**Przegląd Religioznawczy 3(297)/2025**
The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379
e-ISSN: 2658-1531
www.journal.ptr.edu.pl

ARTUR JOCZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Etnolingwistyki
e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8934-1167
DOI: 10.34813/ptr3.2025.6

# Religia w życiu publicznym i jej obraz w literaturze przełomu XIX i XX wieku. Wybrane przykłady

Religion in public life and its picture in literature
at the turn of the 19th and 20th centuries. Selected cases

**Abstract.** When creating literature at the turn of the 19th and 20th centuries, Polish modernist writers did not focus solely on its aesthetic dimension. They also attempted to consider philosophical and religious issues in their texts. They were also interested in the place of religion in social life. Therefore, the aim of this article is to present selected thoughts of Tadeusz Miciński and Jerzy Hulewicz on the place of Christianity in the public life of Poland, which was reviving after years of partition. It is worth remembering that the religious inquiries of the aforementioned authors were not of an orthodox Christian nature.

**Keywords**: modernism, religion, orthodoxy, spirituality, Gnosticism.

## I

Omawiając fenomen metafizycznych potencji poezji Młodej Polski, Władysław Stróżewski szczególną uwagę zwraca na jej wizyjność. Filozof pisze:

> Jest to istotnie widzenie, wizja – nie dyskurs. A równocześnie jest to widzenie angażujące nie tyle rozum, co serce. Emocjonalna wrażliwość towarzyszy

> poznaniu, które nie może – wobec tego – zachować obojętnej postawy chłodnego obserwatora. Toteż nie dziw, że sprawą wysuwająca się na czoło jest tajemnica cierpienia, a idąc głębiej – genezy istniejącego w świecie zła. (Stróżewski, 1995, s. 92)

Zdaniem myśliciela jest więc to próba emocjonalnego zmierzenia się z odwiecznym problemem człowieka, czyli niesprawiedliwością, która wynika ze swoistego napiętnowania ludzkiej egzystencji przez cierpienie, zło. Jednocześnie Stróżewski uwypukla fakt fundamentalnej różnicy pomiędzy poetyckim i filozoficznym podejściem do metafizycznych tajemnic rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, że którąś z tych dróg poznania natury bytu szczególnie dowartościowuje lub deprecjonuje. Dochodzi zatem do wniosku, że obie wspomniane aktywności ludzkiego ducha są w pełni uprawomocnione. Jeszcze dalej w swoich przemyśleniach zmierza Maria Podraza-Kwiatkowska, sugerując, że poezja, literatura w ogóle charakteryzuje się również tendencją do pewnego rodzaju zawłaszczania tej części rzeczywistości kulturowej, która tradycyjnie zajęta była/jest przez religię i filozofię. Badaczka stwierdza:

> Zbliża się – pozostawiając sobie jednak o wiele większą swobodę wypowiedzi – do filozofii (zwłaszcza do metafizyki) i do religii. Próbuje odpowiedzieć na zasadnicze pytania gnębiące ludzkość: o tajemnicę egzystencji, zagadkę bytu, istnienie po śmierci, o Absolut, o Boga, o duszę; dręczy ją problem wieczności i nieśmiertelności. Ociera się taka literatura o to, co tajemnicze, nienazwane, niewyrażalne. (Podraza-Kwiatkowska, 2001, s. 319)

Z cytowanych słów nie wynika oczywiście, że owe metafizyczne poszukiwania poezji, literatury stanowią jakąś formę nieuprawnionej uzurpacji na teren filozofii lub religii. Są one raczej postrzegane jako próba alternatywnego spojrzenia na najbardziej podstawowe, człowiecze pytania egzystencjalne. (Jocz, 2010, s. 73–80; 2011, s. 105–112; 2014, s. 17–25). Chcąc doprecyzować istotę tego alternatywnego spojrzenia, Podraza-Kwiatkowska wspomina o większej swobodzie wypowiedzi, która odróżnia literaturę od filozofii. Dążąc do lepszego uzasadnienia tego rodzaju postawy poznawczej, warto również odwołać się do zaproponowanych przez Brunona Schulza (1892–1942) rozróżnień pomiędzy poezja i wiedzą (nauką, filozofią). W swojej *Mityzacji rzeczywistości* głosił:

> Ale i wiedza nie jest niczym innym, jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść. Poezja dochodzi do sensu świata anticipando, dedukcyjnie, na podstawie wielkich i śmiałych skrótów i przybliżeń. Wiedza dąży do tego samego indukcyjnie, metodycznie, uwzględniając cały materiał doświadczenia. W gruncie rzeczy i jedna, i druga zdążają do tego samego. (Schulz, 1989, s. 367)

Najciekawsze w prezentowanych rozważaniach jest założenie, z którego wynika, że za sprawą poezji, literatury można uzyskać wiedzę praktycznie tożsamą z osiągnięciami nauki, filozofii. Oczywiście Schulzowi nie chodzi o wiedzę technicznie lub biologicznie szczegółową, ale o pewien rodzaj najbardziej fundamentalnego opisania natury rzeczywistości, który określa mianem „regeneracji pierwotnych mitów" (Schulz, 1989, s. 366).

