

Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

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/ptr2.2021.4

Gnostyczny ekskluzywizm w literaturze polskiej – przypadek Juliusza Słowackiego

Gnostic exclusivism in Polish literature –
the case of Juliusz Słowacki

Abstract. Characterizing the phenomenon of religious, spiritual, gnostic exclusivity, Stanisława Hausnerowa recognized that it is a manifestation of a centuries-old tradition of seeking esoteric knowledge that comprehensively describes the nature of reality. Referring to the research of Antoine Faivre, it can be assumed that this type of perception of spirituality represents theosophical esotericism. Wanting to justify her thoughts, the Polish theosophist sought spiritual support, among others in the works of Juliusz Słowacki (1809–1849). Therefore, the aim of these considerations will be to discuss several literary attempts to explicate the spiritual reality that function in the artistic output of the cited romantic poet and to seek to verify their esoteric, gnostic character.

Keywords: spirituality, gnostic exclusivity, esotericism, theosophy, Juliusz Słowacki

I

O mawiając w poznańskim „Zdroju” (Troczyński, 1934, s. 2; Hulewicz, 1934, s. 6–7; Ratajczak, 1967, s. 83–95; 1977, s. 14–17) fenomen religijnego, duchowego, gnostycznego (Myszor, 1971, s. 367–424; Prokopiuk, 1987,

s. 3–11; 1988; Quispel, 1988; Rousseau, 1988; Jonas, 1994; Jocz, 1995; 2009; 2016a; Sienkiewicz, Dobkowski, Jocz, 2012; Drzewiecka, 2016) ekskluzywizmu, Stanisława Hausnerowa napisała m.in.: „Jedna jest tylko wiedza. Jak promienie ku osi swej zdążają wszystkie systemy naukowe i religijne ku jednej odwiecznej prawdzie [...]. Nad zdobyciem klucza do tych tajemnic pracują od wieków jednostki wybrane, które łącząc się w towarzystwa i bractwa tajemne, badają ukryte przed oczami przeciętnego człowieka prawa i siły rządzące światem. [...] Wtajemniczeni nasi to Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Towiański, Hoene-Wroński, Cieszkowski” (Hausnerowa, 1918, s. 103–104).

Z przemyśleń polskiej teozofki wynika zatem, że od wieków w kulturze ludzkiej trwają poszukiwania szczególnej, duchowej, ezoterycznej wiedzy, która kompleksowo opisuje naturę rzeczywistości. Kontynuując swoje rozważania, Hausnerowa bezpośrednio wspomina o manicheizmie i gnozie (Hausnerowa, 1918, s. 103). Jednocześnie autorytatywnie stwierdza, że do zdobycia tego rodzaju wiedzy predystynowane są tylko jednostki wyjątkowo pneumatycznie uzdolnione. Tym samym ich doświadczenia religijne mają charakter ekskluzywny i nie są dostępne egzoterycznej większości. Warto jednak pamiętać, że owa swoiście wykluczona większość może stygmatyzować wszelkie ezoteryczne poszukiwania i określać je mianem herezji. Tak też się stało z przywołaną przez Hausnerową gnostyczną tradycją, którą na gruncie chrześcijaństwa potępiał już Tertulian (ok. 150 – ok. 220), a jej genezę wiązał z filozofią (Pieszczoł, 1964, s. 80–82; Kelly, 1988, s. 28; Pietras, 1991, s. 76–77). Z drugiej strony również w pierwotnym chrześcijaństwie pojawiły się tendencje do poszukiwania szczególnej, ekskluzywnej wiedzy o Bogu (Kelly, 1988, s. 43). Dobrym przykładem jest postawa Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215), który w swoich *Kobiercach* twierdził m.in.: „Co więcej, ośmielamy się ponadto utrzymywać (idzie tu o wiarę gnostyczną), że prawdziwy gnostyk ma wszechstronną wiedzę, inteligencję zdolną do rozumienia wszystkiego, posługuje się trwałym rozeznaniem nawet w sprawach dla nas niemożliwych do zrozumienia. [...] I chyba jest gnoza szczególną właściwością duszy, zdolnej do prawidłowego myślenia i przygotowującej się przez ćwiczenie do tego, aby za jej pośrednictwem zasłużyć sobie na nieśmiertelność” (Klemens Aleksandryjski, 1994, s. 151).

