

Przegląd Religioznawczy 1(299)/2026

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, Zakład Komunikacji Międzykulturowej i Aksjolingwistyki

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

<https://orcid.org/0000-0001-8934-1167>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.4

Spirytualizacja nauki w polskiej literaturze modernistycznej – wybrane przykłady

The spiritualization of science in Polish modernist literature:
selected examples

Abstract. An interesting phenomenon in Polish modernist literature was the attempt by its authors to engage in philosophical and religious discussions, as well as debates concerning scientific methodology. When designing the future shape of scientific inquiry, writers artistically interpreted the ideas of German spiritualist Karl Baron du Prel (1839–1899) and the anthroposophist Rudolf Steiner (1861–1925). The aim of these reflections is therefore to trace the ways in which the idea of the spiritualization of science manifested itself in literature during the Young Poland period. To achieve this, selected fragments from the works of Tadeusz Miciński (1873–1918) and Jerzy Hulewicz (1886–1941) will be referred to.

Keywords: modernist literature, literary reception, spiritualisation of science, neo-gnosticism, anthroposophy

I

Poszukując genezy ludzkiej aktywności artystycznej, Stanisław Przybyszewski (1868–1927) pisał:

Na najwyższe szczyty na jakich Duch ludzki w Sztuce się objawił, dźwignęła go Wiara, to znaczy w najrozciąglejszym znaczeniu: bezwzględna pewność istnienia jeszcze innego, wiekuistego Bytu poza tym, którym za pomocą pięciu zmysłów tu na ziemi bytuję. [...] Pewność istnienia Bytu, poza tym pięciu zmysłami świat ogarniającym bytem, pewność istnienia jakiejś absolutnej świadomości, której mikroskopijny zaledwie pyłek musi mi wystarczyć do ustosunkowania mego „Ja” do całego otaczającego mnie „zewnątrz” – ta pewność stworzyła pojęcie Bóstwa, absolutnej świadomości, wszechwiedzącej potęgi [...] (Przybyszewski, 1918c, s. 66).

W tych słowach manifestuje się dualistyczne postrzeganie otaczającej człowieka rzeczywistości. Przybyszewski z zaangażowaniem przekonuje czytelnika, że źródeł sztuki nie należy szukać w świecie materialnym. Jego istnienie ma więc charakter drugorzędny. Sztuka jest natomiast manifestacją Transcendencji, której bytowanie wymyka się ludzkim zmysłom. Ów niedostępny fizycznemu poznaniu byt został w kulturze uznany za Byt Doskonały, Bóstwo, Boga. Autor *Confiteoru* w swojej *Powrotnej fali. Naokoło Ekspresjonizmu* przedstawia jednak jeszcze bardziej radykalne poglądy:

Zbrzydła nam i obmierzała ta dotykalna, namacalna, przez oczy i uszy wdzierająca się rzeczywistość: jest ordynarna, karczemna, hałaśliwa, rozrywająca wszelką możliwość skupienia, najczystsza nawet dusza staje jakimś średniowiecznym kościołem, w którym ongi raz poraz tylko, dziś już ustawicznie odbywają się święta „błaznów” i „osłów” [...] (Przybyszewski, 1918b, s. 171).

Okazuje się, że nie wystarczy samo preferowanie, tj. poszukiwanie w rzeczywistości transcendentnej źródła sztuki, ale należy jeszcze zdeprecjonować świat zmysłowy. Dlatego Przybyszewski, podobnie jak wczesnochrześcijańscy gnostycy, z niesłychaną swadą portretuje wszelkie odstręczające manifestacje fizyczności¹ (Myszor, 1971, s. 367–424; Prokopiuk, 1987, s. 3–11; 1988; Quispel, 1988; Rousseau, 1988; Jonas, 1994; Jocz, 1995; Sienkiewicz, Dobkowski, Jocz, 2012; Drzewiecka, 2016). Przytłacza go przede wszystkim brutalna natarczywość materii, która wydaje się świadomie zagłuszać wszelką ludzką, duchową refleksję. Wczytując się w przywołany fragment tekstu, można odnieść wrażenie, że owa ciągła ekspansywność zmysłowości nie tylko przyczynia się do zniewolenia ludzkiego ducha, ale także wzbudza w nim odruch znudzenia, a następnie niechęci i sprzeciwu wobec swojej natury (Jocz, 2001, s. 71–86).

¹ We wstępie do wydanego w 1929 r. *De profundis* pisarz przyznaje się zresztą do gnostyckich inspiracji swojej twórczości.

