

Wojciech Gutowski*

Młoda Polska w „obłoku niewiedzy” Uwagi do wczesnomodernistycznych nihilologii¹

Porzuć to „wszędzie” i „wszystko”, w zamian za „nigdzie” i „nic”. Niech cię nie martwi, że nie możesz wyobrazić sobie tego „nic” [...]. Jest ono samo w sobie tak wiele warte, że żadne rozmyślanie nie zgłębi go do końca.

Anonim z XIV wieku, *The Cloud of Unknowing (Obłok niewiedzy)*²

* Prof. dr hab.

¹ Nihilologia (rzadziej: „nicologia”, zob. J.D. Barrow, *Książka o niczym*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 15) to refleksja nad różnymi konotacjami słowa „nic”. Zdaniem znawcy zagadnienia w filozofii Zachodu nie myśli nihilologicznej wiedzy – żeby wymienić tylko najważniejsze etapy – od Heraklita, przez Damazjosa, Dionizego Pseudo-Areopagite, Mistrza Eckharta, Mikołaja z Kuzy, Böhmego, Hegla, do Bergsona i Heideggera. Pojęcie „nicości” odgrywa istotną rolę w myśli kabalistycznej, a „nihilizm ontologiczny” jest znamieniem buddyzmu. Zob. T. Sikora, *Zamiast wstępu: nihilologia rediviva*, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Wydawnictwo „A”, Warszawa 2001; „...idea nicości [...] w nowożytnych czasach z coraz większym impetem wdziera się do samego centrum filozofii” – W. Weischede, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, w: *Wokół nihilizmu*, s. 163. Istotną trudność w pojmowaniu nicości wynika z „tego, że to, co własne, i to, co obce, podmiotowość i różnica, ujmowane są [...] z perspektywy esencjalistycznej (stabilnej) metafizyki tożsamości. [...] Tym, co nie dochodzi do głosu, jest właśnie owo «pomiędzy», stanowiące życie przejścia, albo przestrzeń i czas samoprzemiany. Warunkiem samoprzemiany jest traktowanie jednostkowości jako siły, a nie jako rzeczy, jako otwartości owego «pomiędzy», a nie jako czegoś w sobie. Przebywanie w przestrzenności i czasowości przejścia oznacza w gruncie rzeczy rozwijanie zażyłości z otwartymi możliwościami nicości. Owo «pomiędzy» bardziej opisuje samo wydarzenie przejścia, aniżeli «coś», co przechodzi z jednego stanu w inny, albo z jednej pozycji na inną. Dzięki temu jest ono opróżnione z treści i uściślenia. Jest nicością” – Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Pochwała nicości*, w: taż, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, przeł. L. Neuger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 180–181. Zob. też: D. Czaja, *Nihilologie*, w: tenże, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 195–291.

² *Obłok niewiedzy*, przeł. W. Unolt, W Drodze, Poznań 1986, s. 95. Zob. też H. Graef, *Mistyka metafizyczna i teologia negatywna*, w: taż, *Siedmiobarwna tęcza*, przeł. S. Wilkowski, Paź, Warszawa 1966, s. 265–274; J. Bolewski SJ, *Praca kontemplacyjna w „Obłoku niewiedzy”*, w: tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1992, s. 67–78.

1. Nicość nie jedno ma imię

Różne ujęcia światopoglądu³ czy też światopoglądów Młodej Polski w jednym wydają się zgodne: że u podstaw refleksji nad światopoglądem epoki pojawiają się – najczęściej daremne – wysiłki w celu uchwycenia koherentnej jej całości⁴, a zarazem literatura i sztuka wczesnego modernizmu nieodparcie implikują potrzebę wyrażenia niejasno przeczowanej duchowej jedności, uwodzą jakimś fascynującym „jasno lśniąącym sensem ducha epoki”⁵. Upraszczając, można powiedzieć, że kultura wczesnego modernizmu (Młodej Polski) jawi się jako „kłębowisko przeciwieństw”, antynomii, aporii, a zasadnicze napięcie uwidacznia się w centralnym, szczególnie paradoksalnym właśnie, przeżyciu światopoglądowym epoki:

[...] wrażenie, że stoi się wobec punktu zwrotnego i przełomu w duchowej historii świata [...], ekstatyczne wrażenie nie znanych perspektyw, zespolone nierozzerwalnie ze swoją antytezą, z negatywnym odczuciem szczytu kryzysowości i permanentnej apokalipsy, można uznać za *główne przeżycie światopoglądowe* epoki⁶.

Według mnie, granicznymi ramami światopoglądowymi Młodej Polski są dwie perspektywy monistyczne, a rama finalna paradoksalnie manifestuje skrajny dualizm w starciu z dostrzeganą anomią nowoczesnej cywilizacji.

³ Światopogląd rozumiem tu zgodnie z klasyczną definicją A. Walickiego (*W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964), aplikowaną do badań nad Młodą Polską przez T. Walas w następującej postaci: „światopogląd jest strukturą sensowną, systemem twierdzeń czy przeświadczeń o charakterze ontologicznym, epistemologicznym, etycznym i estetycznym, systemem wewnętrznie koherentnym, o wzajemnie implikujących się składnikach, przy czym zasady koherencji i implikacji stanowią współczynnik zmienny i przynależą same do światopoglądu” – też, *Dynamika wewnętrzna światopoglądu Młodej Polski*, w: *Porównania. Studia o kulturze modernizmu*, red. R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 11. W wersji bardziej indywidualnej (osobistej) światopogląd można określić jako postawę, „z głębi której człowiek ujmuje to, co go spotyka, wyraża w języku, odnosi to do kształtowania swojego życia oraz wartościowuje” – pojęcie światopoglądu według G.D. Kaufmana (*On the meaning of „God”*, „The Harvard Theological Review” 1966, vol. 59. Cyt. według: O. Muck, *Metafizyka transcendentna i racjonalność światopoglądu*, przeł. D. Oko, „Logos i Ethos” 2011, nr 1, s. 18).

⁴ „[...] rozstrzelone bogactwo zjawisk artystycznych i literackich, niezwykła różnorodność manifestacji duchowych, wielość postaw filozoficznych, wielość teorii i kłójących się poglądów na sztukę i na zadania literatury nie układa się w żadną całość jednolitą” – T. Burek, *Janusowe oblicze modernizmu*, „Teksty” 1976, nr 6, s. 56.

⁵ Tamże, s. 57.

⁶ Tamże, s. 67 (podkr. – T.B.). Por. też mój szkic *Granice: „mocne”, „ostre” czy zanikające? Młoda Polska – w splecionej tkaninie stuleci*, w: *Literackie zmierny dziesiętnastowieczności*, red. S. Brzozowska i A. Mazur, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, s. 11–33.

Na początku epoki był oczywiście **monizm materialistyczny**⁷ (reakcje nań wyrażają się jednak różnorako: **pesymizm liryki** „**bólu istnienia**” akcentował nihilizm ontologiczny, epistemologiczny i aksjologiczny oraz doloryzm antropologiczny; **naturalizm** zaś wskazywał fizjologizm i darwinizm społeczny jako bezwysciowe pułapki Natury). Natomiast finał epoki zamykał wyraźnie dziś widoczny, choć dla ówczesnych (zwłaszcza dla debiutujących wówczas skamandrytów) mało znaczący, **monizm spirytualistyczny** (ekspresjonizm „Zdroju”)⁸, podszyty wszakże wręcz manichejskim dualizmem, akcentowanym zarówno w antynomii ontologicznej (duch – materia), jak i kulturowo-artystycznej (ekspresjonizm – impresjonizm). Poza tym paradoksalnym stykiem monizmu–dualizmu, a właściwie poza wszelkimi specyfikacjami filozoficznymi, u schyłku epoki kiełkował, między innymi w tak zwanej „poetyce codzienności”, by zatriumfować w dwudziestoleciu, **światopogląd**, nazwijmy go, „**populistyczny**”, filozoficznie bezprogramowy, nastawiony na oczekiwania przeciętnej odbiorcy, skupiony na odniesieniach do zdesymbolizowanego, przedmiotowego „pejzażu współczesnego”⁹.

Jeśli zgodzić się na, widoczne zwłaszcza w poezji polskiej XX wieku, przeciwstawienie zaproponowane przez Czesława Miłosza¹⁰, który przypisał literaturze Młodej Polski uniwersalność, „europejskość”, autentyczne zainteresowanie głębszą problematyką filozoficzną w przeciwieństwie do „prowincjonalizmu” dwudziestolecia, to szczególna pozycja światopoglądu epoki wyraża się również w próbach scalenia przeciwieństw: filozoficznych, religijnych, moralnych, estetycznych. Za owoc wysiłków młodopolan można uznać swoisty **holistyczny „światopogląd oksymoronu”**, jedności przeciwieństw, wsparty na wielokrotnie opisywanych syntezach, będących projektami przewyciężenia antynomii i propozycjami paradoksalnych całości. Można wskazać choćby dwie najbardziej znane i analogiczne syntezy: „Lucyferyzm Chrystusowy”¹¹ (i podobne teokraje,

⁷ Wszelkie wyróżnienia, tak w tekście głównym, jak i w przypisach – jeśli nie jest wskazane inne źródło – pochodzą od autora tego artykułu.

⁸ Oczywiście można spierać się o przynależność grupy „Zdroju”: czy zaliczyć ją do epoki Młodej Polski, czy do literatury międzywojennej, ale „szufladkowanie” zjawisk literatury nowoczesnej uważam za anachroniczne. Przynajmniej zarówno światopogląd, jak i poetyka twórczości Jerzego Hulewicza łączy go z Młodą Polską.

⁹ Nawiązanie do diagnozy nowoczesności zawartej w wierszu B. Leśmiana pod wzmiankowanym tytułem. Tam m.in.: „Poeta [...] / Skąpiąc niebu pośmiertnej w głębi niebios maski, / Chce życie w rodzajowe pokurczyć obrazki. // Wyzbyty kłopotliwej skrzydeł tajemnicy, / Święci swe Wyzwolenie z Wyżyn – na ulicy – / A ulica zaledwo, że to on – dostrzega / i biegnąc w mgłę następną, nigdzie nie dobiega!” (B. Leśmian, *Pejzaż współczesny*, w: tenże, *Poezje zebrane*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2010, s. 395–396). Dalej wszystkie przytoczenia poezji Leśmiana według tego wydania, oznaczane skrótem BL, z podaniem tytułu utworu i numeru strony.

¹⁰ Zob. Cz. Miłosz, *Od początku tamtego stulecia*, „Rzeczpospolita” 23–24 marca 2002, nr 71. Por. też wspomniane wyżej moje studium *Granice „mocne”, „ostre”*...

¹¹ „Więc wydobądźmy ze siebie tę wiarę [...] wiarę w nieśmiertelność pierwiastka boskiego w nas. Zerwijmy łańcuch w swej duszy – idźmy ku Lucyferyzmowi Chrystusowemu” – T. Miciński,

na przykład: Chrystus–Apollo¹², Chrystus–Dionizos, Chrystus–Eros¹³ oraz „Androgyne”¹⁴), ale też całe światy opalizujące sprzecznymi odcieniami „istnienia” i „nicości” (twórczość Bolesława Leśmiana).

Młoda Polska, łącząca paradygmat romantyczny z zapowiedziami nowoczesności, znacznie radykalniej niż romantyzm eksponowała indywidualne, literackie wyprawy w „poszukiwaniu Absolutu”, wyemancypowane zarówno z paradygmatu zobowiązań społecznych, jak i spod władzy autorytetu kapłanów i instytucji oficjalnych religii, a zarazem była ostatnią epoką, w której – w literaturze właśnie – uaktywnił się (we wszystkich odmianach wypowiedzi literackich) dialog (polemika) „religii indywidualnych” z „religią oficjalną”¹⁵.