W prezentowanych przemyśleniach Aleksandryjczyk sugeruje zatem, że zdolność posiadania owej wyjątkowej wiedzy – gnozy jest efektem niezwykłych właściwości duszy. Ów sygnalizowany ekskluzywizm wzmocnił jeszcze rozważaniami poświęconymi swoistej gnostycznej wszechwiedzy. Wyraźnie dominuje ona nad racjonalnymi potencjami, które w naturalny sposób sytuują się w każdym człowieku. Czy jest to wobec tego duchowa praktyka, która umożliwia przyspieszenie procesu zbawienia? Wydaje się jednak, że Klemen-

sowi nie chodzi o znalezienie drogi, która prowadzi na skróty do Boga. Pragnie on pogłębienia ludzkich relacji z Absolutem. Dlatego – jak zauważa Wincenty Myszor – myśliciel z Aleksandrii „wyraźnie przedstawia w swoich pismach ideał gnostyka” (Myszor, 1979, s. 260). Poszukując sygnalizowanego wzmocnienia ludzkich związków z Bogiem, Klemens wyraźnie hiperbolizuje znaczenie zdobycia wiedzy – gnozy o Bycie Doskonałym. W cytowanych już *Kobiercach* naucza zatem w następujący sposób: „Jeśliby więc, załóżmy tylko, zaproponował ktoś gnostykowi, czy wolałby wybrać poznanie Boga, czy zbawienie wieczne i gdyby to było rozdzielone (aczkolwiek ponad wszelką wątpliwość jest to bytowa tożsamość), to bez jednej chwili zwłoki gnostyk wybrałby poznanie Boga w tym głębokim przeświadczeniu, że godna jest wyboru ze względu na samą siebie szczególna odrębność drogi gnostycznej, wiodącej ponad wiarą poprzez miłość do poznania” (Klemens Aleksandryjski, 1994, s. 373).

Przywołany fragment iskrzy się oczywiście od paradoksów. Gnoza zdobyta przez człowieka przedstawiana jest jako wartość istotniejsza niż jego indywidualne zbawienie. Naturalnie zaraz Aleksandryjczyk stwierdza, że tego rodzaju wybór w rzeczywistości nie istnieje. Czytelnik pozostaje jednak sam na sam z ową niezwykłą mocą i intelektualną odwagą, która zawarta została w poprzedniej sugestii. Dystansując się zatem w swoisty sposób wobec własnych przemyśleń, Klemens akcentuje jednak religijnie ekskluzywistyczny charakter gnozy, która jest jakościowo innym rodzajem kontaktu z Bogiem niż wiara (Rops, 1969, s. 381–383; Michalski, 1975, s. 333–336; Pliszczyńska, 1977, s. 224–226; Jocz, 1995, s. 115–116).

W ten sposób już w pierwotnym chrześcijaństwie uformowała się idea ezoterycznych poszukiwań wiedzy o naturze Boga, której autorzy próbowali zdystansować się wobec potępianego i uznanego za herezję gnostycyzmu. Była to jednak duchowa praktyka „zarezerwowana dla intelektualnej elity Kościoła” (Kelly, 1988, s. 43). Być może z tej właśnie przyczyny pokusa ekskluzywistycznego, ezoterycznego poznania religijnego przetrwała tyle wieków i była wciąż aktualna także w czasach Stanisławy Hausnerowej. Na tę wielowiekową obecność ezoteryzmu w kulturze europejskiej oraz konieczność jego solidnego poznania wskazuje m.in. Zbigniew Drozdowicz (2021, s. 15–32). Odwołując się do przemyśleń Antoine’a Faivre’a, Wouter’a J. Hanegraaff’a, Max’a Webera oraz Kocku von Stuckrada, badacz przestrzega przed rozpowszechnioną w środowisku naukowym tendencją do deprecjacji ezoteryzmu, której genezę dostrzega w myśli oświeceniowej. Przed tego typu naukowym lekceważeniem warto również ustrzec rozważania Hausnerowej, które po przeanalizowaniu dociekań Faivre’a można uznać za teozoficzne (Drozdowicz, 2021, s. 19). W tym też obszarze ezoteryki umiejscowili ją autorzy pracy *Z dziejów polskiej teozofii* (Trzczińska, Świerzowska i Szymeczek, 2019, s. 72).