Warto zauważyć, że na przełomie XIX i XX wieku dualizm rzeczywistości materialnej i transcendentnego wobec niej świata duchowego nie dotyczył tylko genezy sztuki. Pojawiły się wówczas postulaty odejścia od materialistycznego paradygmatu nauki i uznania, że rzeczywistość duchowa jest jedynie/aż jeszcze jedną manifestacją bytów przyrodniczych. Tego rodzaju rozważania prowadził m.in. Karol baron du Prel (1839–1899), niemiecki spirytysta, który dążył do uduchowienia teorii ewolucji Darwina (1809–1882). Pisał on:

Darwinizm pouczył mię, że mamy na ziemi miliony rodzajów przystosowania się istot żyjących do natury. Jakkolwiek tutaj materyał, z którego wytwarzają się istoty, jest wszędzie jedną i tą samą komórką, to jednak znajdujemy już na ziemi istoty komórkowe, które wzajemnie są dla siebie ukryte. Żadną jednak miarą nie możemy przyjąć, że ta tak niewyczerpanie bogata natura rozporządza tylko tym jednym środkiem, komórką, ażeby móc wytworzyć życie. Nic nie przeszkadza nam, przyjąc chociażby istnienie istot eterycznych, które właśnie dlatego posiadają własności eteru (du Prel, 1923, s. 32).

W tej zaskakującej współcześnie interpretacji teorii ewolucji na pierwszy plan wysuwa się przekonanie jej autora o istnieniu nieograniczonej liczby nisz ekologicznych, które może zamieszkiwać nieskończenie zróżnicowana fenotypowo liczba gatunków organizmów ożywionych. Część z nich oparta jest na fundamencie bytu komórkowego, ale nie musi tak być w każdym możliwym przypadku. Du Prel przypuszcza, że w naturę bogactwa gatunkowego przyrody wpisana jest również potencja do organizowania się, np. bytów eterycznych, czyli quasiduchowych. Fakt trudności w ich intersubiektywnie sprawdzalnej percepcji tłumaczy poprzez analogię z bytami komórkowymi, które w szczególnych przypadkach również bywają niemożliwe do zmysłowego poznania. Dlatego śmiało stwierdza:

Okultyzm jest jedynie nieznaną nauką przyrodniczą. I jako taki uzyska w przyszłości nienaruszone podstawy naukowe; ale już dzisiaj nie może mu przyrodnik czynić zasadniczych zarzutów. [...] Lecz wreszcie można i to pomyśleć, że na naszej ziemi istoty żyjące o odmiennej formie wyglądu i odmiennym sposobie działania nie wyłonią się dopiero w biologicznej przyszłości, ale dziś już istnieją i ziemię zamieszkują. [...] Ale przyjmijmy teraz, że taki współcześnie z nami żyjący szereg istot wszedłby z nami za pomocą ewolucji w zetknięcie się graniczne. Równałoby się to oddziaływaniu zaświata na ten świat [...]. Nastąpiłyby zatem zjawiska, które ze stanowiska naszego świata byłyby cudami, jakkolwiek ze stanowiska owego szeregu istot byłyby zupełnie naturalne (du Prel, 1923, s. 36–43).

Wczytując się w te przemyślenia, można zauważyć, że du Prel postanawia neognostyczną duchowość spirytyzmu traktować jako nową manifestację potencji nauk przyrodniczych, które z czasem zyskują możliwość przewy-

ciężenia ograniczeń wpisanych w ich paradygmat przez oświecenie i metodę pozytywistyczną. Dopuszczając koncepcję istnienia istot eterycznych, du Prel szkicuje co najmniej dwie linie ewolucyjne bytów ożywionych. Jego zdaniem ewolucja przyrody nie musi postępować tymi samymi ścieżkami. A zatem jeżeli obok ludzi istnieją byty całkowicie fenotypowo odmienne (zamieszkujące sąsiadującą z ludzką niszę ekologiczną), a ich ewolucja zależała od odmiennych czynników fizyko-chemicznych, to można sobie wyobrazić sytuację, w której te dwa rodzaje różnych bytów nie będą zdolne do wzajemnego postrzegania. Różnią się one od siebie w tak zasadniczy sposób, że niemiecki spirytysta świadomie posługuje się terminem „zaświat”, który w historii kultury europejskiej tradycyjnie był kojarzony z transcendentną rzeczywistością Boga. Tymczasem w rozważaniach du Prela usytuowany jest on w sąsiedniej niszy ekologicznej, czyli właściwie obok ludzkiego świata. Najciekawsza jest jednak w tej koncepcji możliwość swego rodzaju relacji między „zaświatem” a światem. Ze względu na fenotypowe różnice pomiędzy tymi dwoma rodzajami bytów ich wzajemne oddziaływanie byłoby postrzegane jako rzeczywistość nadprzyrodzona.

Oceniając okultystyczne poszukiwania du Prela oraz szerzej antropozoficzną neognozę, Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) pisze:

Du Prel jest uczonym zawierającym naukę do jej magicznych źródeł i w naturalny sposób kierujący ją w stronę magii. Steiner nie jest uczonym, ale mistykiem i gnostykiem związanym z tradycją okultystyczną. Naukowy charakter jego teozofii wywołuje wrażenie ustępstwa duchowi czasu lub taktycznego podejścia do ludzi wychowanych na materializmie i na pozytywizmie (Bierdiajew, 2001, s. 45).