Zauważmy, że we wskazanych wyżej perspektywach światopoglądowych istotną rolę odgrywa **epistemologia negatywna**, alternatywna wobec wspomnianej **strategii syntetyzującej** epoki: począwszy od – wyjściowego – agnostycyzmu, poprzez wielorakie ujęcia kategorii Tajemnicy, aż po programowe milczenie

Fundamenty Nowej Polski, w: tenże, *Do źródeł duszy polskiej*, Księgarnia H. Altenberga, Lwów 1906, s. 180. Dalsze przytoczenia wg tego wydania zaznaczone skrótem TM Dźdp, z podaniem tytułu utworu i numeru strony. Zob. też H. Floryńska-Lalewicz, „Lucyferyzm chrystusowy” *Tadeusza Micińskiego (1873–1918)*, „Euhemer” 1976, nr 3, s. 51–61. Hasło „Lucyferyzm Chrystusowy” jest głównym wyznacznikiem światopoglądu autora *Nietoty*. Zob. W. Gutowski, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej*, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.

¹² Zob. S. Wyspiański, *Akropolis*.

¹³ Zob. L. Staff, *Pod krzyżem*; J. Jedlicz, *Eros*. O tego typu synkretycznych „symbolach-mitach” pisałem w książce *Z próżni nieba ku religii życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001. Dalej wszelkie przywołania poezji L. Staffa na podstawie wydania: L. Staff, *Poezje zebrane*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, oznaczane skrótem LS, tytułem wiersza i numerem strony.

¹⁴ „Na gruncie młodopolskim największym entuzjastą mitu androgyne był Przybyszewski. [...] *Fin de siècle* zainicjował interpretowanie figury androgyne jako objawu sublimacji, narcystycznego bądź biernego homoseksualizmu, zaburzonej identyfikacji płciowej. Na tym tle propozycja Przybyszewskiego, odwołująca się do Platónskiego rozumienia androgyne jako ekspresji całości i boskiej doskonałości, jawi się jako wyjątkowo oryginalna” – K. Badowska, „*Godzina cudu*”. *Miłość i erotyzm w twórczości Stanisława Przybyszewskiego*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2011, s. 132, 147.

¹⁵ „Twórca młodopolski, analogicznie do romantycznych bogoburców i mistyków, sięgał do różnie nazywanej nierelatywnej («esencjalnej») sfery bytu (Bóg, nieskończoność, «trzewia», «chuć», «absolut», «nieświadome», «*natura naturans*», «*mare tenebrarum*»), do jego «korzeni», które jednak niejednokrotnie traciły «grunt» i zapadały się w «otchłań» bez dna, ale też właśnie w tych bezdennych otchłaniach antropologie epoki, często nawiązujące do ówczesnej «wiedzy tajemnej» (ezoteryki, okultyzmu, antropozofii), sytuowały (transhistoryczne, pozakulturowe) spotkanie i syntezę «człowieczeństwa» z «boskością», «immanencji» z «transcendencją» (tę strefę spotkania określały takie terminy jak «Jaźń», «Duch» – w przeciwieństwie do personalno-psychologicznej duszy, siedliska emocji, wrażeń) – W. Gutowski, *Granice „mocne”, „ostre”...*, s. 28. Znamienne są różnice, jakie zauważa R. Nycz między epifaniami romantycznymi a modernistycznymi: „Epifanie romantyczne świadczyłyby o poczuciu «zadomowienia» w – i dostępie do – Transcendentnej, esencjalnej rzeczywistości. Modernistyczne epifanie natomiast zrodziłyby – zapewne jak większa część nowoczesnej sztuki – **lęk przed tym co Inne**” – R. Nycz, „*Wyrażanie niewyraźnego*” w *literaturze nowoczesnej*, w: tenże, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Universitas, Kraków 2001, s. 48.

(niedziałanie) jako wyraz radykalnej apofatyki, świadectwo przekonania o niemożności wyrazu nie tylko Transcendencji¹⁶, lecz jakiegokolwiek prawdy o rzeczywistości.

Staram się odróżniać „nicościowe” rozumienie bycia i bytów, jako najwyższego i niedostępnego wiedzy katafaticznej (pozytywnej, przedstawiającej) poziomu istnienia od tak licznych w epoce obrazów **złej nicości**, znanych zwłaszcza (ale nie tylko) z literatury lat 90. XIX wieku, świadectw absurdu, potęgi pożerającej natury, rozkładu, pustki ontycznej i aksjologicznej, poczucia egzystencjalnego zagubienia¹⁷.

Tę drugą, nihilistyczną i anihilizującą, nekrofilską i tanatocentryczną stroną negatywności raczej się tu nie zajmuję¹⁸. A zarazem przypominam, że właśnie

¹⁶ To ostatnie stanowisko dominuje w twórczości ekspresjonistów poznańskich. Zob. zakończenie tego artykułu oraz mój szkic *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej*, s. 383–405.

¹⁷ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Pustka – otchłań – pełnia. Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia*, w: taż, *Somnambulicy – dekadenci – herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 29–78. Przykłady „złej nicości” odnajdujemy u tak różnych pisarzy jak np.: S. Przybyszewski (bardzo trafna rekapitulacja tej problematyki: „Demon nihilizmu zacządzka umysły bohaterów Przybyszewskiego. Jego źródłem jest ontologiczna rozpacz oraz uczucie obrzydzenia wobec świata. [...] Nihilizm pojęty w aspekcie ontologicznym zakłada, że sam byt dotknięty jest «nicestwieniem», rozpada się, staje się «anarchiczny». Bycie jawi się jako słabnięcie i niknięcie” – G. Matuszek, *Przybyszewski i demony wczesnej nowoczesności*, w: taż, *Maski i demony wczesnego modernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 284–285.), K. Przerwa Tetmajer (np. „Tam **nieskończoność, wieczność, nicość** – – brzmienia, / [...] a każde [...] / [...] mózg druzgota, w zgliszcze zamienia” – *W nocy*, s. 31, zob. też *Zwątpienie*, s. 192–193; wszelkie przytoczenia poezji Tetmajera na podstawie wydania: K. Tetmajer, *Poezje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, oznaczone skrótem KPT, tytułem wiersza i numerem strony) i T. Miciński („Trwałą **równowagę ma tylko chaos, nędza, dzikie rozprężenie, coraz głębsza nicość**” – T. Miciński *Xiądz Faust*, oprac. W. Gutowski, Universitas, Kraków 2008, s. 118; wszelkie przytoczenia z tej powieści według powyższego wydania zaznaczone skrótem TM XF i podaniem numeru strony; „Człowiek maszyną, religia to mity, etyka – to procesy chemiczne, a **wszechświat pustą nicością**, gdzie kołuje się wiecznie ruchomy Ocean Materii” – TM XF, 163; „**Niebem tu była nicość**. Istotnymi **ołtarzami tępa potworna samowola** jednych ludzi nad innymi” – T. Miciński *Nietota. Księga tajemna Tatr*, tChu, Warszawa 2004, s. 353–354; dalsze przytoczenia wg tego wydania oznaczone skrótem TM N i numerem strony). Trzeba też pamiętać, że w tej epoce „niebyt”, „nicość” (w nawiązaniu do hinduskiej „nirwany”) niesie też konotacje pozytywne, jako wyzwolenie od męki istnienia. Istotne jest, że owe dwie przeciwstawne nicości są wyróżniane już przez starożytnych myślicieli apofatycznych. Według neoplatonczyka Damazjosa (Damaskiosa) (VI w.) „jest więc **Nicość pierwsza** ponad wszystkim, łącznie z Jednią i Bytem – oraz **Nicość najniższa**, ostatnia i najgorsza, a jest nią to, co znajduje się poniżej materii (która zdaje się zachowywać jeszcze cień bytu)”. L. Kołakowski, *Damazjos i dwa rodzaje nicości*, w: tenże, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1999, s. 60. Zob. też B. Skarga, *Teologia negatywna a człowiek*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 4, s. 5–20.

¹⁸ Pisałem o tym m.in. w studiach *Miłość śmierci i energia rozkładu. O młodopolskiej wyobraźni nekrofilskiej*, w: W. Gutowski, *Konstelacja Przybyszewskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek,

negatywność niszcząca, jak dotąd, przykuwała uwagę badaczy i ona też dominuje ilościowo w literaturze epoki, tworzy znaczący *image* dekadentyzmu. Zarazem jest to negatywność dobrze zdomowiona zarówno w języku potocznym, jak i w świadomości religijnej, wskazująca na zatracenie, zniszczenie, na domnę zła i grzechu¹⁹.

Zasadniczo nie zajmuję się również motywami nirwany i śmierci, jako negatywnymi drogami wyzwolenia od „bólu istnienia”. Zwłaszcza młodopolska „nirwana” najczęściej tylko fingowała ontyczną i emocjonalną negatywność, bo – jak wskazywał ongiś K. Wyka: „Nirwana odrzuca tylko pragnącą świadomość, ale poeta bezosobowo i biernie odczuwa nadal i nasycza się pięknem zmysłowym świata, tym śmieiej, że nie musi wybierać i cierpieć”²⁰.

Interesuje mnie inna negatywność, która w tekstach epoki występuje sporadycznie, jest znaczącą „osobliwością”, a jedynie wyjątkowo, w krótkich utworach, na moment, „dominantą”. Niczego nie „przedstawia”, najwyżej sygnalizuje nieuchwytność lub/i quasi-przedstawienie jako świadectwo maksymalnych pragnień poznawczych, lecz zarazem wyraz nieprzewycięzalnej bezsilności poznającego. Albo – obu wypadków ostro nie rozróżniam – sygnalizuje niemoc wyrażenia tego, co poznane w sposób pozaracjonalny oraz niemożność pełnego wyrażenia doświadczeń (oślnienie, ekstaza, epifania), ekspresję zastępuje milczeniem²¹.

Powyższa perspektywa epistemologiczna jest charakterystyczna dla tak zwanej „teologii negatywnej”²², która dostrzega „nicość” we wszelkich bytach

Toruń 2008, s. 200–250; *Gnostyczne światy Młodej Polski*, w: *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 72–96; *Architektonika światów przedstawionych w powieściach Tadeusza Micińskiego* (artykuł złożony do druku w książce zbior. – wyd. Uniwersytetu w Białymstoku).

¹⁹ Również pomijam negatywność jako skrywanie (stłumienie) treści nagannych w podświadomości (np. przeżycia ks. Fausta podczas trzęsienia ziemi w Mesynie) – najczęściej są one po to skrywane, by ich wyjawienie wzbogacało *image* postaci i w konsekwencji wzmacniało jej pozytywny odbiór, więc można tu właściwie mówić o kryptonegatywności.

²⁰ K. Wyka, *Modernizm polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1959, s. 57. Zob. też T. Wałas, *Kryzys wartości: nicość jako wartość*, w: *taż, Ku otchłani (dekadentyzm w literaturze polskiej 1890–1905)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 170–195. S. Korab-Brzozowski stylizował śmierć na powabną kobietę (*O, przyjdź...*), T. Miciński napisał litanię do śmierci (*Pieśń tryumfującej miłości*; włączona do *Nietoty*).

²¹ O roli milczenia w literaturze Młodej Polski traktuje interesująca monografia M. Antoniuka, *„Kultura małowólna” Stanisława Lacka. W kręgu młodopolskiej świadomości mowy i milczenia* (S. Lack, S. Wyspiański, M. Komornicka, T. Miciński, J. Wroczyński), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

²² Na ten temat istnieje olbrzymia literatura. Podstawowe informacje zob. w: P. Hadot, *Apofatyzm i teologia negatywna*, w: *tenże, Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 239–252. Obszerny zarys apofatyki (zarys historyczny i typologię) przedstawił K. Stachewicz w swej książce *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2012. Tamże rozważania o milczeniu we współczesnej literaturze, sztuce i muzyce, s. 183–237.

różnych od Boga²³ oraz również – ze względu nie niewyraźność Jego istoty – w Bogu samym. Źródeł tej myśli²⁴ należy szukać w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity (zwłaszcza w jego *Teologii mistycznej*²⁵), Mikołaja z Kuzy²⁶ oraz w kazaniach Mistra Eckharta. Ten ostatni w Kazaniu 23. neguje możliwość pozytywnego, zawsze ułomnego, niedostatecznego, ujęcia istoty Boga: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – Nicością”²⁷, a w Kazaniu 71. przekazuje swoistą negatywną epifanię: „Nie mogę zobaczyć tego, co jest Jednym. **Ujrzał Nicość: był to Bóg**”²⁸. W wersji nowocześniejszej – w odniesieniu do relacji człowieka wobec całości istnienia analogiczne refleksje można odnaleźć w ostatnich akapitach I tomu *Świata jako woli i przedstawienia* Arthura Schopenhauera²⁹.