Chcąc zweryfikować przemyślenia sygnalizujące istnienie głębokich związków pomiędzy poezją, literaturą oraz filozofią i religią, warto odwołać się do konkretnych fragmentów utworów niektórych poetów/pisarzy, którzy tworzyli na przełomie XIX i XX wieku, czyli w okresie Młodej Polski lub modernizmu. Celem niniejszych rozważań będzie przede wszystkim próba takiego przybliżenia fenomenu ich metafizycznych poszukiwań, który wyraził się w konkretnych projektach obecności religii w życiu publicznym odradzającej się z niewoli zaborów Polski. Chodzi oczywiście o omówienie wybranych elementów dorobku dwóch szczególnych reprezentantów tego okresu, czyli Tadeusza Micińskiego (1873–1918) i Jerzego Hulewicza (1886–1941).

## II

Pisząc swojego *Xiędza Fausta*, Tadeusz Miciński próbował nie tylko na nowo przemyśleć fundamenty chrześcijańskiej duchowości, ale starał się również raz jeszcze zdefiniować miejsce religii i religijności w oczekiwanej, już wolnej Polsce. Chciał żeby była ona częścią szerszego, europejskiego ruchu odradzającej się metafizyki. Definiując naturę pewnego rodzaju punktu wyjścia dla owych przemian, pisarz wyraził ją następującymi słowami:

> […] posiadszy w sposób rozległy i możliwie głęboki wiedzę zachodnią, doznaliśmy przeświadczenia, iż poza życiem ludzkim kryje się świat mało lub wcale niedostępny naszej świadomości. Okultyzm, teozofja, spirytyzm, a przedewszystkim religje na swój sposób starają się ten świat udostępnić. Znaczenie jego jest niezaprzeczone wbrew mniemaniu pozytywistów: stamtąd czerpiemy nasze porywy najszlachetniejsze, tam zmierza ewolucja ludzkości, tam w tym „Ponad" kryje się sfera owego raju, który na ziemi kończy się tylko nudą, zwątpieniem lub przesytem. (Miciński, 1913, s. 112)

Rozważając przywołane sformułowania, czytelnik powinien zwrócić uwagę przede wszystkim na mocno wyartykułowaną przez Micińskiego postawę antypozytywistyczną. Twórca bardzo jednoznacznie krytykuje pozytywistyczny redukcjonizm i jednoznacznie stwierdza, że fenomenu ludzkiej egzystencji nie wolno sprowadzać jedynie do jej materialnego wymiaru. Zdaje jednak sobie sprawę z tego, że żyjącemu w fizycznej rzeczywistości człowiekowi jest

niesłychanie trudno ów materialny wymiar przekroczyć. Dzieje się tak dlatego, że dotarcie do wspomnianego duchowego „Ponad" wymyka się wszelkim ludzkim, zmysłowym potencjom. A zatem autor *Niedokonanego* odwołuje się do różnych tradycji religijnych i warto w tym miejscu zauważyć, że nie jest to jedynie ortodoksyjnie rozumiane chrześcijaństwo. Odróżnia jednak postawę religijną od neognostycznej teozofii lub duchowych nowinek z obszaru okultyzmu i spirytyzmu, które zyskiwały sobie popularność na początku XX wieku (Hausnerowa, 1918, s. 103–108; Schuré, 1919, 113–115; Row, 1920, s. 103–104; Schuré, 1998). Nie wacha się jednak przed sformułowaniem niesłychanie surowej oceny dotyczącej miejsca tradycyjnego rzymskiego katolicyzmu w świadomości współczesnego mu Europejczyka-Polaka. Wypowiada ją Imogiena, bohaterka omawianej powieści i stwierdza m.in.:

> Kościół oficjalny dla inteligencji być może za prędko skończył się, ale już się skończył. Ale czy skończył się Chrystus i dzieje świętości? Zapewne, łatwo nad legiendą z Nazaretu i świętemi przechodzą tłumy oświecone. Pobożny ignorant wyda ze swej strony *ad usum* bezmyślności książeczki pełne horrendalnych bredni. Lecz życie religijne jest nietylko potrzebą dzikiego człowieka z puszczy – jest też kopułą przemyśleń najtęższych. (Miciński, 1913, s. 243)