Chcąc zweryfikować przemyślenia Hausnerowej na temat gnostycznego, ezoterycznego wymiaru kultury polskiej, warto rozważyć wybrane fragmenty utworów wskazanego przez nią Juliusza Słowackiego (1809–1849) oraz poszukać w nich gnostycznych kategorii pojęciowych, a także egzemplifikacji idei ekskluzywizmu religijnego. Warto również pamiętać o celach, które teozofka stawia literaturze. Czy ten rodzaj sztuki jest ze swej natury predestynowany do odkrywania, czy tylko/aż kreowania duchowych rzeczywistości? Oczywiście wspomniana przez Hausnerową idea ekskluzywizmu religijnego oraz swoiste duchowe zauroczenie gnostycznością nie są niczym nowym w kulturze. Dlatego wypada przypomnieć, że już na początku chrześcijaństwa zafascynowany koncepcją gnostycznego ekskluzywizmu Orygenes (ok. 186 – ok. 253) zachęcał: „szukaj ukrytej przed oczyma większości myśli boskich Pism” (Orygenes, 1995, s. 97). Aleksandryczyk mówił zatem przede wszystkim o pogłębionej interpretacji tekstów, które chrześcijańska tradycja uznała za objawione. Nie wspominał natomiast o literaturze. Jednak zdaniem Marii Podraży-Kwiatkowskiej pisarze, poeci potrafili i chcą aktualizować ten rodzaj artystycznej potencji. Dążąc do wyrażenia transcendentnego świata, literatura „przekształca środki artystycznego wyrazu: posługuje się na przykład wieloznacznym symbolem; zamiast nazywać wprost to, czego się przecież nazwać nie da, sugeruje, operuje nastrojem, roztopia konkretne znaczenie w masie nieokreślonych przymiotników” (Podraza-Kwiatkowska, 2001, s. 319–320).

Z wypowiedzi badaczki w swoisty sposób wynika, że artystyczna wyprawa w stronę transcendentnych bytów prowadzi do przekroczenia pewnych twórczych konwencji. Przede wszystkim zmusza artystę do konstruowania odpowiedniego języka, który ułatwiłby zbliżenie się do religijnych fenomenów. Ten rodzaj literatury nabiera więc ekskluzywnego charakteru nie tylko ze względu na ezoteryczną tematykę, ale także ze względu na stronę formalną. Dlatego celem niniejszych dociekań będzie omówienie kilku literackich prób eksplikacji rzeczywistości duchowej, które pozostawił w swoim dorobku artystycznym Słowacki.

II

Wczytującego się w *List do J.N. Rembowskiiego* powinny szczególnie zaciekawić następujące słowa Juliusza Słowackiego: „Jeżeli powiadamy, że w Dogmatach Świętych katolickiego kościoła pokazują się nowe słoneczne prawdy duchowe, które my w obudzeniu ducha widzieliśmy jako wylatujące z ust posągów, mówiące błyskawice; a niektórzy ze stróżów u sionek kościelnych twierdzili, że rozjaśnienia takie być nie mogą, to zaprzeczenie przeciw Duchowi Świętemu

i brak wiary nie był u nas – ale w stróżach wiary... którzy za opóźnienie Sprawy Bożej odpowiedzą” (Słowacki, 1997, 243–244).