Przedstawiona opinia rosyjskiego filozofa jest ważna m.in. dlatego, że sytuuje on swoje dociekania w zasadniczo odmiennym podejściu do natury poznawania duchowej Transcendencji. Przeciwwstawiając się neognozje du Prela i Steinera (1861–1925), dowartościowuje fenomen chrześcijańskiej wiary, bowiem tylko ona umożliwi jego zdaniem pełne zbliżenie człowieka do istoty Absolutu. Być może dlatego tak precyzyjnie diagnozuje poszukiwania neognostyków. Uważa, że niemiecki spirytysta dąży do włączenia nauki w wyjaśnianie możliwości duchowego formowania rzeczywistości zmysłowej, ale bez pośrednictwa Bytu Doskonałego, Absolutu, chrześcijańskiego Boga. A zatem w naukowy sposób chce opisać magię, czyli przekształca naukę w narzędzie do badania tego, co w tradycji europejskiej postrzegano jako świat spirytualistyczny, transcendentny wobec bytów materialnych i substancjalnie od nich różny. Tym samym du Prel spirytualizuje teorię ewolucji i dzięki temu dochodzi do wniosku, że nie ma substancjalnej różnicy między „zaświatem” a światem. Uchwycony przez Bierdiajewa spór między tradycją chrześcijańską

a neognozą może być ciekawy dla badaczy niektórych niuansów z historii nauki, ale czy znalazł szerszą recepcję w rzeczywistości kulturowej? Okazuje się, że tak.

Wczytując się w literaturę polskiego modernizmu, można zauważyć, że przemyślenia du Prela, a także Steinera znajdują tu swoją artystyczną recepcję. Celem niniejszych rozważań będzie zatem próba prześledzenia sposobów funkcjonowania idei spirytualizacji nauki na gruncie literackim w okresie Młodej Polski. Aby go zrealizować, warto przywołać wybrane fragmenty z twórczości Tadeusza Micińskiego (1873–1918) i Jerzego Hulewicza (1886–1941).

II

Poszukując śladów idei spirytualizacji nauki w *Xiędzu Fauście* Tadeusza Micińskiego, należy rozpocząć od przywołania następującego fragmentu powieści:

Trzeba wyjaśnić, poco jechaliśmy do Indji. Wszyscy – a było nas siedmioro – posiadzsy w sposób rozległy i możliwie głęboki wiedzę zachodnią, doznaliśmy przeświadczenia, iż poza życiem ludzkim kryje się świat mało lub wcale niedostępny naszej świadomości. Okultyzm, teozofia, spirytyzm, a przedewszystkim religje na swój sposób starają się ten świat udostępnić (Miciński, 1913, s. 112).

Rozważając cytowane słowa, trzeba pamiętać, że *passus* poświęcony Indiom stanowi widomy znak ówczesnych zainteresowań kulturą Dalekiego Wschodu wśród twórców polskiego modernizmu. Dlatego pojawia się tam sformułowanie o „wiedzy zachodniej”, która wprawdzie nie wprost, jednak zostaje skonfrontowana z tradycją hinduską. Z tego względu również w dalszej części przytoczonej wypowiedzi sformułowana zostaje sugestia o istnieniu rzeczywistości transcendentnej, która wymyka się możliwości racjonalnego poznania. Pozostaje natomiast w orbicie badań inspirowanych przez tradycję neognostyczną (Schuré, 1919, s. 113–115; 1998; Row, 1920, s. 103–104) oraz religie ortodoksyjne. Echo dalekowschodnich fascynacji ujawnia się również w kolejnym ustępie tekstu:

Mistyka polega na tym, że uczy człowieka być wyższym nad materializm, uczy opanowywać instynkty wsteczne. Lecz mistyka sama bez potężnej wiedzy i woli życia jest obracaniem się buddyjskiego młynka od wiatru, który wylata z paszczy potwornego smoka. Obracanie to odbywa się – na wątpliwą cześć Kosmicznej Mądrości (Miciński, 1913, s. 145).

Uważny czytelnik powinien zauważyć, że w przywołanym fragmencie *Xiędza Fausta* pojawia się swoisty dystans wobec sygnalizowanego wcześniej zainteresowania światem duchowym. Jest on ze swej natury trudno dostępny

ludzkiemu poznaniu, ale jednocześnie pozytywnie formuje ludzką jednostkę. Skąd zatem ów wspomniany dystans? Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, wypada stwierdzić, że sygnalizowanemu dowartościowaniu doświadczenia mistycznego towarzyszy przekonanie o potrzebie jego kontroli. Mistyk nie powinien odcinać się od rzeczywistości fizycznej, czyli od animalnej, ożywiającej siły przyrody. Wspomniana „Kosmiczna Mądrość” stanowi bowiem byt, który jest nie tylko absolutnie różny od człowieka, ale także całkowicie mu obcy. Poszukując Transcendencji, człowiek staje zatem wobec niebezpieczeństwa zatracenia się w owych poszukiwaniach i utraty kontaktu z fizyczną codziennością.