W cytowanych rozważaniach na plan pierwszy wysuwa się zatem napięcie pomiędzy religijnością masową oraz religijnością elitarną. Jest ono oczywiście znane chrześcijaństwu od wieków. Pisał o nim już Klemens z Aleksandrii (ok. 150 – ok. 212), który poszukiwał gnostycznego chrześcijaństwa, ale starał się nie deprecjonować drogi odwołującej się do autorytetu wiary (Klemens Aleksandryjski, 1994, T. 1, s. 135–141; s. 145–150; s. 373; T.2, s. 147–152). Tymczasem Miciński za pośrednictwem swojej bohaterki bardzo wyraziście głosi, że ten pierwszy rodzaj realizacji potrzeby związku człowieka z Bogiem zwyczajnie trywializuje religię. Tak bardzo częste wśród ludzi antropomorficzne postrzeganie Absolutu w naturalny sposób upraszcza jego metafizyczny wymiar. Natomiast drugi rodzaj religijności stanowi próbę odważnego zmierzenia się ludzkiej jednostki z odwieczną tajemnicą. Z tego właśnie powodu Imogiena, w taki oto sposób charakteryzuje źródła własnej religii:

> Czerpię ją z oceanu mistycznego, wchłaniając zamiast dogmatów najwyższą adorację dla Mocy duchowych, zaś w przyrodzie jej centauryczną moc. Ale jest między mną a Tobą różnica zasadnicza i wybacz, że to powiem: ty jesteś nie człowiek pierwotny, ale mieszczanin rewolucjonizujący. Szukasz twardych określeń; z eteru religijnego chcesz mieć bryły piramidalne lub stożkowate. Jesteś katolikiem umysłowości, który się zgubił w pojęciach i nie przez pojęcia, ale przez objawienie Życia – musi być odzyskany dla nowego Kościoła. (Miciński, 1913, s. 242)

Rozmawiając ze swoim interlokutorem, aresztowanym przez władze rosyjskie rewolucjonistą, Imogiena nie mówi nic o konieczności przebudowy zastanej religijności, czyli wydaje się akceptować cytowane wcześniej słowa o jej duchowym wyczerpaniu. Zwraca jednak uwagę na potrzebę budowy nowego Kościoła. Jego fundamentem powinno stać się doświadczenie mistyczne, które jej zdaniem realnie łączy ludzką egzystencję z doświadczeniem istnienia Absolutu. Echem mocy i świętości Boga wydaje się jej również potęga przyrody, którą człowiek przez całe wieki starał się ujarzmić. Wtrącając w ten sposób do wypowiedzi apoteozę „centaurycznej mocy" natury – Boga, Imogiena nie robi tego przypadkowo. Staje się ona fragmentem polemiki prowadzonej z próbą racjonalizacji religii – chrześcijaństwa, którą podejmuje jej rozmówca – Piotr. Autentycznego doświadczenia mistycznego, religijnego nie można zatem wyrazić poprzez formuły filozoficzne lub matematyczne. Postawa Piotra, czyli owe „bryły piramidalne" jest według Imogieny przejawem tendencji do ponownej dogmatyzacji doświadczenia religijnego, ale już w nowoczesnym, naukowym wydaniu. Takiej postawie duchowo-naukowej dziewczyna stara się gwałtownie przeciwstawić. Jednocześnie dąży do utrzymania pewnego rodzaju równowagi pomiędzy tendencją do zasadniczej rewizji, a nawet odrzucenia chrześcijańskiej dogmatyki, i przekonaniem o restytuującej sile duchowości. W ten sposób uzupełnia prezentowaną już apoteozę doświadczenia mistycznego. Głównym przedmiotem jej zainteresowań jest oczywiście konstrukcja owego fundamentu nowego Kościoła. Ten rodzaj religijnych poszukiwań znakomicie przybliża poniższy fragment zaczerpnięty z *Xiędza Fausta*:

> Nie można budować dzielnicy nowej, nie burząc starych ulic i ropiących się kamienic. Ale w dziedzinie duchowej wystarczy wznieść jedno światełko, jeden punkt przyciągający, aby nastąpiło stopniowe rozjarzenie całego wnętrza. Nie ja będę umniejszała wartość krytyki i znaczenie rozumu! […] Ale musimy się porozumieć, o co nareszcie ma być ten bój narodów? Wzgardzić musimy krytyką pseudo-naukową […]. (Miciński, 1913, s. 245)

Z cytowanych słów wynika, że Imogiena jest gotowa na odrzucenie znacznej części dotychczasowej chrześcijańskiej tradycji religijnej. Z dalszej części utworu wynika, że chodzi jej przede wszystkim o wielowiekowe spory teologiczne, które ostatecznie w żaden sposób nie wyjaśniły fenomenu obecnej w człowieku potrzeby relacji z Bogiem (Miciński, 1913, s. 243). Jednocześnie przeciwstawia się swoistej pysze ludzkiej racjonalności, którą nazywa „krytyką pseudonaukową", ponieważ neguje realność duchowego poznania rzeczywistości transcendentnej – Boga. Reprezentowane przez nią poglądy współgrałyby w tym miejscu z rozważaniami Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), który pisał m.in.:

> Najwięksi filozofowie, zarówno chrześcijańscy, jak i pogańscy, ci, dla których filozofia była święta, uznawali istnienie wyższego, boskiego rozumu – Logosu, w którym podmiot i przedmiot są tożsame, i odkrywali działanie Logosu w człowieku. (Bierdiajew, 1995, s. 37)

Rosyjskiemu filozofowi chodziło o wskazanie tego, że świadomość istnienia rzeczywistości transcendentnej nie wynika z uczestnictwa w konkretnej formie religijności. Różnice i swoistości religijne, różne sposoby kultu mają jeden element wspólny, czyli chęć duchowego zbliżenia się do owego Logosu. Podobnie jest też w przypadku postawy Imogieny, która ogromną wagę przywiązuje do indywidualnej duchowej aktywności każdego człowieka. Szczególną formę tej aktywności definiuje następującymi słowami: „Człowiek w Mszy uzyskał nietylko symbol odrodzenia, ale istotny Most w zaświaty" (Miciński, 1913, s. 242–243).

A zatem po rewolucyjnych rozważaniach na temat budowy nowego Kościoła pojawia się bardzo ortodoksyjne dowartościowanie liturgii mszy św. Jednocześnie Imogiena stara się ukazać miejsce nauki i racjonalności w jej rozumieniu nowego Kościoła. Służą temu m.in. przemyślenia na temat biologicznego fenomenu powstawania gatunków:

> Teorja pochodzenia organizmów nabiera coraz więcej transcedentalności, wchodzi w sfery metazjawisk tj. zjawisk nieuchwytnych dla doświadczenia. Żeby wyliczyć tylko parę nazwisk, wspomnę Fechnera, Wundta, Driescha, Bergsona, którzy z postępem wiedzy musieli przyjąć intuicyjną celowość w naturze; nie może ona być ściśle dowiedziona, jak teza fizyczna, ale bez niej niepodobna wyrozumieć życia, które tworzy się wciąż improwizacyjnie z głębin, zaledwo w części dostępnych naszym badaniom. (Miciński, 1913, s. 249)

Wczytując się w przywołany fragment *Xiędza Fausta*, warto zwrócić uwagę na kontrowersyjny naukowo pomysł uduchowienia procesu ewolucji. Imogiena sugeruje, że nie można jego witalnej inwencji oraz siły sprowadzić tylko do wymiaru ściśle fizycznego. Stara się więc swoisty sposób pogodzić dociekania przywoływanych naukowców i myślicieli ze słynnym teleologizmem Arystotelesa (384–322). Uważa, że wszystkie organizmy żywe mają swoje ściśle określone miejsce w rzeczywistości przyrodniczej i tworzą celowościowo powiązaną jedność, której nie można wyjaśnić dziełem przypadku. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że jej przeświadczenie wymyka się regułom intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności. Śmiało jednak występuje przeciwko pozytywistycznemu redukcjonizmowi. Rodzi się jednak pytanie o jakość recepcji tego ekskluzywnego programu duchowo-religijnego w społeczeństwie polskim. Chcąc przybliżyć tę kwestię Piotrowi, Imogiena w taki sposób omawia swoją pracę na rzecz krzewienia idei duchowego odrodzenia w parafii księdza Fausta:

> Zdaje się, że ty jednak naprawdę nie znasz Polski obecnej i podnosisz, jak inni, zagadnienia zewnętrzne: jak polepszyć byt polityczny? […] ale nie uświadamiasz dotąd ewolucyjno-moralnej Świątyni. Zaiste Świątynia tylko może nas uratować. Bo wszelki wysiłek, praca, bohaterstwo, idą za głosem Świątyni. […] Lud nasz opiera się na Wierze. Trzeba tę Wiarę zrobić światłem, trzeba ja połączyć z pracą przy ziemi. Zakładają się w Królestwie szkoły rolnicze, założyli i tu włościanie fabryki, kasy, szkoły. Ksiądz Faust tworzy, ja mu pomagam. […] W mieście poznałam się dokładnie z nędzą robotniczą. Więc nie dziw się, że serce moje rzuciłam w tę otchłań sprawy ludowej […] wchodziłam w poddasza i sutereny, ucząc się u Marksa, Sorela i George'a teorji ekonomicznych ale u Sióstr Miłosierdzia mocy sprawiania cudów. (Miciński, 1913, s. 259)

Z przywołanych przemyśleń wynika, że ksiądz Faust i wspierająca go Imogiena organicznie łączą możliwość przemian społecznych w Polsce (poprawa sytuacji ekonomicznej klas wykluczonych) ze swoistym uduchowieniem, sakralizacją tego procesu. Dlatego tak dużą wagę przywiązują do widomego znaku, którym jest owo omawiane już pojęcie nowego Kościoła, czyli Świątyni wspierającej metafizyczną mocą odradzające się, reformujące społeczności „włościańskie", robotnicze i wreszcie całą Polskę. Ten wpływ Świątyni jako duchowego katalizatora inicjującego wszelkie zmiany społeczne wydaje się współgrać z propagowaną już przez Hegla (1770–1831) ideą religii publicznej, której „skutkiem jest przede wszystkim uwznioślenie, uszlachetnienie ducha narodu […]" (Hegel, 1999, s. 7–8).