Cytowane przemyślenia wydają się dowodem świadomego i duchowo odważnego dystansowania się poety wobec religijnej ortodoksji. Słowacki stawia zatem pytanie o ostateczny kształt chrześcijańskiego objawienia. Sugeruje również, że nie wszystko zostało w nim dopowiedziane do końca. W potencji znajdują się jeszcze pewne duchowe prawdy, które mogą ulec aktualizacji dzięki łasce Boga (Jocz, 2015, 253–261; 2016a, 153–162). Dlatego poeta jest przekonany, że nie można instytucjonalnie (poprzez działalność owych „stróżów u sionek kościelnych”) ograniczać indywidualnych, duchowych poszukiwań. Czy jego twórczość literacka staje się jednak świadectwem i nośnikiem religijnego objawienia, które zostało wreszcie uwolnione od ortodoksyjnego skrępowania? Niektóre jej fragmenty mają niewątpliwie tego rodzaju potencje. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich *Genezis z Duchą* (1843/44), które zaskakuje czytelnika swoim metafizycznym rozmachem. Manifestuje się on przede wszystkim przez poetyckie nauczanie o duchowej inicjacji ewolucji świata materialnego i przyrodniczego. Słowacki wyraża tę gnozę w następujący sposób: „A my duchy słowa zażądaliśmy kształtów i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas, Panie, pozwoleńszy, iżeśmy sami z siebie z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni. [...] Oto zapożyczam przed Ciebie, Boże mój, te kryształowe twarde, pierwsze niegdyś ciała ducha naszego, dziś już przez wszelki ruch opuszczone a jeszcze żywe, chmurami i piorunami ukoronowane: bo to są Egipcjanie pierwszej natury, którzy na lat tysiące ciała sobie budowali, ruchem pogardzili” (Słowacki, 1997, 15–18).

W przywołanym fragmencie tekstu uwagę czytelnika powinna zwrócić poetycka wizja ewolucji świata, która inspirowana jest pragnieniem uzyskania kształtów przez byty duchowe. Omawiane słowa nie zawierają zatem najmniejszej nawet sugestii na temat stwórczej woli Boga, która zgodnie z chrześcijańską ortodoksją powołuje świat do istnienia. Oczywiście ten rodzaj interpretacji fundamentów własnej religii nie dotyczy tylko chrześcijańskich myślicieli. Poszukiwanie genezy rzeczywistości materialnej w niczym niezeterminowanej woli Boga wyrasta przecież z istoty genetycznie związanego z chrześcijaństwem judaizmu. Jej konieczność jest akcentowana nawet – jak stwierdza Ireneusz Kania – w „nie całkiem ortodoksyjnej” (Kania, 2012, s. XXXIX) żydowskiej tradycji kabalistycznej. Dlatego w *Opowieściach Zoharu* można przeczytać m.in.: „Otóż gdy Święty, oby był Błogosławiony, powziął zamiar stworzenia świata, pogrążył się w kontemplacji zamysłu leżącego w fundamencie Tory i jał wykreślać plan” (Kania, 2012, s. 14).

A zatem idea stworzenia świata wydaje się wprawdzie immanentną częścią Tory, ale wola jej urzeczywistnienia zależy już tylko od Boga. Tymczasem

w gnozie Słowackiego byty pneumatyczne wywierają nawet pewnego rodzaju nacisk na Absolut, który akceptuje ich dążenie do uzyskania formy. Jednak to zdobywanie materialnej cielesności jest bardzo długim procesem, ponieważ przebiega w czasie geologicznym. Poeta kreuje więc niezwykle śmiałą metafizycznie wizję „wywodzenia pierwszych kształtów”, w której byty duchowe przenikają wszystkie wymiary fizycznej rzeczywistości. Ich inkarnacyjna aktywność rozpoczyna się więc od owych „kryształów twardych”. Zaprezentowany pomysł przeduchowienia/ożywienia bytów mineralnych może oczywiście zadziwiać współczesnego czytelnika. Z drugiej strony tego rodzaju interpretacja ewolucji życia jest jednoznacznie obecna w ezoterycznej tradycji duchowej, którą reprezentuje Stanisława Hausnerowa. Swoje przemyślenia wyraża w następujący sposób: „Duch w zaczątku przybiera na eterycznym bezmaterjalnym jeszcze globie eteryczne ciało i ewoluując razem z globem, przybiera coraz więcej materji ważkiej, a w ciałach tych przeżywając liczne żywoty, gromadzi coraz większy zapas doświadczeń” (Hausnerowa, 1918, s. 105).