Dążąc do rozwiązania tego dylematu, Miciński kreuje postać księdza Fausta, który w odróżnieniu od wczesnochrześcijańskich gnostyków i średniowiecznych mistyków nie będzie deprecjonował materii i hiperbolizował ducha, ale skoncentruje uwagę na ich wzajemnych powiązaniach. Jego postawę charakteryzuje poniższy opis:

Ksiądz Faust kocha materję więcej niż dawny Poganin, tańczący na wazach etruskich: nad kłaczkiem trawy może przeleżeć z mikroskopem dni całe, by oglądać krążącą krew chlorofilów. Materję uznaje za klucz Apokaliptyczny do Otchłani Bytu – Materję miłuje, podziwia, walczy o nią. Ale wie, że kryje się pod nią Hjeroglif duszy – i że razem stanowią Życie (Miciński, 1913, s. 226).

Wczytując się w ową pochwałę materii, warto zauważyć, że Micińskiemu udało się, jakby przy okazji, ukazać w nowym świetle słynną krytykę oświeceniowego światopoglądu, którą zainicjował Adam Mickiewicz (1798–1855) w swojej *Romantyczności*. Za sprawą postawy Fausta owo „mędrca szkiełko i oko” staje się pozytywną manifestacją odwiecznego pragnienia zdobycia wiedzy o naturze rzeczywistości. Przede wszystkim dlatego, że faustowski mikroskop nie redukuje poznawanego bytu do czysto materialistycznego widzenia „krążącej krwi chlorofilów”, ale ukazuje nabożną kontemplację tej tajemnicy przyrody. Pomaga również w pełni uświadomić czytelnikowi, że istota życia manifestuje się poprzez jedność materii i ducha. W ten sposób Miciński zaczyna konstruować swoją ideę spirytualizacji nauki, która współbrzmi z kształtującymi ówczesną epokę, szczególnie jej środowiska artystyczne, przemyśleniami du Prela. Jej metaforyczny opis zawiera on w takich oto przemyśleniach:

Mózg porównał ktoś do fabryki olbrzymiej: tysiące transmisji i kabli elektrycznych przebiega; komórki są to komory, gdzie odbywają się reakcje chemiczne. Gdy tworzymy teorię lub zasadę moralną, w mózgu wytwarza się zasocjowana sieć obrazów i pojęć. Nie możemy wyjść z tej aparatury poznania. Pod fabryką wprawdzie są olbrzymie piwnice, tam odbywa się praca podświadoma naszych instynktów, ale te były też – tylko zbiorem doświadczenia.

– To wszystko prawda, ale nad fabryką jest przestrzeń całego kosmosu, w części tylko poddającego się ujmowaniu zmysłowemu. W mrokach nad nią przelatują błyskawice Mocy duchowo-kosmicznych (Miciński, 1913, s. 248).

W zaprezentowanym fragmencie tekstu pada sugestia dotycząca możliwości tłumaczenia funkcjonowania mózgu jedynie przez pryzmat reakcji bioelektrycznych i chemicznych. Pojawia się więc zmodyfikowana oświeceniowa wizja mózgu – maszyny. Ponadto ta swoiście mechanistyczna koncepcja wsparta została poprzez freudowskie rozważania o podświadomości, która również ma tylko biologiczne podłoże. Z drugiej strony nad ową fabryką-mózgiem zdaje się być rozpięta jakaś quasiarystotelesowska forma, czyli „Moce duchowo-kosmiczne”, które mają scalać i nasycać duchem tę biologiczną strukturę. Oczywiście Miciński zdaje sobie sprawę z tego, że wyraża tylko własne gnoseologiczne nadzieje, a dyskusja z oświeceniowo-pozytywistyczną tradycją jest poważnym wyzwaniem filozoficznym. Chcąc mu w pełni sprostać, pisarz sam siebie przestrzega przed uproszczonymi rozwiązaniami i rekonstruuje intelektualne wyzwania, które przed nim stoją. Dlatego w powieści *Xiądz Faust* można odnaleźć takie rozważania jednego z jej bohaterów – Piotra:

Tylko na miły Rozum, nie pocieszajmy się djalektyką Platona i Kanta, że jest inny świat transcendentalny, jakiś byt „sam w sobie” – nie do poznania, garderoba nagiego króla. Zresztą już ktoś na nowo dowodzi, że materja jest rzeczywistością, a wrażenia naszej duszy – funkcjami tejże materji. Życie jest prawdą. Wyjść poza doświadczenia zmysłowe nie umiem i nie wierzę (Miciński, 1913, s. 256–257).