²³ Wedle Mistra Eckharta „Wszystko, co stworzone, jest w tej mierze naznaczone nicością, w jakiej różni się od samego Boga jako pełni bytu” – J. Bolewski, dz. cyt., s. 64. W Młodej Polsce takie rozumienie nicości przybiera niekiedy radykalne formy samopotępienia, np.: „Niczym jestem dla Ciebie i niczym dla twego stworzenia – przeto umieram z obrzydzenia dla duszy swojej” – M. Komornicka, *Psalm pokutny*, w: taż, *Utwory poetyckie*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 167. (Dalsze przytoczenia tej twórczości z tego źródła sygnalizuję skrótem MK).

²⁴ Oczywiście w nurcie filozofii i teologii chrześcijańskiej, który najsilniej oddziaływał na apofatyzm w późniejszej literaturze i sztuce kultury Zachodu. Wątki myślenia apofatycznego odnaleźć można w starożytnej myśli greckiej oraz w świętych tekstach hinduizmu (np. *Upaniszady*). Zob. K. Stachewicz, dz. cyt., s. 65–84.

²⁵ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzińska, Znak, Kraków 1997.

²⁶ Zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997.

²⁷ Cyt. za: Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistra Eckharta i Jana od Krzyża*, Trans Humana, Białystok 2009, s. 142. „Radykalna apofaza jednak i to będzie negowała, powiadając, że Bóg w takim samym stopniu przekracza byt, jak i nicość, a przykładem takiego podejścia jest teologia Kuzańczyka” – K. Stachewicz, dz. cyt., s. 160.

²⁸ Cyt. wg Z. Kaźmierczak, tamże. Analogicznie w teologii wschodniej. Teolog bizantyjski, św. Grzegorz Palamas twierdzi: „jeśli to, co nie jest Bogiem, jest naturą, Bóg nie jest naturą, nawet On nie jest, jeśli inne byty są” – *Capita physica, theologica, moralia et practica*, cyt. za: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Pax, Warszawa 1989, s. 33.

²⁹ A. Schopenhauer: „To, co pozostaje po całkowitym zniesieniu woli, jest wprawdzie niczym dla wszystkich, których jeszcze przepelnia wola. Ale i na odwrót: dla tych, u których wola dokonała zwrotu i się zaprzeczyła, jest ten nasz tak bardzo realny świat ze wszystkimi swoimi słońcami i mlecznymi drogami – niczym” – *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 621. Ów passus zwraca uwagę podobieństwem do rozumowania autora *Obłoku niewiedzy*: „Porzuć to «wszędzie» i to «wszystko», w zamian za «nigdzie» i «nic». [...] Kto [...] nazywa to «niczym»? Z pewnością nasz człowiek zewnętrzny, a nie wewnętrzny. Człowiek wewnętrzny nazywa to «Wszystkim», przez nie bowiem poznaje tajemnice wszystkich rzeczy, materialnych i duchowych, chociaż nie musi rozpatrywać każdej z nich z osobna” – *Obłok niewiedzy*, s. 95. W hinduizmie „Bindu było to Nic, z którego wypływa wszystko” – J.D. Barrow, dz. cyt., s. 63. Nieodparcie nasuwa się przypuszczenie, że – jeśli tak można powiedzieć – „dyskurs” refleksji negatywnej należy do rdzennego wyposażenia myśli M. Heideggera, np.: „Patrząc od strony bytu, Bycie *nie* «jest» bytem, lecz niebytem, to zaś zgodnie

W literaturze nicość przybiera zazwyczaj postać, parafrazując Bachelarda, „negatywnej chwili metafizycznej”, w której nie tylko zawieszają się (Bachelard pisze o „zniszczeniu”³⁰) społeczne, fenomenalne i witalne „ramy trwania”, lecz wyłącza się wszelką pozytywną, kategoryzującą myśl i obrazowość (przedstawienie). Jest momentem, w którym w tkaninę tekstu włącza się transgresyjne „rozdarcie” czy „przebiecie”, następuje przejście na jej drugą stronę, próba odsłonięcia podszewki istnienia³¹, wskazanie na potrzebę rozpoznania, jak i na nieprzewyżnione trudności w odczytaniu zawartych tam śladów innej, „drugiej przestrzeni”³².

W literaturze epoki splatają się dwa nurty poszukiwań Absolutu, pisarze mówią – niejako jednocześnie, niekiedy w tych samych utworach! – w dwóch, bywa że bardzo pomieszanych ze sobą językach: jeden donośny, w wielu poetyckich tonacjach obwieszcza festiwal katafaticznych pejzaży metafizycznych (również, a może przede wszystkim, pejzaży wewnętrznych), prezentuje polikulturową gęstwinę symbolicznych „światów przedstawionych”, odwołujących się do różnorodnych systemów symboliki, religii, sztuki; oraz drugi, mniej dostrzegany, pojawia się w „błyskawicowych”, momentalnych sygnałach, których negatywność implikuje „obecną nieobecność” „światów nieprzedstawionych”³³, wskazuje na tajemnicę, która (podobnie jak „wypowiedź” przeżyć mistycznych) pragnie być

z pospolitym pojęciem nicości. [...] Owo «negatywne» określenie «nicości», odniesione do w ten sposób najogólniejszego i najbardziej pustego przedmiotowego pojęcia «bycia», jest oczywiście czymś «najbardziej nie-ważnym», czemu każdy od razu i łatwo stanie się nieżyczliwy. [...] A jeśli Bycie samo byłoby czymś usuwającym się i istoczyłoby jako odmowa? Czy jest to coś nie-ważnego, czy największe obdarowanie? A może dopiero siłą tego charakteru *Nie* samego Bycia «nicość» jest pełna owej przydzielającej «mocy», z której wypływa wszelkie «tworzenie» (stawianie się bytu bardziej bytującym)? [...] Wtedy Nie będzie nawet czymś bardziej praźródłowym w Byciu” – tenże, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizersa, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 230–231 (podkr. – M.H.).

³⁰ Zob. G. Bachelard, *Chwila poetycka i chwila metafizyczna*, przeł. H. Chudak, „Poezja” 1977, nr 1, s. 14–18.

³¹ Zob. np.: „– Kiedy umrę, zobaczą podszewkę świata. / Drugą stronę, za ptakiem, górą i zachodem słońca. / Wzywające odczytania prawdziwe znaczenie” – Cz. Miłosz, *Sens*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011, s. 1036.

³² W szerokim znaczeniu chodzi o wszelkiego rodzaju „przeżycia metafizyczne”. Mnogość określeń tych stanów, w istocie niewyraźnych, przypomniał K. Stachewicz w *Przeżycia i uczucia metafizyczne jako doświadczenie moralnych źródeł i fundamentów w perspektywie sygetyczno-apofatycznej*, w: tenże, *Milczenie...*, s. 458–460.

³³ „Obok Młodej Polski rozgadanej [...] istniała też Młoda Polska milcząca, lub przynajmniej – usiłująca milczeć” (M. Antoniuk, dz. cyt., s. 18). Nie należy jednak rozpatrywanego w niniejszym artykule „milczenia” wiązać z „kulturą małomówną” charakteryzowaną przez Antoniuka. Ta ostatnia „produkuje” pewną strategię artystyczną, gospodarującą oszczędnie i powściągliwie środkami wyrazu (zob. dz. cyt., s. 175–176), natomiast tu wskazywane sytuacje „milczenia” wiążą się z poznawczym i ontycznym dramatem Nie-Poznania Boskości, z „sytuacją graniczną” niewiedzy, którą w epoce Młodej Polski twórcy napotykali również w relacjach do „Ja”, do Innych i świata pozaludzkiego.

wyrazem niewyraźnego, a zarazem wskazuje na niemożność swego wyrażenia i absolutną nieprzedstawialność³⁴.

Młodopolscy pisarze, „mówiąc” tak rozumianą „negatywnością”, sugerowali przekraczanie wszelkich granic ontycznych i poznawczych (przede wszystkim, choć nie tylko, Leśmian i Miciński), starali się separować ją od nicości neantyżującej, anihilującej istnienie (co nie zawsze było możliwe!), raczej widzieli ową „negatywność” jako otwarcie/przekroczenie „ja”, świata i symbolicznych obrazów Boga ku temu, co niespodziane, nieoczekiwane, niemożliwe do poznawczego zawłaszczenia w jakiegokolwiek stabilnej ontologii.

2. Od niewiedzy jako „negatywnego dziedzictwa” do niewiedzy jako „sytuacji granicznej”

Samoświadomość niewiedzy jest jednym z głównych doświadczeń pisarzy Młodej Polski. W porządku chronologicznym pojawia się jako negatyw scjentycznego obrazu świata, należy do najlepiej znanych wizytówek młodopolskiego pesymizmu. Szczególnie wyraziście pobrzmiewa w, powiedzmy tak, „poezji pytań”, podstawowych pytań metafizycznych bez odpowiedzi. Najwięcej „poezji pytań”

³⁴ Niekiedy pojawia się świadome rozróżnienie obu stylów oraz wskazanie na możliwość wypowiedzi w obu językach, np.: „I pochwalam **tajń życia w pieśni i w milczeniu**, / Pogodny mądrym **smutkiem** i wprawny w **cierpieniu**” – L. Staff, *Przedśpiew*, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 573. Dalej wszelkie odwołania do poezji L. Staffa z tego wydania, oznaczanego: tytuł utworu, skrót LS i numer strony. Warto zauważyć, że powyższy fragment zdaje się sugerować, że „smutek” wybrzmiewa w „pieśni”, a „cierpienie” w „milczeniu”. Rzecz znamienna, że apofatykę młodopolską najwyraźniej dostrzeżono w utworze najbardziej chyba imaginacyjnie „hałaśliwym” i „labilnym” (ontologicznie i aksjologicznie), ale i wypełnionym doświadczeniami wyjątkowo „dolorystycznymi”, mianowicie w *Niedokonanym* T. Micińskiego. Zob. przede wszystkim studium P. Próchniaka, „*Christus versus Luciferus*”. *Fundamenty apofatycznej wyobraźni*, w: tenże, *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 47–391; także: J. Ławski, *Wyobrażenia lucyferyczne. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Instytut Filologii Polskiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1995. O roli milczenia (przecież implikowanego przez poetykę symbolizmu) w poezji Młodej Polski wiele pisała M. Podraza-Kwiatkowska (*Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, m.in. s. 64–65, 310–311), wskazując, iż język nowej poezji „próbuje sprostać owym wartościom «niewyraźnym»; wartościom, których domeną jest milczenie” (dz. cyt., s. 65), a zarazem badaczka wskazuje, iż wskazówki milczenia, niedopowiedzenia, można traktować jako pobudzenie aktywności odbiorcy. Mateusz Antoniuk, nie negując tej „aktywistycznej” roli milczenia, wskazuje, iż można znaleźć przykłady (choćby w poezji T. Micińskiego) świadczące, „iż bardziej uprawnioną reakcją [na niespodziewane urwanie wypowiedzi i zamilknięcie – W.G.] wydaje się [...] wspólne milczenie poety i czytelnika. Obecność miejsca milczenia zdaje się nie tyle zachęcać do aktywności, ile raczej do uznania bezsilności wobec niewyraźnego” (tenże, dz. cyt., s. 28).

odnajdujemy oczywiście w dwóch pierwszych seriach poezji K. Tetmajera (między innymi KPT: *Przeżytym*, s. 7; *Do snu*, s. 35; *Schnąca limba*, s. 37; *Wszystko umiera z smutkiem i żalobą*, s. 38; *Wielbić naturę?*, s. 81; *Któż nam powróci*, s. 154; *Credo*, s. 149; *Koniec wieku XIX*, s. 156; *Hymn do miłości*, s. 193; *Dla kogo my żyjemy*, s. 281; liczne wiersze z cyklu *Preludia*), Z. Przesmyckiego (na przykład *W co wierzyć?*, *Quo, Stimmung*)³⁵, ale sporadycznie pojawiają się i w poezji wcześniejszej generacji (na przykład A. Asnyk, *XIX-temu wiekowi*)³⁶, i w twórczości drugiego pokolenia Młodej Polski (na przykład w poezji L. Staffa, między innymi lirykach: *Miłość*, s. 65; *Czemu...*, s. 718; *Cienie*, s. 781; *Cisza morska serca*, s. 789–780; *Czymże ja jestem*, s. 1059; *Zorza zachodnia*, s. 1098–1101).