W przedstawionych rozważaniach najistotniejsza wydaje się sugestia o ewolucji bytu duchowego, która jest motorem zmian w świecie materialnym i odbywa się poprzez ciągi inkarnacji w fizyczność. Nie jest to oczywiście dokładne powielenie słów Słowackiego, które dotyczą przyodziania duchów w krystaliczne, mineralne ciała, ale w tradycji neognostycznej można wskazać podobne koncepcje. Dobrym przykładem są antropozoficzne poszukiwania Rudolfa Steinera (1861–1925), który duchowe fundamenty ewolucji wizualizuje w taki sposób: „Człowiek jest pierwotnym dzieckiem w dziele stworzenia. Ale na Saturnie był on zasadniczo różny od człowieka dzisiejszego. Prawie w całości był istotą duchową [...]. Cały Saturn przesnuty był takimi zaczątkami tworów fizycznych. Były to jakby zagęszczenia duchowości. [...] Był to pewnego rodzaju praminerał [...]. Można więc powiedzieć, że człowiek przeszedł przez królestwo mineralne. Nie było to jednak dzisiejsze królestwo mineralne” (Steiner, 1997, s. 69).

Cytowany fragment stanowi solidne wprowadzenie w istotę antropozoficznej neognozy (Prokopiuk, 1999, s. 89–233; 2010, s. 137–147; Jocz, 2000, s. 97–112; 2002, s. 85–99; 2003b, s. 55–65). Była ona próbą swoistego uwspółcześnienia gnostycyzmu, czyli zmierzała w stronę przezwyciężenia przepelniającej go totalnej deprecjacji rzeczywistości materialnej. Polemizując z wczesnochrześcijańskim gnostycyzmem, Steiner przyjął, że byty fizyczne są jedynie etapem na drodze przemian bytów duchowych, które ulegają „zagęszczeniu” i formują się w świat zmysłowy. Pomijając antropozoficzną wizję reinkarnacji planet (Steiner, 1997, s. 68; 1996, s. 77–79), rozważania Steinera na temat ewolucji świata duchowego nieoczekiwanie dobrze współgrają z poetyckimi obrazami Słowackiego. Również twórcę antropozofii intelektualnie

intriguje mineralny okres w przemianach rzeczywistości pneumatycznej. Podkreśla on oczywiście jakościową różnicę między dzisiejszym światem mineralnym a „zagęszczającą się” – krystalizującą się pneumą. Warto przypomnieć, że także autor *Genezis z Ducha* dostrzegł podobną różnicę. Romantyczny poeta podkreśla, że współczesne mu minerały nie są już przepelnione duchem, ponieważ stanowiły jedynie najwcześniejszą próbę materialnej inkarnacji bytów duchowych.