Trudno zaprzeczyć, że jest to rodzaj testu, któremu własną ideę spirytualizacji nauki poddaje sam Miciński. Dobrze wie, że znana od wczesnego chrześcijaństwa koncepcja Boga wymykającego się racjonalnemu ludzkiemu poznaniu powstawała pod wpływem filozofii Platona, przemyśleń gnostyków, a w nowożytności została wzmocniona przez filozofowanie Kanta o bycie transcendentalnym. Jednakże jej immanentne ograniczenia ujawniają się w konfrontacji z tym, co powieściowy Piotr nazywa „doświadczeniem zmysłowym”, czyli eksperymentem naukowym spełniającym wymogi intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności. Dążąc do przewyciężenia sformułowanych w ten sposób zarzutów, pisarz proponuje czytelnikowi następujący eksperyment myślowy:

[...] potęgi wyższe, niż człowiek. Potęgi dotąd moralnie przeczuwane, jednym punktem dotykające świata o trzech wymiarach. Ale te potęgi staną się jawne, jak jest Radjum – w kilku gramach zaledwie dotąd wytworzony, lecz niweczający już dotychczasowe teorie. Radjum dobyto z gliny, znaleziono w źródłach niektórych i w rosie – przeczuwał je oddawna alchemik Sędziwój, jak to widać z jego pism.

Patrzcie! objawia się nam jedna z istot czwartego wymiaru. Wzruszenie ogarnia nas zbyt silnie. Widzimy wyższą istotę, niż człowiek (Miciński, 1913, s. 363).

Poszukując natury tego literackiego obrazu, uważny czytelnik odkrywa podobieństwa do przemysłów du Prela. Sprowadzają się one do próby zatarcia granicy między rzeczywistością poznawaną naukowo a bytami metafizycznymi. W cytowanej wypowiedzi zawarta jest także nadzieja dotycząca możliwości narodzin nowych gałęzi nauki, które zagwarantują poznanie świata transcendentnego wobec rzeczywistości materialnej. Podobną nadzieję wyrażał du Prel, reinterpretując duchowo teorię ewolucji. Miciński odwołuje się z kolei do fenomenu radioaktywności, który nie był znany wcześniejszemu paradygmatowi uprawiania nauki, ale został uznany za fakt naukowy. Pisarz chce wierzyć, że podobnie będzie z badaniami metafizycznymi. Poszukując nowych paradygmatów naukowości, powieściopisarz-myśliciel snuje rozważania nie tylko na temat przydatności dawnej alchemii, ale także teorii rzeczywistości czterowymiarowej. W ten sposób szuka wyjaśnienia kłopotów, które od wieków odczuwają ludzie żyjący w rzeczywistości trójwymiarowej, z poznaniem świata duchowego, czyli manifestacji bytów istniejących w świecie czterowymiarowym.

Warto przypomnieć, że już w 1884 r. angielski teolog i literaturoznawca Edwin Abbott Abbott (1838–1926) opublikował *Flatlandię*, w której zaproponował rozważania na temat bytów (tzw. płaszcaków) istniejących w świecie dwuwymiarowym i ich kłopotów z poznaniem świata trójwymiarowego, czyli rzeczywistości ludzi. O zainteresowaniu tego rodzaju problematyką w polskim modernizmie świadczą nie tylko przedstawione obrazy literackie Micińskiego, ale także powieściowe wizje Stanisława Przybyszewskiego z *Synów ziemi* (Przybyszewski, 1929, s. 72).

Szukając wprowadzenia do podejmowanych przez Jerzego Hulewicza prób spirytualizacji nauki, warto sięgnąć do fragmentu jego *Dialogów estetycznych*:

Zatem można stworzyć systemat w sztuce nie uchybiając jej bynajmniej. [...] Tego nie dokażesz, dla tego, że właśnie uczucie – to rumaki zaprzężone do rydwanu sztuki, a twórcą woźnica. Woźnica bez onych rumaków nie wprowadzi w ruch rydwanu, choćby i najznakomitszego był systemu i o najpiękniejszej formie i strukturze. Nawet piękna jego forma jest płodem uczucia a w mniejszej części biegłości wykonania (Hulewicz, 1910, s. 8).

Chcąc wyjaśnić znaczenie przywołanych słów, należy przypomnieć, że autor na wstępie sygnalizuje istnienie postawy artystycznej, która sprowadza działanie twórcze do czysto formalnego aktu realizacji dzieła sztuki. Odbywa się on wówczas według ściśle określonych reguł poetyckiego, malarskiego, rzeźbiarskiego wyrazu, czyli cofa twórców i widzów do czasów, w których

Grecy nie odróżniali *ars* i *techne*. Oczywiście Hulewicz tego rodzaju rozumienie sztuki odrzuca i stwierdza, że nie może się ona obejść bez uczucia, czyli emocji, natchnienia. Natomiast urzekającym echem myśli Platona jest użyta przez niego metafora rumaków (moc uczucia) zaprzężonych do rydwanu sztuki i poddanych władzy artysty – woźnicy. Czy można jednak z tych rozważań natury estetycznej wysnuć wnioski dotyczące istoty nauki? Wydaje się, że tak, ponieważ autor *Dialogów estetycznych* wychodzi z założenia, że twórcy nie może ograniczać żaden sformalizowany gorset reguł, a z innych jego tekstów wynika, że ten sposób rozumowania wyjaśnia także fenomen twórczości naukowej. Jego przemyślenia zbliżają się zatem do dociekań Mikołaja Bierdiajewa, który pisał:

Mówię o filozofii jako akcie twórczym, a nie o filozofii jako systemie dostosowywania się. Filozofia nowych czasów była zbyt zajęta problemem nauki, który poraził ludzką wyobraźnię. Filozofia przekształciła się w teorię poznania naukowego, w logikę nauki. Zapragnęła bowiem „orientować się” na naukę. Samo poznanie filozoficzne jako samodzielny akt, zostało przesłonięte przez problem poznania naukowego (Bierdiajew, 2001, s. 43).

W rozważaniach rosyjskiego myśliciela warto zwrócić uwagę na deklarowaną przez niego chęć ponownego uwolnienia filozofii od naukowych uwikłań i ambicji. Tymczasem autor *Dialogów estetycznych* w swoich refleksjach nad nauką idzie dalej, ponieważ chce ją uduchowić. Naturę tego procesu można wyczytać już w następujących uwagach scenograficznych, które Hulewicz umieścił w swoim dramacie *Aruna*:

Gabinet Profesora wielce egzotyczny: prócz laboratorjum chemicznego, ksiąg i papierów, pełno tam mistycznych zabytków i pamiątek starodawnego Wschodu (Egipt, Arabja, Chaldea, Indje) oraz pierwotnego gotyku. Tu i owdzie widać sprzęt z dawnego mieszkania Aruny. W kącie znany posąg Buddy, nad nim krzyż (Hulewicz, 1922, s. 30).

Wizualizując literacko miejsce pracy naukowej Profesora – jednego z ważniejszych bohaterów wspomnianego utworu – dramaturg dokonał śmiałego synkretycznego połączenia elementów z różnych, pozornie przeciwstawnych kultur i tradycji gnoseologicznych. Dłatego szkło z laboratorium chemicznego usytuowane jest obok artefaktów, które stanowią egzemplifikację fascynacji tradycją Bliskiego i Dalekiego Wschodu, a także europejskiego gotyku. Chodzi tu m.in. o posąg Buddy oraz krzyż. Wspomniane szkło laboratoryjne symbolizuje paradygmat nauki, który wywodzi się jeszcze z oświecenia i zmierza w kierunku pozytywizmu, czyli w stronę wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej i komunikowalnej. Świadomie zostaje jednak skonfrontowany z buddyjską i chrześcijańską rzeczywistością duchową, która powinna stać się jego uzupeł-

nieniem. Warto przypomnieć, że według Hulewicza nie istnieje sprzeczność między buddyzmem a chrześcijaństwem. Myśl tę uzasadnia w swoim *Spiritus Resurgens*, w którym stwierdza:

Ustalić przedewszystkiem raz musimy założenie to, że niema różnorodnych religji, ale jest tylko jedna religja; jeden bowiem może być tylko stosunek człowieka do tej potęgi, którą zwiemy Teosem, Jehową, Bogiem. [...] Jakże błędzi, kto próbuje 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! (Hulewicz, 1920, s. 123).

Wydaje się, że trudno jest znaleźć lepsze uzasadnienie dla zaproponowanego przez Hulewicza uzupełniania się buddyzmu i chrześcijaństwa. Z przemyśleń tych bowiem wynika, że inkarnacja Chrystusa w świat była poprzedzona nuczaniem wcześniejszych objawicieli, których pisarz również nazywa „Synami Człowieczymi”. Wszystkie wielkie religie mówią więc o tym samym, a różnice między nimi mają powierzchowny charakter, gdyż wynikają z uwarunkowań historycznych, geograficznych i kulturowych. Natomiast ich metafizyczny rdzeń jest tożsamy dla nich wszystkich.

Świadczy o tym poniższa wypowiedź Profesora, którą w dramacie *Aruna* kieruje do lekarza medycyny:

Co mówię, to nie po to, iżby ranić twoje poczucie lekarza. A jeśli rozstrząśniesz rzecz w duchu, w słowa moje uwierzysz. Doktorze! Posiadłeś sztukę leczenia – powiadasz... A czy ty wiesz, co to jest sztuka leczenia? Wy lekarze, których wiedza zamknięta w szkatule nagromadzonych formuł, wy opieczętowani licznymi patentami, próbujecie przywracać naruszoną harmonię między poszczególnymi objawiami ciała. Wierzaj mi, doktorze! nie będziesz lekarzem ludzi i na nic zda się twa wiedza, gdy nie przewidzisz, iż sztuka leczenia to tworzenie harmonji między duchem a materją... W duszy szukaj źródła zdrowia i choroby! (Hulewicz, 1922, s. 68).