W podobnym tonie wypowiada się Imogiena, której zdaniem ludowa wiara powinna stać się stabilnym punktem wyjścia do duchowego, mistycznego odrodzenia Polaków oraz zagwarantować wytrwałość w realizowaniu przemian społecznych. Dlatego właśnie dziewczyna mówi o wsparciu teorii ekonomicznych przez duchową siłę religii.

Zagłębiając się w dalszy ciąg *Xiędza Fausta*, uważny czytelnik zauważy, że pisarz starał się również literacko zilustrować efekty religijno-społecznej pracy swoich bohaterów. Uczestnicząc w liturgii mszy św. sprawowanej przez Fausta, Piotr ze zdumieniem przysłuchuje się komentarzom uczestniczących w niej „włościan":

> Piotrowi pomagał szept ludu; nawet prości włościanie doskonale już orjentowali się w tej symbolice, rozmawiali o wolności życia, łamiącej się z bezwładem materji. Wodospad, dzieląc się na dwa prądy, przedstawia formy nieorganiczne, opadanie energii – katodos, zejście do Hadesu; ów zaś potok prawy, idący przeciw tamtemu – życie form organicznych. Wszak życie jest dźwiganiem się wzwyż wbrew prawom materji […]. Różnicę tę sprawia emanacja mocy

> absolutnych, które idą […] przedewszystkim z bezbrzeży Boga, który obejmuje twórczość życia w ciągłym, nieustającym: Stań się! (Miciński, 1913, s. 299)

Z toku powieściowej narracji czytelnik dowiaduje się, że uczestnicy liturgii rozprawiają na temat skomplikowanej symboliki witrażu, który zdobi kościół księdza Fausta. Okazało się, że mieszkańcy okolicznych wsi potrafią swobodnie posługiwać się wiedzą na temat metafizycznych zawiłości wspomnianego dzieła sztuki witrażowej. Ich poziom filozoficznego wykształcenia ewidentnie szokuje rewolucjonistę. Z prowadzonych rozmów wynika jednocześnie, że ich zachowanie nie ma charakteru pozerstwa na użytek niezapowiedzianego gościa, ale jest śmiałą manifestacją życiowych poglądów. Zgodnie z zasadami głoszonymi przez Imogienę i Fausta owi „zwykli włościanie" realizują w życiowej praktyce ideę zjednoczenia doświadczenia duchowego, religijnego z profanum codzienności. Mają świadomość, że owa życiowa codzienność jest jednocześnie metafizycznym „dźwiganiem się wzwyż wbrew prawom materji." Dostrzegają również, że całą dostępną im rzeczywistość przenika stwórcza moc Boga.

## III

Pragnąc przybliżyć istotę metafizycznych poszukiwań Jerzego Hulewicza, warto rozpocząć od wizyjnego utworu *Chór chórów,* który przybrał formę dialogu Ducha uwięzionego i Ducha Wolnego. To właśnie tutaj można przeczytać następującą wypowiedź Ducha uwięzionego:

> Wieściłeś, Boże! ale kto słuchał twórczych duchów objawienia? kto w nich Ciebie widział, słyszał, czuł? Nie widziałem Cię, nie słuchałem, nie czułem, przeto objawienia nie pojąłem, iże mieszkanie Twoje we mnie jest; zawsze też przekładałem je kędyś poza siebie, [...] przeto przystęp miała fałszywa nauka, która była przydatna światu na jeden ciała żywot. (Hulewicz, 1919, s. 53)

Wczytując się w przywołane słowa, nie sposób pominąć milczeniem swoistego metafizycznego powinowactwa z duchowymi fundamentami *Genezis z Ducha* Juliusza Słowackiego. Chodzi oczywiście o związek Boga z „twórczymi duchami objawienia", które reprezentują wolę Absolutu w świecie materialnym. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Stanisław Przybyszewski (1868–1927) uznał ów poemat polskiego romantyka za podstawowy metafizyczny przewodnik dla całej literatury i duchowości w Młodej Polsce. Pisał o tym obszernie w artykule *Ekspresjonizm – Słowacki* i „*Genezis z Ducha*", który opublikował w wydawanym w Poznaniu *Zdroju* (1917–1922), czyli pierwszym czasopiśmie literacko-filozoficznym (Kosidowski, 1931; Ratajczak,1967,