Konsekwencją braku odpowiedzi na zasadnicze pytania egzystencjalne w analitycznym (scjencyjnym) oglądzie świata i w relacjach „ja – świat” jest rozwinięcie dobrze znanego postulatów Novalisa, który proponował antropologię i metafizykę programowo introwertyczną, kierował odkrywcze i twórcze poszukiwania człowieka w głąb „ja”³⁷. Temu zwrotowi ku wewnętrzności sprzyjało odkrycie „nieświadomego” jako „nieskończonego” podłoża, aktywnego i nieprzezniknionego (poznawalnego tylko częściowo, nigdy w pełni) fundamentu ludzkiej duchowości³⁸.

³⁵ Wszystkie odwołania do poezji Przesmyckiego według wydania: Z. Przesmycki (Miriam), *Wybór poezji*, oprac. T. Walas, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, odpowiednio s. 95, 96, 98.

³⁶ A. Asnyk, *Poezje zebrane*, Algo, Toruń 2000, s. 252.

³⁷ „Marzymy o podróżach przez wszechświat, a czyż wszechświat nie jest w nas samych. Nie znamy głębin naszego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie” – Novalis, *Kwiatny pył*, w: tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 93. Współczesna teologia – inspirowana myślą Paula Tillicha – akcentuje „przekształcenia, jakie mają miejsce w symbolizmie religijnym, kiedy zostaje on przełożony z kategorii «wysokości» na «głębokość»”. Bóg – wedle Tillicha – „nie jest Tamtym z drugiej strony niebios, o którego istnieniu musimy się dopiero przekonywać, tylko jest Gruntem samego naszego bycia” – J.A.T. Robinson, *Uczciwie wobec Boga*, w: *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, przeł. A. Morawska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1966, s. 44. Trudno jednak w tym przekształceniu dostrzec radykalną nowość. Trzeba mocno podkreślić, iż to spotkanie, a właściwie identyczność „wysokości” i „głębokości” pojawia się u źródeł mistyki chrześcijańskiej, m.in. w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity: „Wędrowka duchowa w górę jest w istocie wędrowką do własnego wnętrza, prowadzącą ku głębszemu zrozumieniu w środku duszy” – B. McGinn, P.F. McGinn, *Wiedza w niewiedzy. Pseudo-Dionizy Areopagita*, w: ciż, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, przeł. E.E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 137. Zob. też P. Próchniak, dz. cyt., s. 95.

³⁸ Zob. Z. Przesmycki (Miriam), *Maurycy Maeterlinck. Stanowisko jego w literaturze belgijskiej i powszechnej*, (pierw. 1891) w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, oprac. E. Korzeniewska, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 247–376. Szerzej tę problematykę rozwijam w artykule *Młodopolskiej poezji kłopoty z nieskończonością (Kazimierz Tetmajer, Leopold Staff, Tadeusz Miciński)*, w: *Przekleństwo i harmonia nieskończonego. Z zagadnień literatury Młodej Polski i epok późniejszych*, red. K. Badowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 13–67. Dla Przesmyckiego „nieświadome” = „nieskończone”. Artur Górski wyrazi to równanie języku

Pamiętajmy wszakże, iż Novalisowe podróże w głąb „ja”, nawiązujące – jak wspominałem³⁹ – do starochrześcijańskich dróg poznania Boskiej cząstki w fundamentach duszy, zostały „odczarowane” przez wczesnych modernistów, którzy punktem docelowym (a właściwie bezcelowym) poetyckiej energii uczynili tak zwaną „pustą transcendencję”, zatracali się w quasi-mistycznej – jak pisze Hugo Friedrich – „nicości pustej nadnaturalności”⁴⁰. „Celem poezji jest «przybyć do nieznanego»”, ale „To, co «nieznane» pozostaje [...] u Rimbauda wyzbytym treści biegunem napięcia. Poetycka intuicja spogląda poprzez umyślnie zrujnowaną rzeczywistość na pustą tajemnicę”⁴¹.

Pusta transcendencja jest szczególną sytuacją graniczną, nieprzekraczalną relacją człowieka wobec tropów Transcendencji. Można powiedzieć, że Bóg/Boskość objawia się modernistom *à rebours*, „usiłuje [...] wyzwolić się z ram przedstawiania, by stać się tym, co niepojęte w dyskursie religijnym”⁴².

Warto przypomnieć pytania, jakie stawia badaczka współczesnej duchowości:

Teologia apofatyczna znaczy dosłownie „od-mowa” – wywodzi się od greckiego *apo-fatis*. Czy jest to odmowa dostępu do boskich tajemnic? „Niezgłębiona głębia” to termin mistrza Eckharta, określający niezmierną otchłań bóstwa, czyli głębię samego Boga, jako niepoznawalne. W „czarnej dziurze”, jak wiemy z fizyki, bezpowrotnie grzeźnie światło. Czy sztuka XX w. traktuje „niewyraźalne” jako twórczy proces sondowania boskiej głębi, czy też jako jałowe zjawisko ucieczki światła? Czy twórcy postrzegają fenomen niewyraźności jako praźródło poezji, czy jako jej kres?⁴³

bardziej tradycyjnym, gdy powie: „Odbyło się w naszej literaturze współczesnej jakby **nowe odkrycie duszy**; [...] najwyższym przedmiotem kontemplacji artystycznej stała się oderwana, tylko na tle z a g a d k i b y t u badana dusza” – A. Górski, *Młoda Polska. Felieton nie posłany na konkurs „Słowa Polskiego”*; cyt. za: *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 106–107.

³⁹ Zob. przypis 37.

⁴⁰ H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 90.

⁴¹ Tamże, s. 92. Na wartość milczenia („czynnego, aktywnego” w odróżnieniu od „biernego, które jest jeno odbłyskiem snu, śmierci lub nicości”) wskazywał M. Maeterlinck. Powołując się na Carlyle’a, pisał: „Królestwo milczenia [...] sięga wyżej niż nad gwiazdy i głębiej niżli w śmierć! [...] Mówiąc o rzeczach najważniejszych, o śmierci, miłości czy przeznaczeniu, [...] wiem, że pomiędzy nami pozostanie zawsze jeszcze prawda niewysłowiona [...] a dostrzegamy ją jeno wśród milczenia” – tenże, *Milczenie*, w: tenże, *Skarb ubogich*, przeł. F. Mirandola, Wydawnictwo Polskie, Lwów 1926 [pierwodruk franc. 1896], s. 5, 7–8, 11–12.

⁴² B. Marchał, *Problem Boga. Konteksty twórczości Stéphane’a Mallarmégo*, przeł. P. Śniezdziwski, „Pamiętnik Literacki” 2007, z. 4, s. 73.

⁴³ A. Sobolewska, *Poeci wobec niewyraźnego*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1998, s. 239.

I jeszcze kapitalna uwaga, doskonale pasująca – o czym już napomykałem – do literatury młodopolskiej: „W obliczu niewyraźnego zarówno mistycy, jak i poeci wybierają zwykle albo milczenie, albo odwrotność milczenia – wielosłowie”⁴⁴.

To zderzenie bogatego mówienia i krańcowego milczenia, czyli zderzenie natłoku obrazów (przedstawię) z przekonaniem o niemożności wyrażenia Transcendencji i Nieświadomego, o Niewiedzy jako kresie poznania zwraca uwagę zwłaszcza u tych pisarzy, którzy epatują rozrzutnym szafowaniem „wyzwolonego żywiołu” wyobraźni⁴⁵, jak Tadeusz Miciński⁴⁶, Stanisław Przybyszewski⁴⁷, Bolesław Leśmian, Maria Grossek-Korycka⁴⁸, Maria Komornicka⁴⁹, ale i tych, którzy programowo wybierają milczenie (szerzej: niepoznanie, na przykład oślepienie) jako krzyk autentycznej egzystencji – przykładem: Jerzy Hulewicz⁵⁰. Jakkolwiek prawdą jest, że celem praktyki poetyckiej było „wyrażanie niewyraźnego”, to przecież (nawet w „mowie wielosłownej”) nie chodziło zwykle o rozumienie Tajemnicy, lecz o egzystencjalne uczestnictwo w Niej („O, stać się częścią tajemnicy!”⁵¹), choćby momentalne, znikliwe, przemijające. Trzeba też podkreślić zjawisko znamienne dla epoki, w żadnej innej tak bogato niereprezentowane. Otóż **poznanie apofatyczne** nie odnosi się w Młodej Polsce jedynie do Transcendencji, lecz **ulega przeniesieniu na inne rzeczywistości**, zwłaszcza na ludzką duchowość oraz na świat przeróżnie

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Niektórzy poeci zdawali sobie sprawę z wielo-pusto-słowia literatury ezoterycznej, zob. np.: „Hermesie! Wiedzy twej otchłanie / Czy to nie marność też – nad marnościami?” W. Korab-Brzozowski, *Vanitas*, w: Tenże, *Utwory zebrane*, oprac. M. Stala, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 257. Dalsze przytoczenia tej poezji według tego wydania, opatrzone tytułem wiersza, skrótem WKB i numerem strony.

⁴⁶ Ale trzeba przyznać, że *W mroku gwiazd* łączy erupcje imaginacji z wewnętrznymi „relacjami porządkującymi”, tak w zakresie kompozycji tomu, jak i poszczególnych cyklów. Zob. W. Gutowski, *Wstęp* do: T. Miciński, *Wybór poezji*, dz. cyt. Znacząca jest też w tej poezji swoista dialektyka „mówienia” i „milczenia”, wskazana przez M. Antoniuka, dz. cyt. s. 25–30.

⁴⁷ Przede wszystkim w poematach prozą, ale i w powieściach. Twórczość Przybyszewskiego jest najlepszym przykładem, że ukryta „mądrość tajemna”, Maeterlinckowskie *mare tenebrarum*, nie musi budzić paraliżującego lęku (zob. M. Antoniuk, dz. cyt., s. 20, 23 i in.; wydaje się, że słynna statyczność dramaturgii Maeterlincka jest tym lękiem podszyta), lecz pozwala przeżyć, tak znamienne dla dekadentyzmu, paradoksalne doświadczenie przerażenia-rozkoszy.

⁴⁸ Np. w tomie *Orzeł oślepy*, zwłaszcza w katastroficznej wizji świata-cierpienia (*Miserere mei, Domine*).

⁴⁹ Zob. zwłaszcza „konwulsyjną” postawę narratora w *Biesach*.

⁵⁰ Głównie w powieściach.

⁵¹ B. Ostrowska, *Nad morzem nocnej mgły...*, w: taż, *Poezje wybrane*, oprac. A. Wydrycka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 95. Wszelkie przytoczenia wg tegoż wydania, opatrzone tytułem utworu, skrótem BO i numerem strony.

rozumiany: i jako przedstawienie Boskiej kreacji (na przykład L. Staff), i jako nie-przedstawienie erupcji Boskich mroków lub ekwiwalentu ludzkiej duszy (między innymi T. Miciński)⁵².

3. Nic jak Ja⁵³

Dlaczego rozpoczynam od hipotezy niepoznawalności „ja”?