Ze słów tej rozmowy wynika, że ludzkiego życia i zdrowia nie można postrzegać tylko jako skomplikowanego mechanizmu, który można naprawić, mając odpowiednie wyuczone kompetencje. Medycyna oparta jedynie na materialistycznie rozumianym fundamencie przyczynowo-skutkowym nie będzie dotykać istoty leczenia, ponieważ nie dostrzega duchowej istoty człowieka. Wspominał już o tym Miciński, przywołując metaforę mózgu jako wiązki kabli. Fenomen zdrowienia polega więc na przywróceniu więzi „ducha z materją”. Należy zatem dążyć do spirytualizacji medycyny. Ten wątek uduchowienia procesu leczenia zostaje wzmocniony w dalszej części wypowiedzi Profesora, w której stwierdza on, że w starożytnych kulturach (np. w Egipcie) „lekarz był kapłanem równocześnie... Dziś niemasz ni lekarzy ni kapłanów...

ale są specjaliści---” (Hulewicz, 1922, s. 68). Trudno o bardziej pejoratywną ocenę formującej się już w okresie modernizmu specjalizacji w badaniach medycznych. Bohater dramatu stara się przede wszystkim nauki medycyny nie ograniczać do wąsko pojętych specjalizacji, które jego zdaniem mogą prowadzić do postrzegania człowieka jako prostej sumy odrębnych narządów, czyli wspomnianego widzenia mózgu jako wiązki kabli. Dlatego przeciw wagą owego materialistycznego redukcjonizmu jest obraz „lekarza kapłana”, który dostrzega metafizyczne fundamenty człowieczeństwa i na nich buduje swoją diagnozę choroby. Jest to również propozycja holistycznego spojrzenia na człowieka, który jest integralną częścią duchowo-przyrodniczego bytu. Profesor zatem stwierdza:

Lekarz wiedzieć ma co jest w niebie i w ziemi, co w wodzie, co w powietrzu i w ogniu – iżby poznał więzy istot człecznych. Wiedzieć ma, „że niebo – to człowiek, a człowiek – to niebo, i że wszyscy ludzie niebem są i że całe niebo pojedynczym jest człowiekiem”. To właśnie jest *Magica inventrix* lekarza, że rozpoznaje w zjawiskach zewnętrznych – wewnątrz, w powierzchni – głębię, w formie – Ducha. [...] Wy się łudzicie zewnętrżnością (Hulewicz, 1922, s. 68–69).

W przemyśleniach tych można dostrzec nawiązanie do greckiego postrzegania świata jako kosmicznej harmonii żywiołów, z którą współgra również człowiek. Jednocześnie zachęcają one czytelnika do poznania neognostycznych inspiracji, które legły u ich podstaw. Dowodzi tego sformułowana przez Profesora idea substancjalnej tożsamości materialnego i duchowego wymiaru człowieka oraz całego świata rzeczywistego² (Hausnerowa, 1918, s. 103–108; Row, 1920, s. 103–104). A zatem gnoseologiczna koncentracja na materialnych manifestacjach bytu prowadzi do złudnego hiperbolizowania znaczenia rzeczywistości zmysłowej. Tymczasem jest ona jedynie egzystencjalną zewnętrżnością. Dlatego lekarz naukowiec powinien nauczyć się ją przekraczać i doświadczać jej duchowych podstaw. Natura owych poszukiwań zostaje przybliżona w powieści *Kraterzy*, w której czytelnik zapoznaje się z ideą uduchowienia procesu ewolucji świata ożywionego. Ten fenomen został przedstawiony w następujący sposób:

Tu zjawia się duch jednostkowy w postaci form najniższych, aż – powiedzmy – dochodzi do formy kamienia, poczem poprzez szereg istot roślinnych i zwierzęcych wypracowuje się do stopnia najniższego rozwoju człowieczeństwa. Wszystkie inne człowieczeństwa to łańcuch pracy nad wyzbyciem się właściwości form niższych, wreszcie zwierzęcych, a przygotowaniem tych form, które dla globu ziemskiego są boskimi (Hulewicz, 1924, s. 106).

² Neognoza legła nie tylko u podstaw światopoglądu Jerzego Hulewicza, ale była także propagowana w wydawanym przez niego czasopiśmie literackim „Zdrój” (1917–1922).

Wczytując się w te przemyślenia, trudno nie zauważyć inspiracji słynnym *Genezis z Ducha* Juliusza Słowackiego (1809–1849), w którym polski romantyk snuł poetycką wizję duchowej inicjacji ewolucji przyrodniczej rzeczywistości (Jocz, 2016, s. 153–162). Nie jest to jednak nic nadzwyczajnego, ponieważ to właśnie Słowacki był dla ówczesnych modernistów wzorem poety i duchowego poszukiwacza (Przybyszewski, 1918a).

