez czerwone, żółte i niebieskie witraże katedr. Ukazuje się rzadkim wtajemniczonym jak daleka gwiazda [...] (Schuré, 1998, s. 222).

Porównując obydwa teksty, na pierwszy plan warto wydobyć ich ewidentnie chrystologiczny wymiar. Daleki jest on wprawdzie od chrystologii wyrażonej w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego, ale ma niepodważalny charakter. Z cytowanych przemyśleń wynika również, że chrześcijaństwo nie jest jedyną, ekskluzywną drogą prowadzącą do spotkania z Bogiem. Chrystus jest raczej wyjątkowym, transcendentnym Bytem, którego znaczenie w historii świata materialnego zostało dostrzeżone przez wiele różnych religii. Bardzo często jawi się On jako swoiście ukryty, ale jednocześnie główny bohater ich mitologicznej narracji. Mogą one naturalnie dostosowywać swój przekaz do określonego kontekstu historycznego, społecznego, ale to nie zmienia faktu, że w jego centrum znajduje się ten sam Byt. Zatem było wielu „Synów Człowieczych”, którzy nie tylko zapowiadali przyjście Jezusa Chrystusa, ale nawet przekazywali podobną duchową wiedzę – gnozę. Z tego powodu żadna religia nie powinna rościć sobie prawa do wyjątkowego charakteru własnego nauczania. Przekaz o Zbawicielu uzyskuje zatem powszechny charakter<sup>2</sup>.

Jednakże w wypowiedziach Hulewicza znajduje się pewna idea, która odróżnia je od rozważań Schurého. Chodzi oczywiście o ideę buntu. Polski pisarz głosił ją bardzo konsekwentnie na łamach omawianych już utworów i wokół niej buduje jeden z fundamentów własnej idei religijnej. Jednakże najpełniej przejawia się ona poprzez literacką wizję biblijnego buntownika, którego artysta umieścił w centrum dramatu *Kain*. Ten zamysł Hulewicza znakomicie przeniknął Jan Stur (1895–1923), który napisał m.in.:

Kain-duch wcielający się po wielokroć. W następcy swoim, dzisiejszym „Człowieku” działający. A jednak nie w dzisiejszym, bo doprawdy biblijnie dobrym. Doprawdy – w człowieku. W tym, który Dzieckiem nigdy być nie przestał. Bo jeno Dziecię, młode lub stare, Kainową prawdę zrozumie i podejmie. Niechaj maluczcy garną się do Kainowo-Chrystusowych stóp (Stur, 1921, s. 178).

Stur nie odwołuje się zatem do początkowych scen omawianego dramatu, z których czytelnik dowiaduje się, z jakiego powodu zginął Abel. Warto przy tym pamiętać, że Hulewicz zaproponował własne, kontrowersyjne odczytanie

<sup>2</sup> Na temat chrystologii w idei religijnej Hulewicza zob. np. Kasztelowicz, 1933, s. 35–36.

biblijnej opowieści. Wspominał o nim w rozważanym już *Chórze chórów*. Jego istota manifestuje się poprzez wykreowanie Kaina na symbol duchowego buntownika przeciwko ludzkiemu dążeniu do fizycznego postrzegania relacji z Transcendencją. Zdaniem Hulewicza natura religii nie może sprowadzać się do sformalizowanego oddawania czci Bogu/bogom i oczekiwania bardzo konkretnych, czyli materialnych wyrazów wdzięczności<sup>3</sup>. W jego literackiej wizualizacji Abel ginie ukarany przez Boga, ponieważ nie chciał zaakceptować duchowej formy religijności Kaina i dążył do jego zniewolenia. Stur natomiast zajął się w cytowanym tekście interpretacją kolejnych scen dramatu. Na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim jego słowa o wielokrotnych inkarnacjach Kainowego ducha oraz jego quasi-substancjalnej tożsamości z Jezusem Chrystusem. Balansując na granicy blasfemii, krytyk umiejętnie wydobywa neognostyczny charakter religijnej kontestacji Hulewicza. Tworząc postać Kaina – wiecznego buntownika, pisarz chciał dać ludziom nadzieję na to, że ciągle jest czas na zerwanie z wielowiekowym uwikłaniem w apoteozę materialności. Jest to oczywiście społecznie bardzo niewygodna sytuacja, ponieważ ludzie uwielbiają swoje zmysłowe zniewolenie. Ten rodzaj religijnej fascynacji fizycznością opisali już wczesnochrześcijańscy gnostycy, a jego teozoficzne, neognostyczne aspekty uwypuklała na łamach „Zdroju” Stanisława Hausnerowa<sup>4</sup>. Dlaczego jednak autor *Chóru chórów* w tak straceńczo śmiały sposób jednoczy Kaina i Chrystusa oraz deifikuje duchowy bunt? Odpowiedzi można poszukać w następującym fragmencie dramatu *Kain*:

A ja wam mówię, jako po wiele razy przyjdzie On, nim przyjdzie sądzić żywe i umarłe. Zaprawdę mówię: nie dalekie są lata te, gdy zjawi się On wśród was, a odtrąca go i ukrzyżują dzieci, które nauczasz. A klnąc je będą ci, którzy po nich przyjdą, że zabiły Zbawiciela, a dziwować się będą nauce tej, która je nauczyła odtrącać i zabijać (Hulewicz, 1920a, s. 43).

W tej pozornie przypadkowej rozmowie tytułowego bohatera z wiejskim nauczycielem sformułowane zostały bardzo istotne stwierdzenia. Chodzi w nich przede wszystkim o to, że inkarnacja Chrystusa w świat nie ma charakteru jednostkowego. Potencjalnie Zbawiciel może przychodzić do różnych ludzkich pokoleń wielokrotnie i zawsze naraża się na ukrzyżowanie. Oznacza to, że ludzkość jest zdolna do wielokrotnego powtarzania tego samego grzechu i ciągle zapomina sens nauki, którą On głosił. Jednocześnie za każdym razem jej przedstawiciele będą się dziwić, że ich współbracia byli zdolni do popełnienia podobnego okropieństwa. Człowiek potrzebuje zatem bardzo długiego czasu, który jest mu potrzebny do osiągnięcia stanu dojrzałości duchowej i moralnej.

<sup>3</sup> Więcej na temat tego aspektu problematyki dramatu *Kain* zob. Jocz, 2009, s. 169–171.

<sup>4</sup> Zagadnienie uwiedzenia człowieka przez świat materialny było poruszane w tekstach gnostycznych, np. w: Ewangelia Prawdy, 1979, s. 148; Myszor, 1977, s. 226; Hausnerowa, 1918, s. 103–108.

W ten sposób Hulewicz wydaje się nadawać chrystologiczny wymiar teozoficznemu nauczaniu Stanisławy Hausnerowej. To właśnie ona w wydawanym przez pisarza „Zdroju” twierdziła:

Duchy na wyższym stopniu ewolucji wracają jako przewodnicy narodu, i to są prorocy, zjawiciele wielkich prawd, geniusze, prawodawcy, ci którzy zjawiają się jakby z gotowym już planem działania. Święte księgi indyjskie wspominają o wyższym jeszcze dobrowolnem poświęceniu się duchów na najwyższym szczeblu rozwoju (Hausnerowa, 1918, s. 106–107).

Tego rodzaju bytem jest w interpretacji Hulewicza Kain, który nie tylko przeciwstawia się skostniałej tradycji religijnej, ale również zapowiada cykliczne inkarnacje Najdoskonalszego z Bytów – Jezusa Chrystusa. Oczywiście takie postrzeganie chrystologii prowadzi do sytuacji, w której Zbawiciel jest przedstawiany przede wszystkim jako wyjątkowy, ale jednak tylko/aż przekaziciel gnozy. Natomiast zwykły człowiek ma ogromną władzę, ponieważ decyduje o jej przyjęciu i ewentualnej zmianie swojego stylu życia. Fakt, że Chrystus będzie przychodził wielokrotnie, świadczy o tym, że ludzie nie są jeszcze gotowi na przyjęcie jego gnozy. Jego zbawcza misja nie jest zatem ciągle zakończona.

## Literatura

- Bierdiajew M. (2001). *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Ewangelia Prawdy (1979). EV 22,16–20, NHC I, 2. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Tłum. A. Dembska, W. Myszor. Warszawa.
- Hausnerowa S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, t. 4, nr 4, 103–108.
- Hulewicz J. (1918). Do Świętego Buntownika. *Zdrój*, t. 3, nr 1, 16–17.
- Hulewicz J. (1919). Chór chórów. *Zdrój*, t. 9, nr 3, 52–57.
- Hulewicz J. (1920a). *Kain*. Poznań: Nakładem „Zdroju”.
- Hulewicz J. (1920b). Spiritus resurgens. *Zdrój*, t. 11, nr 3–4, 123.
- Hulewicz J. (1934). Czy już aktualność „Zdroju”? *Dziennik Poznański*, 280, 6.
- Jocz A. (1995). *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jocz A. (1999). Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji. *Zeszyty Filozoficzne*, 7, Poznań – Wiedeń, 103–114.
- Jocz A. (2001). Eschatologiczny pluralizm neognostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i Lectorium Rosicrucianum Jana van Rijckenborgha. W: Z. Drozdowicz, Z.W. Puślecki (red.), *Adaptacja przez transformację (337–350)*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