Ponieważ uważam, że najbardziej reprezentatywnym „nosicielem” młodopolskich światopoglądów jest „ja” mówiące/milczące, twórcze, poznające, aktywne lub bierne, „człowiek momentalny” w odmiennych wersjach: jako „człowiek (zewnątrznego) wrażenia” i „człowiek (wewnętrzny) nastroju”⁵⁴, albo „człowiek ducha”, „człowiek wieczny”⁵⁵; „ja” zintegrowane w tężyznie fizycznej i duchowej, albo przeciwnie – zdeintegrowane, zmultiplikowane, „osobowość rozszczepiona”⁵⁶, „ja” makrokosmiczne i prywatne, ludzko-boskie, czy ludzko-demoniczne – ale zawsze centrum światopoglądowe tworzy „świat wewnętrzny” (i jego korelaty), ponieważ, jak, wyrażając ducha epoki, głosił Przybyszewski, świat przedmiotowy, „zewnątrzny” jest efektem destrukcyjnej translokacji duszy⁵⁷. Podmiot zachowuje pozycję centralną nawet wówczas, gdy

⁵² Zastrzec trzeba, że ten proces przeniesienia zainicjowany został znacznie wcześniej, znaczący jest w romantyzmie (zob. m.in.: M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, zob. zwłaszcza rozważania o Marii A. Malczewskiej), współcześnie zaś staje się ważnym narzędziem opisu i interpretacji różnych zjawisk w kulturze, np.: „Dokonyjemy tu rozszerzenia zjawiska apofatyzm (ἀποφατικὸς – przeczący, negatywny) z teologii na inne dziedziny kultury, w tym przede wszystkim na interesującą nas tu filozofię moralności” – pisze K. Stachewicz na wstępie swej książki *Milczenie...*, s. 5.

⁵³ Tytuły tego i trzech następnych fragmentów artykułu są parafrazami (i raz przytoczeniem) tytułu książki J. Bolewskiego, *Nic jak Bóg*, dz. cyt. Autor – jak pisze – zaczerpnął ów tytuł z napisu na krzyżu umieszczonym „w jednej z najpiękniejszych dolin tatrzańskich. [...] Możemy się domyślać, iż chodzi tu o stwierdzenie: jakkolwiek piękno przyrody każe myśleć o jej Stwórcy, to jednak On sam jest na tyle odmienny, że nic innego, choćby najpiękniejszego, nie daje pełnego wyobrażenia o Nim; wszystko inne, choćby najbardziej poruszało człowieka, pozostaje tylko niepełnym obrazem Jego samego” (tamże, s. 9). Otóż we wczesnym modernizmie polskim owymi bytami, wymykającymi się pozytywnemu poznaniu, były, obok Boga: Podmiot (w różnych stanach „skupienia” oraz dezintegracji) i – inwersyjnie – Świat (jako całość lub mnogość).

⁵⁴ M. Stala, *Człowiek z właściwościami. (W kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*. Studia pod red. M. Podraży-Kwiatkowskiej, Universitas, Kraków 1995, s. 140.

⁵⁵ Tamże, s. 146.

⁵⁶ T. Walas, *Osobowość „rozszczepiona” i mózgowcy*, w: tamże, *Ku otchłani...*, s. 208.

⁵⁷ „Wskutek zaślepienia wyrwał człowiek centralny obraz zjawisk ze swej duszy, wyrzucił go na zewnątrz [...]. I w ten sposób stworzył dwie rzeczywistości, jedną zewnętrzną i drugą wewnętrzną” – S. Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. R. Taborski, Zakład Narodowy

nie zna ani genezy, ani celu swego istnienia: „Tęskniący duch [...] / Idę z mroku, niepomny świtu mych narodzin / I idę w mrok, nieświadom nocy mego zgonu... // **Ach, nie wiem, skąd przychodzę – dokąd idę, nie wiem**” (J. Jedlicz, *Tęskniący duch...*)⁵⁸.

Przykładów prymatu „ja” (ontycznego, poznawczego) można ułożyć doprawdy nieskończony ciąg. Ograniczmy się do dwóch tylko, bardzo wymownych: w zakończeniu Kasprowiczowego *Dies irae* – hymnu, który odczytywano, rzadziej i powierzchownie, jako zapowiedź rzeczywistości nadchodzącego finału dziejów oraz, częściej i wnikliwiej, jako diagnozę kondycji człowieka i świata, których konstantą jest zło i cierpienie⁵⁹ – znamienne są słowa bohatera (praojca Adama):

Bo cóż być może, jeśli ja zaginał?...
 Na wszystko mrok nicości nieprzebyty spłynął – ⁶⁰

Czyli unicestwienie świata jest oczywistą konsekwencją „zaginięcia” podmiotu, obcego w „tym świecie”. Świat musi zostać unicestwiony – nie tyle na skutek decyzji Stwórcy czy w wyniku działania praw natury, ile w efekcie nadmiaru (nieskończoności) cierpienia personifikowanego w archetypicznym obrazie podmiotu historii i metafizyki.

Jeszcze silniejszą pozycję w wiecznym Chaosie Bytów zajmuje Lucifer (*Niedokonany*):

Trąd i zaraza z moich tchnień; obłąd bezmiaru z moich oczekiwań; życie niewytrzebione z moich przekleństw!

Na uroczysku przeznaczań **torturowym kółem łamiący się wszechbyt** – jedna z mar, które mrą, poczynając się w **sercu Niedokonanego**. [...]

Tworzę posągi światła i jednym uderzeniem strącam je w posępny, chaotyczny wir, nie mającego nadejść nigdy Zjawu.

im. Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 156. Oczywiście powyższa charakterystyka dystansuje duchowość epoki od tradycyjnego utożsamiania „podmiotu” z mocną, zintegrowaną, jednolitą „tożsamością”: „zwrot ku wnętrzu [...] wcale nie oznaczał zwrotu ku artykulacji własnej podmiotowości, jeśli rozumieć przez to związek natury i rozumu, instynktu i mocy twórczych. [...] Już Nietzsche rozważał tę [...] myśl, że jedność wcale nie musi być zagwarantowanym *a priori* przywilejem podmiotu” (Ch. Taylor, *Epifanie modernizmu*, w: tenże, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. przekł. zbior., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 849–850).

⁵⁸ J. Jedlicz, *Utwory wybrane*, oprac. A. Czabanowska-Wróbel, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 160.

⁵⁹ Zob. H. Filipkowska, *Z problematyki mitu w literaturze Młodej Polski*, w: *Problemy literatury polskiej lat 1890–1939*, seria I, pod red. H. Kirchner i Z. Żabickiego, Instytut Badań Literackich PAN, Wrocław 1972, s. 221–252.

⁶⁰ J. Kasprowicz, *Dies irae*, w: tenże, *Pisma zebrane. Utwory literackie*, t. 4, oprac. R. Loth, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 83

Króluje i rządzi widmami; pożeram gwiazdy; strzegę wejść do tajemniczej Doliny, w której ogień i lód pożerają pielgrzymujące cienie⁶¹.

Oczywiście owa omnipotencja podmiotów jest pozorna, a właściwie poddana negatywnej ontologii: obaj mówią w tekstach, wobec których przedstawień i sensów są bezsilni. Adam Kasprowicza wskazuje, iż nie można – jak wiemy, pogląd ten utrzymuje się tylko w cyklu *Ginącemu światu* – znaleźć pozytywnej odpowiedzi na pytanie o przyczynę zła i cierpienia⁶². Lucifer kreuje „torturowany wszechbyt” jako bezustannie zmienny, metamorfozujący fantazmat. To „infernalne misterium”⁶³ jest konsekwentnym poematem nihilologicznym i apofatyycznym, ale paradoksalnie zamaskowanym w bogactwie katafatycznych obrazów mrocznego podmiotu⁶⁴, wypowiadającego się w symbolice zła, skalania, przemocy. Jest poematem **nihilologicznym**, ale nie nihilistycznym, bowiem wieczny „ruch nicestwienia”⁶⁵ nie ogranicza się do metafizycznej wściekłości i nienawiści do istnienia, jak w *Pieśniach Maldorora* Lautréamonta i w *Dzieciach szatana* Przybyszewskiego. Niezależnie jak pojmujemy podmiot mówiący w *Niedokonanym*⁶⁶, to niewątpliwie owa mroczna *natura destruens* go wypełniająca wchodzi w tragiczne zwarcie, w nierozstrzygnięty agon wewnętrzny z nierozpoznanym i z nieprzyswojonym Pra-Gruntem, z „Ja” najgłębszym. To zwarcie pozostaje niewypowiedziane, sygnalizuje jedynie pragnienie, by mroczno-mistyczne poznanie swego miłosno-cierpiącego „Ja głębokiego” – po tylu konwulsyjnych zbliżeniach i zerwaniach (one wypełniają dużą część poematu)! – zakończyło się współbyciem-w-bólu-i-w-śmierci.

Kiedy mię uciska płacz i myśli robaczliwe przegryzają me serce — widzę Cię, Miłości moja, z aniołami nad lodowców błękitną kataraktą w przełęczy — oddzielającej świat Twój — i moje głębiny.

Milczę od nadmiaru bólu i poniżenia: **Ty jesteś moim sercem**, Ty umęczony — Niedokonany... Nie chcę znikąd pociechy — **proszę Cienia Mojego, aby mnie zabił**, jak ja zabiłem Ciebie — Światłości (TM, Nd 124).

⁶¹ T. Miciński, *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*, w: tenże, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 76, 78. Dalsze przytoczenia według tegoż wydania, oznaczone skrótem TM Nd i numerem strony.

⁶² Odpowiedź tę przyniesie hymn *Salve Regina*.

⁶³ P. Próchniak, *Pęknięty płomień...*, s. 156.

⁶⁴ Analogicznie: gigantyzacje w *Snach o potędze* L. Staffa wyrażały potrzebę manifestacji nieukończonyj indywidualnej „woli mocy” jako antidotum na niemoc uporania się z tajemnicami swej duszy.

⁶⁵ Zob. P. Próchniak, dz. cyt., s. 263.

⁶⁶ J. Ławski nie bez racji dostrzega ekspresję „ja” ukrytego w maskach trzech postaci: człowieka, Emanuela i Lucyfera – tenże, dz. cyt., s. 99 i in. Zob. też P. Próchniak, dz. cyt., s. 270–271.

Jeśli Paweł Próchniak trafnie zauważa, „że poeta wsluchuje się w «ciche, bezkresny, niepojęty ból», ponieważ tenże jest pełną znaczenia mową”⁶⁷, to trzeba pamiętać, że jest to mowa bezsłowna: „znakiem szczególnie wymownym, przenośnią o niezrównanej sile, symbolem bez granic – jest milczenie ciała. [...] ciało zranione, wydane na pastwę bólu, rzucone w śmierć – mówi o czymś, czego nie ma pośród słów”⁶⁸.

Niedokonany jest rapsodem wszechcierpienia, gdzie – wskazując na niemożność milczenia i zarazem niemożność mówienia cierpieniem – apofatykę (niewiedzę) przesłania się – jak powiedziałem – maskami demonicznej imaginacji. To nieokiełznanie żywiołu mowy bezsilnej wobec Tajemnicy „dzieje się [...] za sprawą poczucia, że intensywności istnienia, jego piękna i grozy doświadcza się w obliczu druzgocącej obecności czegoś, co nie odnajduje kształtu w żadnej formie, nie zakorzenia się w żadnej racji”⁶⁹.

W poezji epoki można mówić o, motywowanej egzystencjalnie, afazji, niepozwalającej zrozumieć wypowiedzi własnego „ja”: „Twórca – mowy własnej nie rozumiem” (*Dziwaczny tum*, LS 105), oraz o paradoksalnej wiedzy-niewiedzy, zmuszającej do milczenia („Wie o tym noc ciemna / I ja o tym wiem... / Wiąże nas tajemna / Nić z zagadki dnem... // [...] // Lecz noc wam to w dusze / Wszepnie cichym snem, / co zamilczeć muszę, / Chociaż o tym wiem... – *Tajemnica*, LS 347). W ostatnim wypadku wiedza podmiotu jest dostępna „ty” przez medium „nocy i snów”, natomiast pozostaje niewiedzą dla odbiorcy utworu.

Ale nie tylko niemoc wypowiedzi może być przekleństwem twórcy, lecz również przymus mówienia:

Dziś, kiedy życia mego słońce daży spadać,
jedno li widzę, czego trzeba mi żałować:
żem był zmuszony słowo wypowiadać,
a nie mogłem li sobie w sobie go zachować.

(*Straszny żal*, KPT 977)⁷⁰

⁶⁷ P. Próchniak, dz. cyt., s. 345.