s. 83–128), wydawanym w odradzającej się Rzeczpospolitej (Przybyszewski, 1918, 1, 5–7; 2, 36–39; 3, 66–68; 4, 99–101; 5, 132–134; 6, 164–169). Kolejnym ważnym elementem, na który wypada zwrócić uwagę podczas lektury *Chóru chórów,* jest przekonanie Hulewicza głoszące, że człowiek podlega procesowi reinkarnacji. Tę manifestację religijnego synkretyzmu pisarz zawdzięcza popularnym wówczas neognostycznej teozofii i antropozofii, które na polskim gruncie propagowała m.in. Stanisława Hausnerowa. (Hausnerowa, 1918, s. 103–108; Prokopiuk, 1999, s. 89–233; Prokopiuk, 2000, s. 107–137) Jednakże jeszcze ciekawsze zagadnienia można odnaleźć w kolejnej wypowiedzi Ducha uwięzionego z *Chóru chórów*:

> Wcieliłeś się, Duchu Wolny, iżby przez ofiarę dać świadectwo Prawdzie. Wcieliłem się i ja, iżby przez ofiarę dojść do Prawdy. Nie widziałem Ciebie przez długie lata bytowania tego, albowiem obce mi było Prawo Twoje. Narzucono mi prawo świata, które mi przysłoniło Ciebie; wszelako szukać jąłem, a wtedy ból wstąpił na mą duszę i wielka tęsknota. […] Odkąd twarz moją zwróciłem ku Tobie, który się stałeś Synem Człowieczym, iżby ofiarą dać świadectwo Prawdzie […], odkąd w sobie Ducha szukać jąłem – znienawidził mnie świat. […] Tak tedy wolny jestem od świata i złud jego, a wolność moja wzmaga świata nienawiść ku mnie, iże on wolny nie jest. (Hulewicz, 1919, s. 55)

Z przytoczonego ustępu tekstu wynika, że Hulewicz dokonuje własnej reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej, i to właśnie w duchu wspomnianego już synkretyzmu. Z pierwszego i drugiego fragmentu *Chóru chórów* można wywnioskować również i to, że jego metafizyczne poszukiwania są dalekie od chrześcijańskiej ortodoksji. Zbudowane są jednak na chrystologicznym fundamencie. Z drugiej jednak strony pisarz zdecydowanie przeciwstawia nauczanie – gnozę – Chrystusa porządkowi świata materialnego, który zgodnie z ortodoksyjnym nauczaniem jest przecież manifestacją aktu stwórczego chrześcijańskiego Boga. Odwołując się do tradycji gnostyckiej (Myszor, 1979; Jonas, 1994; Jocz,1995; Prokopiuk, 1988; Quispel, 1988; Rousseau, 1988) Hulewicz przedstawia Syna Człowieczego jako przekaziciela prawdziwej wiedzy, gnozy o naturze rzeczywistości (Jocz, 2009, s. 159–196). Wynika z niej, że ów Duch uwięziony był bezgranicznie poddany porządkowi świata materialnego, a także urokowi i powabom fizyczności. Dowodem na to jest wypowiedź głównego bohatera *Chóru chórów*, który oświadcza: „póki młodzieńca łakomem okiem na świat patrzałem." (Hulewicz, 1919, s. 55) Okazało się jednak, że owe pragnienie zmysłowego użycia szczęśliwie nie zdominowało swoiście usypiającej, ale jednocześnie permanentnie obecnej chęci dążenia do Prawdy. Warto w tym momencie odwołać się do wcześniej cytowanego fragmentu *Chóru chórów*, z którego można wyczytać, że pomiędzy Bogiem Stwórcą i człowiekiem

– Duchem uwięzionym istnieje nieomal quasi-substancjalna tożsamość. Tę głęboką łączność wyrażają następujące słowa: „mieszkanie Twoje we mnie jest".

Z przywołanych rozważań można zatem wywnioskować, że według Hulewicza najdoskonalszy rodzaj spotkania człowieka z Absolutem dokonuje się w ludzkiej immanencji. W jaki zatem sposób powinna manifestować się (jeśli powinna) obecność rzeczywistości sakralnej w sferze publicznej? Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, należy sięgnąć do jego dramatu *Kain*, który jest neognostyczną reinterpretacją jednego z archetypicznych przejawów judeochrześcijańskiej duchowości, religijności. Kreując swoją literacką rzeczywistość, Hulewicz główną oś sporu pomiędzy Kainem i Ablem organizuje wokół ezoterycznego lub egzoterycznego charakteru ofiary składanej Bogu. Dlatego Kain naturę własnej relacji z Bogiem wyjaśnia następującymi słowami:

> Rzekliście – (po chwili): Że modlitwy mej nie słyszą uszy twoje, bracie Ablu, ani uszy braci twoich, jako moje uszy słyszą głośnie pacierze wasze, przeto nie mów, że modlitwy niemasz, gdy jest. (Hulewicz, 1920, s. 14)

W cytowanym fragmencie dramatu na plan pierwszy wybija się postawa Kaina, który nie chce publicznie oddawać czci Bogu i wspólnie z innymi członkami społeczności składać mu ofiar. Jednocześnie bardzo jednoznacznie przeciwstawia się ich sugestiom, w których głoszą, że jego hołd nie został złożony Stwórcy w sposób należyty, czyli w formie dopuszczonej mocą tradycji. Próbuje domagać się poszanowania dla własnych, ekskluzywnych manifestacji religijnych. Twierdzi, że jeśli nawet modlitwa nie jest wypowiadana w przestrzeni publicznej, to wcale nie znaczy, iż nie została realnie wypowiedziana. Kreując postać swojego Kaina, autor *Chóru chórów* idzie bardzo daleko w nieortodoksyjnym postrzeganiu istoty religijności. Z akcji dramatu wynika wprawdzie, że Kain zaczyna naśladować swojego brata i buduje dopuszczony przez tradycję stos ofiarny, ale jednocześnie wypowiada kwestię, która przeczy podjętym działaniom:

> O! Światło, co jaśniejesz w dzień i w noc!
> Cieniu Słońca!
> Życie Ziemi!
> Ruchu Nieba!
> Duchu!
> Oto wola brata zawisła nad duchem moim! oto po raz pierwszy bratu uchylam czoło miast Tobie! Wielka szła moc z oblicza brata; moc utwierdzona wszystkiem jego otoczeniem, wszystką bracią – gdy ja sam jeden… Wielka siła słów brata – jako że ofiarę jego czynią wszyscy bracia i czynili ojce. (Hulewicz, 1920, s. 17)

Rozmyślając nad przytoczonym wyimkiem tekstu, uwaga czytelnika powinna przede wszystkim zwrócić się w stronę ekstatycznej pochwała mocy Ducha, która legła u podstaw stworzonego świata. Dlatego tak niesamowicie kontrastują z nią kolejne sformułowania. Wygłaszając je, Kain świadomie próbuje ulec wpływowi swojego brata Abla i podporządkować się tradycyjnemu rytuałowi oddawania czci Bogu. Wspomina m.in. o tym, że w podobny sposób zachowywali już ich przodkowie. A zatem w ich postępowaniu wypada upatrywać wartości publicznego, wspólnego składania hołdu Absolutowi. Jednocześnie w pełni zdaje sobie sprawę z tego, że tak istotna dla całej społeczności tradycja zwyczajnie błądzi. Dlatego rozpaczliwie stwierdza, że podporządkowuje się woli brata i przeciwstawia Bogu. Z drugiej jednak strony zwraca się z bezpośrednią prośbą do Boga o dyskredytację dokonanej przez siebie ofiary. Jego pragnienie wyrażają poniższe sformułowania:

> Ofiarę Ducha sam jeden czynię, jako sam jeden czyniłem ją od początku. Wszystka moc ziemi przeciw mnie jest i wszystka moc stworzenia żywego […] – Zachwiał się w swej mocy duch mój – Panie! Ty jeden umocnisz go, gdy zechcesz. […] Spraw, że oczom ablowym nie objawi się tajemnica mojej ofiary, aż gdy odrzuci złote runa z duszy a nagą wzniesie ku Tobie. […] Mocny Panie! spraw, że znak Twój nie umocni formy – jako chcą bracia, ale umocni ducha ofiary – jako chcę ja. Niech więc ofiara ablowa uczyni znaki, jako pragnie Abel, brat; od ducha mego zasię niech oddalony będzie wszelki znak ziemi. (Hulewicz, 1920, s. 18–19)

Chcąc w pełni odczytać przywołany przekaz Kaina, należy zwrócić uwagę na duchowy wymiar ofiary, którą zawsze składał Bogu. Jej ekskluzywność polegała zatem nie tylko na ezoterycznym charakterze, ale również na przeciwstawieniu się usankcjonowanej przez tradycyjną religijność i autorytet jego brata, Abla, materialnej egzemplifikacji ofiary. Z tego podniosłego monologu Kaina wynika więc, że zmaga się on z odwiecznym ludzkim przywiązaniem do materialności i tendencją do swoistego uwiędnięcia w życiu doczesnym. Wymiar metafizyczny tej tendencji uwidoczniony został przez Hulewicza w *Chórze chórów*. Niestety okazuje się, że owo pragnienie zasiedzenia w życiu codziennym determinuje również religijną obrzędowość. Jednakże Kain nie pragnie jakiegoś gwałtownego, rewolucyjnego jej zburzenia i dlatego zwraca się do Boga z prośbą o opiekę nad ezoterycznym charakterem sprawowanej ofiary. W swojej wypowiedzi podkreśla, że Abel musi dojrzeć do zaakceptowania duchowego sposobu składania ofiary Bogu, tzn. powinien „odrzucić złote runa z duszy". Jest to oczywiście niesłychanie czasochłonny proces, ponieważ materialne manifestacje w obrzędowości wynikają z natury wszelkich bytów stworzonych. Duchowość jest natomiast zawsze kwestią świadomego wyboru,