III

Omawiając te zadziwiające więzi pomiędzy wybranymi utworami Słowackiego a gnostycznym postrzeganiem świata, nie sposób pominąć pytania o ewentualne gnostyczne fascynacje polskiego poety. Chcąc na nie odpowiedzieć, należy przyjąć, że idee gnozy są znane polskim romantykom. Świadczą o tym materiały faktograficzne, które na temat gnostycyzmu zebrał Zygmunt Kraśński (1812–1859) (Fiećko, 2012, s. 61–71), oraz wyraźnie inspirowany mani-cheizmem wiersz *Aryman i Oromaz* Adama Mickiewicza (1798–1855) (Jocz, 2003a, s. 277–280). Natomiast Słowackiego z tradycją gnostyczną wiąże głównie Stanisław Przybyszewski (1868–1927), który poświęcił temu zagadnieniu cykl artykułów publikowanych w „Zdroju”, oraz wspomniana już Stanisława Hausnerowa. To właśnie autor *Confiteoru* zasugerował w swoich *Obrachunkach* duchowe powinowactwo pomiędzy gnostycką kategorią pleromy a poetyckimi wizjami na temat istoty Absolutu, których autorem był Słowacki (Przybyszewski, 1918b, s. 1). Nawiązując do idei zawartych w *Liście do J.N. Rembowskiego*, Przybyszewski również dostrzegwał wartość religijnego ekskluzywizmu. Dlatego na temat religijnej ortodoksji wypowiadał się w następujący sposób: „Kościół katolicki zubożał, opustoszony został z tych bezcennych skarbów, jakimi Duch Ludzki przybytki Boga stroił i ponad wszelką miarę wzbogacał, sztuka sama została odartą z nimbu świętego »widzenia«, jaki posiadała w kościele, została sprofanowana, bo wydartą z jedynych jej ram, jakimi były dla niej mury kościelne [...] zmaterializowany kościół niechętnie patrzył na widzenia i objawienia, coraz natarczywiej jął wypierać po za progi kościelne natchnionego, widzącego artystę i każdego, do którego »Bóg choć raz przemówił«, »widząca« wiara stała się coraz więcej »urzędową«” (Przybyszewski, 1918d, s. 68).

Analizując te rozważania, czytelnik powinien zwrócić przede wszystkim uwagę na zarzut zmaterializowania religijnej ortodoksji. Z tego właśnie powodu neguje ona wszelkie innowacje duchowe, które wynikają z fenomenu ludzkiej potrzeby relacji z Absolutem. Jednocześnie Przybyszewski śmiało łączy wszelką działalność artystyczną z doświadczeniem duchowym. Artysta

wydaje mu się naturalnym pośrednikiem pomiędzy sferą *sacrum* i *profanum*. Warto w tym miejscu zauważyć, że w podobnej roli sytuuje siebie również autor *Kordiana*. Nawiązując do jego dzieła poetyckiego, Przybyszewski stwierdza: „największy może Wieściciel objawionych Prawd w Polsce” (Przybyszewski, 1918b, s. 39). Ujawnia w ten sposób religijny charakter dzieła wielkiego romantyka, a jednocześnie dokonuje śmiałej apoteozy jego sprzeciwu wobec utartych i swoiście bezpiecznych dróg religijnej ortodoksji. Manifestacją tej duchowej odwagi jawią się Przybyszewskiemu ezoteryczne wizje z *Genezis z Ducha*, a w szczególności opisy bytów duchowych, które odziane są w krystaliczne ciała (Przybyszewski, 1918c, s. 171). Autor *Confiteoru* jest też przekonany o gnostycyzmie tego poematu. Interpretując tekst Słowackiego, przywołuje Bazylidesa i jego teologię negatywną, a „duchy słowa” porównuje do gnostycznych Eonów. Dodatkowo wspomina o gnozie Ptolemeusza, który był uczniem Walentyna (Przybyszewski, 1918a, z. 2, s. 37; 1918, z. 3, s. 67–68; z. 4, s. 99). Czy to znaczy, że Słowacki był gnostykiem? Tego oczywiście jednoznacznie nie można powiedzieć, ale warto pamiętać, że poeta zawarł w *Dialogu troistym z Helionem, Helois i przeciwnikami* następujące słowa: „A jać powiadam po zdjęciu trzeciej zasłony, że jest to wyobrażenie ducha, który po pracy wiekowej – formy z siebie urodzone i materią całą wchłonie – przeanieli – i z nią całą wejdzie do niebios... a to jest zgodne, jak widzisz, z ewangelicznym kości zmartwychwstaniem, chociaż wyraźnie powstających z grobowca trupów nie znaczy” (Słowacki, 1997, s. 60).