⁶⁸ Tamże, s. 89. Znamienne, że negatywizm ontyczny sygnalizuje też... L. Staff: „Człowiek jest raną życia, śmierć zgojoną blizną” (LS *Ziemia dziewicza*, s. 791–793; zob. W. Gutowski, *Między antydyllą a inicjacją. O „Ziemi dziewiczej” Leopolda Staffa*, w: tenże, *Między inicjacją a nicością. Studia i szkice o literaturze modernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, s. 466–486).

⁶⁹ P. Próchniak, dz. cyt., s. 295.

⁷⁰ Poeta wczesnego modernizmu wskazuje na zjawisko, które obecnie przybrało formy wręcz patologiczne, zaprzeczające wszelkim formom dialogu: „...współczesna *werbosfera* zdaje się być przepełniona w stosunku nie tylko do czasów dawniejszych, ale i możliwości percepcyjnych ludzi ją zamieszkujących, w niej z konieczności zanurzonych. Można współcześnie mówić o hiperinflacji słów” – K. Stachewicz, dz. cyt., s. 301. Por. też M. Antoniuk, dz. cyt.

W innej wersji ów żal wyrażony zostaje w ostrzeżeniu, z którym zgodziliby się zapewne, bardzo różnie wielomówni poeci: i Miciński, i Leśmian:

[...] „Po co tyle słów?

Niechajże palec zamyka nam usta:

O mowo ludzka, ty jesteś tak pusta,

Kiedy nadeszła już godzina snów!...”

(*Wszystko co było, było tylko snem...*)⁷¹

Na szczęście potoki słów i obrazów tworzące orgie imaginali gina w „głuchej otchłani niepamiętań” (*Pragnienie*, KPT 399). Dynamika życia wewnętrznego stymulowana jest pozorem wzrostu, często: pankosmicznej ekspansji, jednak pełnię przybliża odwrotność maksymalistycznych dążeń – wyrzeczenie się uroszczeń Giganta, Tytana, Nadczłowieka i zamknięcie się w ontycznych centrach „ja”: „Mam duszę i samotność, więc wszystko mi dano” (*Skarby*, LS 350)⁷².

Przywołując „duszę” (i wszystkie jej synonimiczne modalności, między innymi „Jaźń”, „serce”⁷³), moderniści albo spisali jej „dzieje”, nieprzebrane przejawy i przebogate „palingenezy”, imitujące Nieskończoność, Pełnię, Całość⁷⁴, albo nie podejmowali się prób pozytywnej charakterystyki „duszy”, przede wszystkim akcentowali jej najistotniejsze atrybuty: niepoznawalność i transcendowanie poza wszelkie kategorie ontyczne, wskazując niekiedy jej istnieniowy i moralny negatywizm: zainfekowanie złem, zniszczeniem, brudem⁷⁵. Zwłaszcza

⁷¹ W. Korab-Brzozowski z cyklu *Symbole w: tenże, Utwory zebrane*, oprac. M. Stala, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 99. Dalej stosujemy skrót WKB. W wersji pesymistycznej wszechświat wypełnia nie dialog bytów, lecz milczenie („Przestrzeń wieczności jest pusta; / Siedmiu Tajemnic orszaki / Na wieki nie ma są w sobie...” a obecnie czym jest nasza mowa: „– Mówimy zmarłe już usta – (*Przechodniu*, WKB 107).

⁷² Taka sytuacja imituje wyzwolicielską anihilację własnego istnienia: „Jest mi tak dobrze na duszy, / Jakby mnie wcale nie było” (*Czucie niewinne*, LS, 625)

⁷³ Zob. mój szkic *Dusza – Duch – Jaźń. Semantyka słów-kłuczy metafizycznej antropologii Tadeusza Micińskiego*, w: *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej...*, s. 229–269.

⁷⁴ Przykładem S. Przybyszewski. Wedle autora *Confiteoru* „Dusza [...] to brak reguł, to błyskawica, co wszelką logikę na stos rupieci wyrzuca. Dusza jest organem, który pojmuje to, co nieskończone i bezprzeznawne, w którym ziemia i niebo spływają w siebie” – S. Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, w: tenże, *Synagoga szatana i inne eseje*, przeł. i oprac. G. Matuszek, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 126. „[...] skłębiony chaos myśli, podarta sieć uczuć [...] i cóż z tego? Za to rozkoszuję się niesłychanym cudem olbrzymiego światopoglądu” – S. Przybyszewski, *Requiem aeternam*, w: tenże, *Wybór pism*, s. 45. Zob. też: K. Kralkowska-Gątkowska, „*Requiem aeternam*” Stanisława Przybyszewskiego jako kontrpalingeneza, w: *Między krytyką a prozą artystyczną pozytywizmu i modernizmu*, red. H. Bursztyńska, Uniwersytet Śląski, Katowice 1988, s. 102–119.

⁷⁵ Zob. m.in. „Ruinom podobne serce moje – ruinom ogromnym i bezkształtnym” (T. Miciński, *Kolosseum*, w: tenże, *Wybór poezji*, oprac. W. Gutowski, Universitas, Kraków 1999, s. 82; dalej wszystkie przytoczenia poezji Micińskiego na podstawie tego wydania, zaznaczone tytułem wiersza,

we wczesnej poezji Staffa podmiot odnajduje – tylko w potencjalnej epifanii duszy – źródło najstraszliwszej grozy i alienacji. Oczekiwanie na „Tajemnicę tajemnic, duszę własnej duszy / Pierwszy raz objawioną, nigdy nie widzianą” (*Samotna noc*, LS 101) wywołuje paniczną trwogę („Sam jeden z sobą! Lękam się dzisiaj sam siebie” – tamże, s. 101) i wyparcie kontaktu z własną duszą, który to moment bohater utożsamia ze śmiercią („...za chwilę, teraz... bladolica / Objawi się w duszy mojej tajemnica... / [...] ...w tej chwili nie mam dosyć siły, / Abym [...] / jej straszne, otchłanne wytrzymał spojrzenie, / [...] I usłyszę wśród grozy [...] / Jak z wieży Miasta Śmierci bije ma godzina...” – tamże, s. 102).

Podwójnej alienacji, spowodowanej odrzuceniem poznającego przez niepoznawalną Transcendencję („Nie wydrzeć siłom tym nadprzyrodzonym / Słowa, co cudu zarzewiem się pali. / [...] Zamknięte bezdnie nadziemskich oddali” – *Mistrz Twardowski. Pięć śpiewów o czynie*, LS 157) oraz wyobcowaniem z własnego wnętrza („Poznałem także, że i w toni mojej / Duszy jest jakaś siła, która stroni ode mnie. / [...] Ta siła duszę mą ciągle omija. / A kiedy prośba ma przed nią przystanie / [...] Ta siła milcząc od niej się odwraca” – tamże, s. 159), doświadcza Mistrz Twardowski⁷⁶. Przeżywa chwilę absolutnej słabości, „punkt zero” egzystencji, gdy czuje się podwójnym więźniem: „milczenia zaświatów” oraz mętnych strug, wyrzucanych z ziemskich głębin (tamże, s. 162).

W tym wypadku niepoznawalność światów: nadziemskiego i ludzkiego staje się wyzwaniem, aby – paradoksalnie – uformować w sobie duszę kształtującą: „Samemu sobie zdany, dziś sam siebie tworzę!” (tamże, s. 266).

Twardowski przypomina – topiką tryumfalnego wzlotu – bohatera *Kolosseum* Tadeusza Micińskiego. Tyle że wypowiada się on w – charakterystycznym dla epoki – języku egoteizmu⁷⁷, natomiast bohater Micińskiego wskazuje na swe ponadświatowe dominium jedynie negatywnie: w porównaniu do relatywnie słabszego, minionego już – wobec wzlotu rewelatora – światła gwiazd.

Przybyszewski maksymalizował niemożliwe, pisząc ekspresjonistyczno-nadrealistyczne poematy o przygodach duszy, rozgrywających się tak w trzewiach, jak i w boskich misteriach. Miciński, akcentując znaczenie symultanicznych sfer

skrótom TM Wp i numerem strony), przestrzeń uwięzienia i wiecznego cierpienia („Widziałem gród boleści ciemny i ponury [...] ten gród buntowników jarzmionych... jest we mnie” – *Città dolente*, LS 99), las pełen „nędznej ohydy” (*Las opętany*, LS 98), noc zapowiadająca mroczną epifanię duszy (*Samotna noc*, LS 101).

⁷⁶ Mniej dramatycznie, ale równie wyraźnie J. Jedlicz wskazuje, iż niepoznawalne centrum duchowe „ja” znajduje się tak poza Immanencją, jak i poza Transcendencją: „Świątą mi jesteś o ty niepojęta, / na dnie mej duszy śpiąca tajemnico; / [...] która na wieki mię sprzęga / z tą tajną, z tą niezbadaną treścią / – która jest tobą i w tobie – / gdzieś, poza światła ulewa, gdzieś, poza świata obrotom, poza przestrzeni dławiającym pierścieniem / i poza czasu błędnym kołowrotem, / – gdzieś poza wszelkim marzeniem” – tenże, *Ahaswer*, dz. cyt., s. 114.

⁷⁷ Czyli człowiekობstwa, zob. W. Gutowski, *Wizja Człowieko-Boga*, w: tenże, *Z próżni nieba...*, s. 81–87.

istnienia Ducha/Duszy/Jaźni/Serca⁷⁸ w procesach zarówno egzystencjalnej indywidualności, jak i narodowego odrodzenia, najsilniej chyba w tej epoce – przed Jerzym Hulewiczem – akcentował niewyraźność wszelkiej duchowości⁷⁹ oraz szczególną wartość Niewiedzy i Milczenia.

Te szczególne świadectwa apofatycznej Nadwiedzy/Niewiedzy skupione są w kilku centrach tekstowych i nie pozostawiają wątpliwości, że pisarz traktował swe dzieła jako **egzoteryczną warstwę**, odwołującą się do prześwitującej niekiedy, ale *ex definitione* niewyjawionej warstwy **ezoterycznej**, do Tajemnicy. Na wstępie „Księgi tajemnej Tatr” sygnalizuje, iż **milczenie** wybrzmiewa szczególną niewypowiedzianą **mową**, którą odznaczają się wszelkie międzybytowe *correspondances* i która – choć jest ekspresją „wiecznie nieznanego” Ja – nie tłumaczy jego głębin.

Dusza jego tu **poczynając milczeć** – **Mówi** tym językiem, który leży w głębinie wszystkiego bytu⁸⁰.

Tak mówią limby do skał, tak mówił Demiurg do tworzącej się planety.

Tak mówi **ludzkie wiecznie nieznanne Ja** w głębinie swej. (TM, N 7)

⁷⁸ Zob. wspomniany mój artykuł *Dusza – Duch – Jaźń*.

⁷⁹ Tu ważna uwaga, rewidująca analizy zawarte we wspomnianym wyżej artykule. Moim zdaniem nie jest możliwe (i nie jest potrzebne), nie tylko w twórczości Micińskiego, ale też w szeroko traktowanym imaginarium epoki, ustalenie jakiejś wyraźnej hierarchii poziomów duchowości (jak to było przyjęte w literaturze teozoficznej, choćby u Rudolfa Steinera; zob. m.in. M. Stala *Ponad przepaścią*, w: tenże, *Pejzaż człowieka*, s. 76–77) mimo często wskazywanych różnic semantycznych. Przyjrzyjmy się ambiwalencji i synonimice głównych terminów antropologicznych. Miciński w słowach Ariamana (TM N) zdecydowany prymat nadaje „duszy”, (której Nadrzeczywistość antynomicznie i paradoksalnie „rymuje się” z Nicością, zob. tamże, 19), choć nieco wyżej akcentował znaczenie „**Jaźni**”. Nadwartość „duszy” potwierdza Mag Litwor w apofatycznym równaniu: „Dusza może być wszędzie i zawsze równa sobie tj. **nieskończoności**” (TM, N 97). Nieco dalej, w tejże powieści: „najgłębszą rzeczywistością” okazuje się „odwieczna, **kosmiczna Jaźń**” (tamże, s. 272), a w innym miejscu „**olbrzyszy, niżli Jaźń** i świętszy, niżli Chrystusowe dni: / Niedoświadczonych szczytów ból, mówiący strumieniem **ludzkich nędz**” (tamże, s. 244). Jest to niekonsekwencja bardzo konsekwentna – pisarz **bezustannie zmienia permutacje sfer duchowości**, by, nie mogąc unaocznić (w języku) ich niewyraźnych znaczeń, uniknąć petryfikacji dramatu egzystencji w statycznej siatce pojęć i uczynić owe ambiwalentne sygnały duchowości „iskrami” rozświetlającymi dynamikę życia wewnętrznego. W *Xiędzu Fauście* przywraca prymat Jaźni, zachowując jej niepoznawalność: przyznaje jej bycie Boskie („Jaźń ma dostateczny powód w swej wolności i nie znajduje swego początku. [...] Jaźń jest czymś, co nie powtarza się, co nie da się z niczym porównać, tworzy mnie w każdym momencie od nowa. Jest starsza niż wszystkie moje myśli, niż wszystkie pamięci mych przeszłych istnień, niż Anamnezy, kiedy byłem chmurą, skałą, obłokiem – mieszkańcem Jowisza” – TM, XF 183).