a nie wynika z instynktownego odruchu. Nie chcąc przyspieszać wspomnianego dojrzewania do duchowości, Kain prosi Boga o wzmocnienie w Ablu wrażenia, że jego materialny rytuał oddawania czci Absolutowi jest słuszny.

Kreując w *Chórze chórów* ekskluzywistyczny model religijności deprecjonującej rzeczywistość materialną, Hulewicz stanął wobec problemu jej społecznej recepcji. Dlatego spróbował opisać w dramacie *Kain* proces dojrzewania ludzkiej społeczności do uwolnienia się z niewoli oddawania czci Bogu przede wszystkim w wymiarze materialnym. Modelując sposób zachowania Abla, dramaturg odkrywa, że człowiek jest niesłychanie mocno przywiązany do materialnej formy obrzędów liturgicznych i dlatego proces odchodzenia od jej wpływu będzie miał wielowiekowy charakter.

## Literatura


Bierdiajew, M. (1995). *Filozofia wolności* (tłum. E. Matuszczyk). ORTHDRUK.

Hegel, G. W. F. (1999). *Pisma wczesne z filozofii religii* (tłum. G. Sowinski). Wydawnictwo Znak.

Hausnerowa, S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, *4*(4), 103–108.

Hulewicz, J. (1919). Chór chórów. *Zdrój*, *3*(9), 52–57.

Hulewicz, J. (1920). *Kain*. Nakładem „Zdroju".

Jocz, A. (1995). *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka.* Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Jocz, A. (2014). Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku. *Przegląd Religioznawczy, 2*(252), 17–25.

Jocz, A. (2010). Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego. *Przegląd Religioznawczy*, *2*(236), 73–80.

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. (2011). W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze. *Przegląd Religioznawczy*, *1*(239), 105–112.

Jonas, H. (1994). *Religia gnozy* (tłum. M. Klimowicz). Wydawnictwo Platan.

Klemens Aleksandryjski. (1994). *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t.1 i t.2). Instytut Wydawniczy PAX, Akademia Teologii Katolickiej.

Kosidowski, Z. (1931). *Fakty i złudy*. J. Jachowski Księgarnia Uniwersytecka.

Miciński, T. (1913). *Xiądz Faust*. Wydawca „Książka".

Myszor, W. (1979). *Teksty z Nag-Hammadi* (tłum. A. Dembska, W. Myszor). ATK.

Podraza-Kwiatkowska, M. (2001). Literatura a poznanie, czyli o wyrażaniu niewyrażalnego. W: M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce* (319–330). Wydawnictwo Literackie.

Prokopiuk, J. (1999). Antropozofia, czyli wiedza duchowa. W: J. Prokopiuk, *Labirynty herezji* (89–233). Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.

Prokopiuk, J. (1988). *Gnoza i gnostycyzm.* Typograficzna Oficyna Wydawnicza Firet & Antykwariat Daimonion.

Prokopiuk, J. (2000). Gnoza, gnostycyzm, neognoza. W: J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna* (107–137). tCHu.

Przybyszewski, S. (1918). Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha". *Zdrój*, *1*, 5–7; 2, 36-39; 3, 66–68; 4, 99–101; 5, 132–134; 6, 164–169.

Quispel, G. (1988). *Gnoza* (tłum. B. Kita). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Ratajczak, J. (1967). Programy „Zdroju". *Przegląd Humanistyczny*, *1*, 83-128.

Row, S. (1920). Co to jest okultyzm (tłum. W.H.). *Zdrój*, *4*, 103–104.

Rousseau, H. (1988). *Bóg zła* (tłum. A. Kotalska). Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik".

Schulz, B. (1989). Mityzacja rzeczywistości. W: B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów* (BN Seria I, nr 264, 365–368). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Schuré, E. (1998). *Ewolucja Boska. Od Sfinksa do Chrystusa* (tłum. A. Leo-Rose). Wydawnictwo V.I.D.I.

Schuré, E. (1919). Wizja Hermesa (fragment z dzieła *Wielcy wtajemniczeni*; tłum. J. Przybyszewska). *Zdrój*, *7–8*, 113–115.

Stróżewski, W. (1995). Metafizyka i poezja. W: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stulecie Młodej Polski* (79–92). UNIVERSITAS.