Z ich dość jednoznacznej wymowy wynika, że autor deprecjonuje materialny wymiar ludzkiej egzystencji i wyklucza jego udział w akcie zmartwychwstania. Trudno jest zatem wskazać bardziej gnostycką deklarację (Jocz, 2016a, s. 158–162). Dlaczego jednak Przybyszewskiemu tak bardzo zależy na gnostyckim zinterpretowaniu dzieła Słowackiego? Odwołując się do twórczości autora *Genezis z Ducha*, próbuje niejako odruchowo wesprzeć jego autorytetem własne duchowe poszukiwania. W podobny sposób postępuje też przywoływana już Stanisława Hausnerowa. Obecność tego pneumatycznego nurtu w twórczości Słowackiego została również dostrzeżona przez Jana Sturę (1895–1923), popularnego w okresie neoromantyzmu krytyka literatury. Trudno jest natomiast posądzać go o szczególną fascynację gnozą, ale charakteryzując fenomen twórczości Słowackiego, napisał m.in.: „Czynu żąda metafizyka Słowackiego, wyrzeczenia się formy staro-spleśniałej, dobytcia się z raz osiągniętego celu, który jest jeno etapem w rozwoju ku coraz dalszej doskonałości – i to choćby kosztem szczęścia, zmieniającego się w rozpętanie żywiołowych bólów. Duch, który zgrzeszył i grzechem swym zniewolił się w ciało, musi, idąc po szczeblach cielesnego rozwoju, dążyć w żmudnej wędrówce ku utraconym rajom” (Stur, 1921, s. 59).

W przywołanych słowach uważny czytelnik powinien zwrócić uwagę na to, że interpretacja Stura sytuuje metafizykę przywoływanego poety nie tylko daleko od platońskich, ale także od chrześcijańskich wyobrażeń o relacji pomiędzy rzeczywistością duchową i cielesną. Rzeczywistość materialna przedstawiona została jedynie jako jeden z etapów przemian Ducha. Natomiast jego inkarnacja w świat fizyczny jest dodatkowo obciążona piętnem grzechu. Dlatego nie zdoła on nigdy się zadomowić w przydanej mu cielesności. Trudno o bardziej gnostyczną diagnozę przywołanych fragmentów twórczości romantycznego poety.

Literatura

- Drozdowicz Z. (2021). Oblicza ezoteryzmu. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 1(33), 15–32.
- Drzewiecka E. (2016). *Zdrój Bogocześniaka – tradycja gnostyczna, Człowiek uwięziony w świecie – tradycja neognostyczna?* W: E. Drzewiecka, *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Fiećko J. (2012). *Kraśniński o gnozie. Nota o notatkach poety*. W: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.). *Gnoza, gnostycyzm, literatura* (s. 61–71). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Hausnerowa S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, z. 4, 103–108.
- Hulewicz J. (1934). Czy już aktualność „Zdroju”? *Dziennik Poznański*, 280, 6–7.
- 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. (2000). *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*. W: E. Przybył (red.). *Oblicza gnozy* (s. 97–112). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jocz A. (2002). Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie. *Człowiek i Społeczeństwo*, XX, 85–99.
- Jocz A. (2003a). *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*. W: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.). *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci* (s. 275–288). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jocz A. (2003b). *Nadprzyrodzone źródła cierpienia w ujęciu antropozoficznym*. W: E. Przybył (red.). *Nadprzyrodzone* (s. 55–65). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- 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. (2015). Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy. *Przegląd Religioznawczy*, 2(256), 253–261.