⁸⁰ Mówienie milczeniem, mowa milczenia jest w apofatyce sygnałem przybliżenia sobie i odbiorcy spraw najważniejszych. Zob. K. Stachewicz, dz. cyt., s. 335.

W tej mowie milczenia lub/i w milczeniu mowy główny bohater powieści, Ariaman, który wstąpił „na drogę jedyną – Jaźni” (tamże, s. 13), wypowiada jeden z najbardziej znaczących w literaturze epoki rapsod o niepoznawalności duszy:

Dusza nie da się wyrazić morzem. Są w niej pustynie, wśród których bywa Chrystus kuszony przez Monstra; są w niej żywiołowe pramocze podziemne, które jedne warstwy tak nałożą na inne, że na wirchu góry bywa płat pramorskich liliowców radiolarii, gdy w dolinie uległy się granity, albo popiół wulkanu, który dawno już zagasł. Ani przez pustynie, ani przez góry, ani przez sny, ani przez myślenie, ani przez milczenia, ani przez miłość, ani przez tęsknotę, ani przez wiry zwątpień – **Dusza wyrazić się nie może**. Ani przez to wszystko razem wzięte. Ani przez Boga, unoszącego się nad tym Chaosem ciemnym⁸¹. Ani przez Lucifera, który zeszedł w otchłań, o której Bóg zapomniał. Ani przez wszystko, czego jeszcze wśród licznych tysiąceci myśl ludzka się dowie. Jest to światło, przechodzące w straszną, wieczną ciemność. Jest to zapomnienie zupełne, że się jest światłem. Jest to konieczność – być wszystkim w tej próżni, gdzie nie ma niczego, prócz kłębiących się męczarnianych smug. Jest to najdumniejsze zgodzenie się rachunku wszystkich wieczności, w którym wypada wyznaczyć, że z całego skarbu na dnie zostaje – nicość (TM, N 19).

Zwraca uwagę podział powyższego tekstu na dwie części. Pierwszy akapit przypomina narrację *Niedokonanego* czy poematów prozą Przybyszewskiego. Pulsują w nim nurty negatywnej energii materialnej, destruującej kosmos. Przypomina fragment, odprysk literacko-teologicznej palingenezy w dwóch bytowych modalnościach: horyzontalnym (pustynia) i wertykalnym (dzieła „pramocy podziemnych”).

Natomiast drugi akapit można porównać z najbardziej radykalnym wyznaniem metafizyczno-religijnej niewiedzy, jaki spotykamy w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity:

Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem, mniemaniem, rozumem i rozumieniem, słowem i pojmowaniem; nie może być nazwany ani pomyślany; nie jest liczbą, porządkiem, wielkością, małością, równością, nierównością, podobieństwem, niepodobieństwem; nie stoi, nie porusza się, nie odpoczywa, nie posiada mocy i nie jest ani mocą, ani światłością, nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem; nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednią, ani jednością, ani

⁸¹ Prymat Duszy pośród ciemności metafizycznej niewiedzy został silnie zaakcentowany w *Wicie*: „poza wszystkimi pojęciami Bóg, Nieśmiertelność, Chrystus – kryje się **bezbrzeżna tajemnica, Dusza zaś jest** wśród tego oceanu zagadnień – **Twórcą**” (TM, W 299). Choć zrazem, z czym zgodziłaby się większość twórców młodopolskich: „**Ostatecznym wyrazem duszy ludzkiej – jest mrok**” (TM, N 89).

Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem, ani niczym innym, co jest nam znane, lub jakimś innym bytem; nie jest też niczym z niebytu, ani czymś z bytu; jest niepoznawalny, jaki jest, przez byty, i nie zna bytów takimi, jakie są; nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą, nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko⁸².

Oczywiście łatwo dostrzec – przy podobieństwach dyskursu negacji – zasadnicze różnice. Pseudo-Dionizy pisze o niepoznawalności Boga, natomiast Miciński o niepoznawalności duszy, wobec której Bóg wydaje się tylko nieadekwatnym przybliżeniem. Świadczy to o zjawisku (wspominanym wyżej) bardzo znamionym dla młodopolskiego antropoteizmu, mianowicie o przeniesieniu bezgranicznej i niepoznawalnej Nadszubsztancjalności (*Hyperousios*)⁸³, przypisywanej przez Pseudo-Dionizego Bogu, na ludzką duchowość. I analogicznie: język apofatyki z domeny teologii przechodzi do refleksji i wyobraźni antropologicznej, po to, **by niemożność pozytywnego, a zarazem głębokiego poznania odnieść nie tylko do Boga, lecz również do ludzkiej duchowości⁸⁴ i egzystencji oraz bytu świata.** Tyle że ta niewiedza nie wynika oczywiście z barier stawianych przez ograniczenia nauki, lecz, z „Nadszubsztancjalności”⁸⁵, postrzeganej

⁸² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, Znak, Kraków 1997, s. 170. Zob. też komentarz Mikołaja z Kuzy: „Wedle metody teologii negatywnej, w Bogu niczego odnaleźć nie sposób prócz nieskończoności. Wedle niej tedy nie da się Go poznać ani w tym świecie, ani w przyszłym, gdyż wszelkie stworzenie to względem Niego ciemność niezdolna objąć nieskończonego światła, tak że siebie samego zna tylko On. Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczają” – tenże, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 111. Styl teologii negatywnej ukształtował się w najwcześniejszych apokryfach chrześcijańskich. Zob. np. *Apokryf Jana*, w: G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Znak, Warszawa 1988, s. 70–72.

⁸³ Zob. M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2006, s. 80–83 i in.

⁸⁴ Ta paralela: niepoznawalność Boga – niepoznawalność duszy pojawia się, oczywiście, wcześniej w tradycji apofatycznej, choćby u Mistra Echarta: „Bóg, który jest bezimienny – nie ma on żadnego imienia – jest niewyraźalny, a tak samo jak On, niewyraźalna jest w swej głębi dusza” – cyt. wg: J. Bolewski, dz. cyt., s. 62.

⁸⁵ „Termin *hyperousios* jest dla zrozumienia schematu metafizycznego proponowanego przez Pseudo-Dionizego Areopagitę fundamentalny”. M. Manikowski, dz. cyt., s. 81. Jeśli jednak tą kategorią obdarzymy byty nieboskie, spowoduje to metafizyczny chaos, decentralizację Boskości, sytuację „Boga szalonego”, przedstawioną w wizji Żony w cz. I *Nie-Boskiej Komедii*. Por. też mój artykuł *Głosy osobne: z krawędzi nicestwienia / z nicestwienia krawędzi*, w: *Między inicjacją a ni-cością...*, s. 528–554.

poza paradygmatami teologii, a obecnej we wszelkich przejawach rzeczywistości, nade wszystko zaś w nie-tylko-boskich centrach bytowych⁸⁶.

Interpretacyjnym wyzwaniem jest wygłos „rapsodu”, wskazujący na „nicłość” jako ontyczny kres-fundament bycia. Należy tu podtrzymać wieloznaczność tego pojęcia. Może ono wskazywać na eschatologiczne „zresetowanie” ludzkiego absolutu – Jaźni, zgodnie z wcześniejszym, dysonantycznym doświadczeniem wewnętrznym Ariamana:

Malsztrem jest koniecznym zderzeniem dwóch prądów pod morzem mej duszy: Wiedzy, że **jest Jaźń!** Wiedzy, że **będzie Nicłość** (TM, N 17).

Ale też można ową „nicłość” rozumieć jako styczność Niewiedzy – w procesie poznania duchowości – z przewyższającą wszystko „Nadsubstancjalną” Boskością. Tę drugą możliwość uzasadnia wyznanie-modlitwa Maga Litwora⁸⁷, który nicłość/unicestwienie traktuje jako konieczne doświadczenie... „milczeń”, czyli oddźwięków istnień-bez-duszy-w-śmierci, niby „jednodniowych motyli” (TM, N 27):

Lecz Wy musicie być rzućni w głębiny morza, którym jest nicłość: gwiazdy, drzewa, góry, ludzie, sny – milczenia (TM, N 27).

⁸⁶ Zwłaszcza widoczne jest to w ontycznych podstawach świata przedstawionego w twórczości B. Leśmiana, jakie tworzy *natura naturans*. W tej poezji spotykamy rzadką w epoce Młodej Polski osobliwość: z „pannegatywizmem” („Wszystkie obszary o ograniczonej intensywności istnienia dotknięte są w pewnym stopniu nicością, niebytem” – M. Woźniak-Łabieniec, *Leśmianowska „ontologia” nicości*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 1998, z. 1, s. 62) łączy się wielomówność. Istotny projekt badań twórczości autora *Ląki* nakreślił M. Stala: „Najbardziej oczywistym z nich [kierunków interpretacji – W.G.] byłoby spojrzenie na Leśmianowski świat jako na epopeję istnienia (oglądaną przede wszystkim od strony niebytu i nicości) – tenże, *Jam jest miejsce spotkania. Duch, dusza i ciało w poetyckiej antropologii Leśmiana*, w: *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podrazie-Kwiatkowskiej*, red. M. Stala i F. Ziejka, Universitas, Kraków 2001, s. 125.

Warto zauważyć, że nihilocentryczny światopogląd poeta wypowiada w „mowie prze-bogatej”, zarówno w zakresie leksyki, jak i obrazowości. Do twórczości autora *Sadu rozstajnego* odwołuje się jedynie incydentalnie, ponieważ istnieją już kompetentne opracowania różnych aspektów negatywności tej poezji. Bardzo przejrzystą klasyfikację Leśmianowskich form negatywności znajduje czytelnik w cytowanym wyżej artykule oraz w innych pracach M. Woźniak-Łabieniec (m.in.: *Niebytu wycieruch; o leśmianowskim poecie nicości*, „Prace Polonistyczne” 1996, z. 51); w pionierskim artykule M. Głowińskiego, *Poezja przeczenia*, w: tenże, *Zaświat przedstawiony*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 250–263; zob. też m.in.: T. Bocheński, *Określenie nicości w „Dziejbie leśnej”*, w: *Twórczość Bolesława Leśmiana. Studia i szkice*, red. T. Cieślak i B. Stelmaszczyk, Universitas, Kraków 2000, s. 201–215; T. Cieślak, *Bóg i świat w poezji Bolesława Leśmiana*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Litteraria Polonica” 1998, z. 1, s. 25–53.

⁸⁷ Nie ma co ukrywać, że Mag Litwor jest swoistą Nadświadomością Ariamana, „potężną emanacją jego własnej woli i niewiadomej mocy” (TM, N 362).

Wszelkie byty przygodne przejść muszą przez grozę „pramyśli Boga”, by znieść najstraszliwszą grozę – istnienia⁸⁸ i spotkania z „jedynie istniejącym Twórcą bólu”⁸⁹.

A zatem „Nadsubstancjalność” i zarazem unicestwianie wszelkich bytów jest tożsame z mistycznym „dotknięciem” metafizycznego źródła bólu jako najbardziej autentycznym doświadczeniem egzystencji. Nie wychodzimy poza krąg myśli negatywnej i paradoksalnej.