Kontynuując duchowe peregrynacje swego mistrza, Hulewicz szkicuje niezwykle śmiały obraz ewolucji życia na Ziemi, w której nawet na etapie świata mineralnego można zobaczyć duchowe inspiracje. Ich źródłem jest duch jednostkowy inicjujący ewolucję świata roślinnego i zwierzęcego, którą doprowadza do pełnej manifestacji w bycie ludzkim. Warto zauważyć, że Hulewicz odróżnia ewolucję fizyczną człowieka od duchowej. U podstaw jednej i drugiej leży energia duchowa, która najpierw wspiera ewolucję ludzkiej cielesności, a następnie inicjuje jej powolną spirytualizację. Celem tego swoistego doskonalenia się człowieka jest uwolnienie od determinizmów biologicznych. Uniezależnienie się od pierwotnej zwierzęcości prowadzi do wstąpienia na drogę, która wiedzie do jedności z duchowym Absolutem – Bogiem.

III

Tadeusza Micińskiego i Jerzego Hulewicza łączy niewątpliwie dążenie do wypracowania na gruncie własnej literatury idei spirytualizacji nauki. Obaj twórcy uważają, że dotychczasowy pozytywistyczny, redukcjonistyczny model poszukiwania prawdy odcina człowieka od bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością transcendentną, Bytem Doskonałym – Bogiem. Koncentrując się na materialistycznym opisie rzeczywistości, naukowiec dostrzega w ludzkim bycie jedynie biologicznie i fizycznie zdeterminowany mechanizm. Tymczasem wspomniani pisarze wierzą, że możliwe jest pogodzenie nauki z duchowością. Chcąc literacko zwizualizować ów proces, Miciński kreuje postać księdza Fausta, który łączy w sobie solidne naukowe kompetencje (biologia, fizyka) i temperament poszukiwacza nowej metafizyki. Dlatego jest przekonany, że nauka stoi u progu odkrycia duchowego fundamentu fizycznego świata. W podobnym kierunku zmierza Hulewicz, którego Profesor (jeden z bohaterów *Aruny*) łączy w całość synkretyzm religijny i badania naukowe. To właśnie on przestrzega młodego lekarza przed redukowaniem człowieczeństwa jedynie do egzystencji biologicznej. Dlatego w twórczości Hulewicza pojawia się idea poszukiwania w naturze ewolucji świata przyrodniczego pewnego rodzaju duchowej inspiracji.

Czy literatura ma kompetencje do programowania rozwoju nauki? Oczywiście, że nie, ale jednocześnie powinna mieć odwagę ulec pokusie stawiania fundamentalnych pytań, które dotyczą np. kondycji poznania naukowego.

Literatura

- Bierdiajew, M. (2001). *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Tłum. H. Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Drzewiecka, E. (2016). *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*. Kraków: Universitas.
- Hausnerowa, S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, 4, 103–108.
- Hulewicz, J. (1922). *Aruna. Dramatu zjawy trzy*. Poznań: Nakład Zdroju.
- Hulewicz, J. (1910). *Dialogi estetyczne*. Poznań: Skł. gł. M. Niemierkiewicza.
- Hulewicz, J. (1920). Spiritus Resurgens. *Zdrój*, 3–4, 121–126.
- Hulewicz, J. (1924). *Krater*. Kościanki – Poznań.
- Jocz, A. (2001). Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*, VIII (XXVIII), 71–86.
- 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. (2016). 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.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Platan.
- Miciński, T. (1913). *Xiądz Faust*. Kraków: Książka.
- Myszor, W. (1971). Gnostycyzm – przegląd publikacji. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1, 367–424.
- Prel, K. du (1923). *Spirytyzm*. Tłum. M.C.M., Lwów – Złoczów: Księgarnia Wilhelma Zuckerkandla.
- 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: Muza.
- Przybyszewski, S. (1918a). Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”. *Zdrój*, 1, 5–7; 2, 36–39; 3, 66–68; 4, 99–100; 5, 132–134; 6, 164–169.
- Przybyszewski, S. (1918b). Powrotna fala. Naokoło Ekspresjonizmu. *Zdrój*, 6, 169–173.
- Przybyszewski, S. (1918c). Sny na jawie. *Zdrój*, 3, s. 66–69.
- Przybyszewski, S. (1929). *Synowie ziemi*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Tygodnika Ilustrowanego.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Rousseau, H. (1988). *Bóg zła*. Tłum. A. Kotalska. Warszawa: Czytelnik.
- Row, S. (1920). Co to jest okultyzm. Tłum. W.H. *Zdrój*, 4, 103–104.
- Schuré, E. (1919). Wizja Hermesa (fragment z dzieła Wielcy wtajemniczeni). Tłum. J. Przybyszewska. *Zdrój*, 7–8, 113–115.
- Schuré, E. (1998). *Ewolucja Boska. Od Sfinksa do Chrystusa*. Tłum. A. Leo-Rose. Nowy Sącz: V.I.D.I.
- Sienkiewicz, B., Dobkowski, M., Jocz, A. (red.) (2012). *Gnoza, gnostycyzm, literatura*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.