- Jocz A. (2016a). *Gnostyczne poszukiwania polskich romantyków. Wybrane przykłady*. W: A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.). *Romantyzmy polskie* (s. 153–162). Warszawa: Fundacja Historii Filozofii Polskiej.
- Jocz A. (2016b). *Gnostyczne światy Brunona Schulza*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.
- Jonas H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kania I. (2012). *To, co w górze, z tym, co na dole. Ofiara jako łącznik między porządkami boskim i ludzkim*. W: I. Kania (tłumaczenie i komentarz). *Opowieści Zoharu. O kabale i Zoharze* (s. xxxix–xliii). Kraków: Homini.
- Kelly J.N.D. (1988). *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Klemens Aleksandryjski (1994). *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. II. Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, ATK.
- Michalski M. (1975). *Wstęp*. W: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1 i 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Myszor W. (1971). Gnostycyzm – przegląd publikacji. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1, 367–424.
- Myszor W. (1979). Jedność i rozłam. *Ateneum Kapłańskie*, 2(421), 252–263.
- Orygenes (1995). *Duch i ogień*. Tłum. S. Kalinkowski. Kraków – Warszawa: Wydawnictwo M – Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Pieszczoch S. (1964). *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*. Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Pietras H. (1991). *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Maszachaba.
- Pliszczyńska J. (1977). Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską. Klemensa Aleksandryjskiego „Stromata”. *Eos*, LXVI, 221–229.
- Podraza-Kwiatkowska M. (2001). *Literatura a poznanie, czyli o wyrażeniu niewyrażalnego*. W: M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce* (s. 319–330). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Prokopiuk J. (1987). Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. *Apologia pro domo sua. Literatura na Świecie*, 12(197), 3–11.
- Prokopiuk J. (1988). *Gnoza i gnostycyzm*. Warszawa: Typograficzna Oficyna Wydawnicza Firet – Antykwariat Daimonion.
- Prokopiuk J. (1999). *Antropozofia, czyli wiedza duchowa*. W: J. Prokopiuk, *Labirynty herezji* (s. 89–233). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Prokopiuk J. (2010). *Rudolf Steiner i C.G. Jung*. W: J. Prokopiuk (red.). *Mel vitae. Miód życia* (s. 137–147). Kraków: Wydawnictwo Akasha.
- Przybyszewski S. (1918a). Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”. *Zdrój*, z. 2, 36–39; z. 3, 66–68; z. 4, 99–101.
- Przybyszewski S. (1918b). Obrachunki. *Zdrój*, z. 1, 1–7; z. 2, 36–40.
- Przybyszewski S. (1918c). Powrotna fala. Naokoło ekspresjonizmu. *Zdrój*, z. 6, 169–173.
- Przybyszewski S. (1918d). Sny na jawie. *Zdrój*, z. 3, 66–69.
- Quispel G. (1988). *Gnoza*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Ratajczak J. (1967). Programy „Zdroju”. *Przegląd Humanistyczny*, 1, 83–95.
- Ratajczak J. (1977). Przypis do nekrologu „Zdroju”. *Nurt*, 12, 14–17.
- Rops D. (1969). *Kościół pierwszych wieków*. Tłum. K. Ostrowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Rousseau H. (1988). *Bóg zła*. Tłum. A. Kotalska. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Sienkiewicz B., Dobkowski M., Jocz A. (red.) (2012). *Gnoza, gnostycyzm, literatura*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Słowacki J. (1997). *List do J.N. Rembowskiego; Genezis z Ducha; Dialog troisty z Helionem, Helois i przeciwnikami*. W: J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*. BN seria I, nr 245 (s. 242–268; 14–45; 57–89). Wrocław – Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Steiner R. (1996). *Teozofia Różokrzyżowców*. Tłum. M. Waśniewski. Gdynia: Wydawnictwo Genesis.
- Steiner R. (1997). *U bram teozofii*. Tłum. M. Waśniewski. Gdynia: Wydawnictwo Genesis.
- Stur J. (1921). *Trzy dzieła Tadeusza Micińskiego*. W: J. Stur, *Na przełomie. O nowej i starej poezji* (s. 57–85). Lwów: Spółka Nakładowa „Odrodzenie”.
- Troczyński K. (1934). Aktualność „Zdroju”. *Dziennik Poznański*, 274, 2.
- Trzcińska I., Świerzowska A., Szymeczek J. (2019). *Z dziejów polskiej teozofii*. W: M. Rzczycka, I. Trzcińska (red.). *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Teozofia i antropozofia*. T. 1 (s. 38–130). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.