- Jocz A. (2002). Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie. *Człowiek i Społeczeństwo*, t. XX, 85–99.
- Jocz A. (2003a). Nadprzyrodzone źródła cierpienia w ujęciu antropozoficznym. W: E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone* (55–65). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jocz A. (2003b). Nowe ruchy religijne jako próba pluralizacji metafizyki. W: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu* (311–321). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jocz A. (2009). *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Jocz A. (2012). O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia. W: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura* (97–110). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jocz A. (2015a). Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy. *Przegląd Religioznawczy*, 2(256), 253–261.
- Jocz A. (2015b). Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpiekłówzięć”? W: J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy* (9–17). Poznań: Instytut Filologii Rosyjskiej UAM.
- Jocz A. (2016a). Gnostyczne poszukiwania polskich romantyków. W: A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Romantyzmy polskie* (153–162). Warszawa: Fundacja Historii Filozofii Polskiej.
- Jocz A. (2016b). *Gnostyczne światy Brunona Schulza*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Jocz A. (2017). Stanisława Przybyszewskiego i Tadeusza Micińskiego literacko-filozoficzne odkrywanie infernalnej natury świata wewnętrznego. *Tekstualia. Palimpsesty Literackie, Artystyczne, Naukowe*, 3(50), 53–64.
- Jocz A. (2018). Religijne i duchowe ambicje literatury polskiej. *Przegląd Religioznawczy*, 1(267), 63–72.
- Jonas H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kasztelowicz S. (1933). *Tragiccy doby bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*. Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Wilno – Zakopane: Gebethner i Wolff.
- Kosidowski Z. (1931). *Fakty i złudy*. Poznań.
- Myszor W. (1971). Gnostycyzm – przegląd publikacji. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1, 367–424.
- Myszor W. (1977). Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi. *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 1, z. 2. Warszawa.
- Myszor W. (1979). *Wstęp*. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Tłum. A. Dembska, W. Myszor. Warszawa.
- Odpowiedzi od Redakcji (1920). *Zdrój*, t. 11, nr 3–4, 148.
- Prokopiuk J. (1998). *Gnoza i gnostycyzm*. Warszawa.
- Prokopiuk J. (1999). Antropozofia, czyli wiedza duchowa. W: tenże, *Labirynty herezji* (89–233). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Przybyszewski S. (1918a). Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”. *Zdrój*, t. 4, nr 1, 5–7; nr 2, 36–39; nr 3, 66–68; nr 4, 99–101; nr 5, 132–134; nr 6, 164–169.

- Przybyszewski S. (1918b). Powrotna fala. Naokoło Ekspresjonizmu. *Zdrój*, t. 2, nr 6, 169–173.
- Przybyszewski S. (1918c). Sny na jawie. *Zdrój*, t. 3, nr 3, 66–69; nr 4, 104–109.
- Quispel G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratajczak J. (1967). Programy „Zdroju”. *Przegląd Humanistyczny*, 1, 88–89.
- Ratajczak J. (1977). Przypis do nekrologu „Zdroju”. *Nurt*, 12, 14.
- Ratajczak J. (1987). Wstęp. W: tenże, *Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Rousseau H. (1988). *Bóg zła*. Tłum. A. Kotalska. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Row S. (1920). Co to jest okultyzm. Tłum. W.H. *Zdrój*, t. 12, nr 4, 103–104.
- Scholem G. (2015). *O podstawowych pojęciach judaizmu*. Tłum. J. Zychowicz. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Schuré E. (1919). Wizja Hermesa (fragment z dzieła Wielcy wtajemniczeni). Tłum. J. Przybyszewska. *Zdrój*, t. 8, nr 7–8, 113–115.
- Schuré E. (1998). *Ewolucja Boska. Od Sfinksa do Chrystusa*. Tłum. A. Leo-Rose. Wydawnictwo V.I.D.I.
- Stur J. (1921). *Na przełomie. O nowej i starej poezji*. Lwów.
- Troczyński K. (1934). Aktualność „Zdroju”. *Dziennik Poznański*, 274, 2.