Podobnie w polu semantycznym „Jaźni” dominują paradoksy, które pozwalają dostrzec w niej rzeczywistość niewyraźną: to Nadsubstancjalna Immanencja i Wszechogarniająca Transcendencja⁹⁰, jedyne źródło autentycznej ekstazy:

W chwilach swych jedynych, tj. gdy człowiek staje się Istnością – a nie szeregiem następujących po sobie wrażeń – [...] On może obcować z swoją prawdą – i przeto z prawdą wszechświata, krainę duszy rozświecają błyskawice objawień (TM, Dźdp 81).

Trzeba oczywiście pamiętać, że nigdy nie opuścimy strefy Tajemnicy, a ostatnim słowem Jaźni będzie... „Nieznane” (TM, *Fundamenty Nowej Polski*, Dźdp 148).

Najbardziej zdumiewają refleksje autora *Nietoty* nad możliwością... nieistnienia Jaźni. Ta ewentualność nie wywołuje bynajmniej rozpacz, lecz ekspansywną, wręcz radosną energię... Niewiedzy.

A jeżeli jaźń jest złudzeniem?

O mroku boży dokoła mnie –

nie wiem – oto imię okrętu mego.

Jestem Nie wiem, płynę skąd nie wiem, kocham – jaki naród nie wiem, zapalam blask w imię jakiej umarłej i nowo rodzącej się prawdy nie wiem.

Nie wiem, kto jest ze mną na tym pokładzie czarnym – nie wiem, jaka głębina jest pode mną.

Nie wiem.

O radości, o wolności!... nie wiem

o tysiącnożłota muzyko Oceanów – nie wiem!

⁸⁸ „Dusza ziemi zapadnie się [...] runie, zachwiałwszy się na bagnistym gruncie złudy życia! rozmiądzły się i zamieni w pył niewiadomego – w meony! w to, czego nie ma, a co formuje wszelki byt, w meony – w nieujęte czynniki najstraszliwszych słońc w pramyśli Boga, o którym mówi Kabała, że On jest **Niebytem**. Oto groza przeraźliwsza od widma w wyklętym kościele – groza tego, że jestem!” (TM, N 27–28).

⁸⁹ Znamienny dla młodopolskiego pesymizmu – maksymalistyczny i tautologiczny – „wizerunek” Nadsubstancjalnego: „Ty straszliwy, niewyraźny, jedynie istniejący Twórco bólu, który jest królestwem godnym mnie – bo nieskończonym aż po ostatni bezkres (TM, N 28).

⁹⁰ „Nie ma nic bliższego nam, niż Jaźń [...]. Nie ma nic odleglejszego niż Jaźń” – T. Miciński, *Król Duch – Jaźń, poemat Juliusza Słowackiego*, TM, Dźdp 80.

I najdziwniejsza książka, którą mógłbym napisać, jest o tym – czego nie wiem⁹¹.
 Wiodą mnie instynkta, uczucia przemijające – lecz dusza moja odpoczywa w tym
 bezbrzeżnym mroku – nie wiem!
 Tu nie ma trosk, tylko wyjące zimno Miłości,
 tu milknie głód nędza – lecz obłęd kołysze się w dół głową!
 tu żyjemy wedle intuicji wiecznej – rozbijając swe gwiaździste czoła na kratkach mał-
 piego życia.
 Tak nieznaną Wichę losu wiedzie okręt Argo w głębinę morza niewiadomego, naj-
 bezbrzeżniejszego z mórz (TM, Dźdp 148–149).

Ten hymn pochwalny na cześć fundamentalnej Niewiedzy wskazuje nie-
 spodziewaną „nadwyżkę” Istnienia, jest otwarciem nieprzewidywalnego⁹², nie-
 wiadomego, nowych nieskończoności, zanurzeniem się w bezbrzeżnym mroku
 Bożym.

Powyższa „radosna Niewiedza” potwierdza uprzednie przypuszczenia, że
 „nicłość” finalizująca „rapsod duszy” w *Nietocie* może być rozumiana jako próg
 dzielący egzystencję od Bycia, ale i łączący duchowość człowieka z Nadsubstan-
 cjalnością. Powyższy sąd wzmacnia Micińskiego definicja religii (dodajmy...
 „niewyraźnalnej”⁹³), odwołującej się i do „granicznej sytuacji” duszy, i do mak-
 symalnego ryzyka egzystencjalnego „skoku” w otchłanie bytu:

Życie religijne jest to rzucenie się we wszystkie otchłanie bytu z tą myślą i z tym
 przeświadczeniem, że wszędzie odnajdziemy się w Nim – nieśmiertelnym (TM,
 WCh 117⁹⁴).

Aby zwiłokrotnieć paradoksalność, należy zauważyć, że świecie Micińskiego
 od maksymalnego ryzyka i metafizycznej niewiedzy tylko krok do... pew-
 ności:

⁹¹ Przypis autora: „Krytyku zagniewany, o tobie też nie wiem!” – TM, N 148.

⁹² Por. z refleksją Nietzschego na wieść o śmierci Boga: „my filozofowie i «duchy wolne» czu-
 jemy się na wieść, że «Bóg umarł», jakby opromienieni nową jutrzeńką; serce nasze przelewa się
 wdzięcznością, zdumieniem, przeczcuciem, oczekiwaniem, – w końcu ukazuje się nam widno-
 krąg znów wolny [...], każdy hazard poznającego jest znów dozwolony” – *Wiedza radosna*, przeł.
 L. Staff, Warszawa 1910–1911, s. 288.

⁹³ „[...] wyrazić się ona [religia – W.G.] nie da słowami, ani symbolem” – T. Miciński, *Walka
 o Chrystusa*, wstęp, opracowanie tekstu i przypisy M. Bajko, Stowarzyszenie Trans-Humana, Bia-
 łystok 2011, s. 117. Dalej przytoczenia oznaczane skrótem WCh.

⁹⁴ Podobnie w eseju *Straceńcy*: „Miłujemy niepodobieństwo, ponieważ działa w cudzie i duchu
 bożym. [...] A choćby się miał zapaść świat pod nami – z **nieśmiertelnej Tajemnicy** utworzy się
 drugi – świetniejszy” – TM, Dźdp s. 15–17. Również współczesny teolog pojmuje wiarę jako ryzy-
 kowny skok egzystencjalny: „Bóg nigdy nie daje się ująć i pojąć, dlatego wiara w Boga jest niczym
 wielkie ryzyko, niczym **skok w ciemność**” – B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Zak,
 Kraków 1996, s. 177.

Tworzy [ksiądz Faust – W.G.] z swego najgłębszego **dna**, wiedząc już, iż **ono jest Boskie**. Wiem! nie wiedzą ewangeliczną ani wiedzą fizyki i chemii, duszy i ciała, materii i siły, Kosmosu i człowieka... Jakaś straszliwa ożywiająca wszystko Prawda! (TM, XF 213).

Jestem prawdą, bo jest we mnie **kryształ mojej nadludzkiej Jaźni!** (TM, XF 215)

Oczywiście jest to „pewność” ekstazy, poczucia egzystencjalnej jedności Ja z niewypowiedzianą Nadsubstancjalnością, a nie pewność nauki czy dogmatu. Znikają tu ślady egocentryzmu, następuje osmoza i synteza tego, co ludzkie, i tego, co nadludzkie.

Polemizowałby z tym stanowiskiem Wincenty Korab-Brzozowski, inaczej interpretując gnostycki i bliski skądinąd Micińskiemu motyw iskry błyskającej w ciemnościach:

Życie moje – to odbłask daleki...
Daleki odbłask płomienia,
Co pewnego poranku zajaśniał – przed wieki,
I pewnego wieczoru zagaśnie – na wieki
W **tajni Istnienia**.

(*Sic transit...*, WKB 273)

Najbardziej radykalną formą niewiedzy „Ja” jest wyznanie *Niewiadomego głosu* w wizyjno-onirycznej „spowiedzi narodu”, jaka odbyła się w katedrze św. Jana (*Wielka noc u św. Jana*, w: TM, N). Wypowiedź rozpoczyna apofatyczna samoprezentacja: „Kto jestem? wie tylko ten, / który wie, iż mnie wcale nie ma. / Śni mnie ktoś, jakby ciężki sen” (TM, N 299). Wiedzę o śnionym podmiocie ma tylko śniący, wszakże śniony nie może go rozpoznać. Byt śniony wypowiada serię modlitewnych wyznań, swoistą litanię do imienia Jezus⁹⁵, zakończoną epifanią... „**tajmniczego**”, który – przez medium gwiazd – wypełnia wnętrze „**Niewiadomego**” podmiotu niezliczoną mnogością blasków: „O, tajemnicze – / Ciebie z rąk gwiezdnych odbieram – i lśnień / w moim sercu nie obliczę!” (TM, N 300). Mimo

⁹⁵ Sens podobnej praktyki modlitewnej wskazuje tradycja mistyczna: „Pomocą w jakże trudnym odrywaniu się od powracających nieustannie myśli ma być wewnętrzne powtarzanie jednego krótkiego, najlepiej jednosylabowego słowa, np. «Bóg», «Pan», «Duch» itp. «Wybierz sobie któreś z nich» i: «Przytwierdź je mocno do serca, by zawsze w nim było, cokolwiek się stanie». «Tym słowem przebijając będziesz obłok i ciemność ponad sobą. Tym słowem zgnieciesz każdą myśl pod obłokiem zapomnienia. Tak bardzo będzie ci przydatne, że jeśli kiedykolwiek doznasz pokusy, by zastanawiać się, czego szukasz, słowo to wystarczy za całą odpowiedź». Przytoczenie z *Obłoku niewiedzy* za: J. Bolewski, dz. cyt., s. 73. Wprawdzie bohater Micińskiego każdorazowo opatruje „imię Jezus” jakimś wezwaniem lub komentarzem, świadczy to jednak o – przypominanym tu wielokrotnie problemie – trudnej koincydencji w tej epoce mowy „negatywnej” (apofatycznej) i „pozytywnej” (katafatycznej).

wyraźnej ekspozycji Jezusa jako wirtualnego adresata modlitewnego monologu, który włącza „Niewiadomego” w sakrosferę chrześcijaństwa (na przykład: „imię Jezus wprowadza mię w szranki / rycerzy bożych – Zmartwychwstania!” – tamże, s. 300), ramy kompozycyjne zamykają całą wypowiedź w kręgu niewyjawionej Tajemnicy⁹⁶: sygnalizują przejście od ontycznej „niewiedzy” do obdarzającego blaskami „tajemniczego”⁹⁷.

Jeszcze bardziej radykalną, totalną niewiedzę o sobie prezentuje bohater wiersza Leśmiana *Jam nie Osjan!* (BL, 499)⁹⁸. Bycie mówiącego jest konsekwentnie zamaskowane. Jego monolog wyjawia osobliwy „mechanizm istnienia” – jako bezustanną metamorfozę/transgresję Ja, ontycznie nieustabilizowanego w żadnej postaci. Można dostrzec pewien przymus/konieczność egzystencjalnych przemian, z których żadna nie wyjawia istoty mówiącego. Próba „spoczynku”, utożsamienia się z jednym wcieleniem okazuje się niemożliwa („Nikt się nigdy nie dowie, czym byłem dla siebie / – Dla innych chciałbym zawsze być tylko Osjanem. // Tak rzekł śpiewak, lecz własnym smutkom nie podołał, / I nagle: Boże, Boże! – do Boga zawołał” – tamże). Celem monologu wydaje się być demaskacja nieadekwatności naszych wyobrażeń do ich kulturowych wzorów, ale też tragiczność bezalternatywnego utrwalenia wszelkiej tożsamości (im bardziej transcendentalnej, tym tragiczniejszej). Być może sam bohater nie wie, kim jest „dla siebie”, czy nawet nie chce wiedzieć („Twarzy mojej spragniony zatruty, / Maskę Boga przywdziałem” – tamże), w każdym razie może wyjawić tylko niewiedzę o sobie. Wszakże „maska Boga” (Stwórcy, Ukrzyżowanego) wskazuje na kilka problemów, nie dość dotąd akcentowanych. Po pierwsze zwrot skierowany do Boga wyraźnie podkreśla różnicę między „maską Boga” a innym, nieobecnym Bogiem ukrytym, po drugie ostatnią quasi-epifanią zamaskowanego podmiotu, która kończy zaznaczoną krótko fabułę biblijną, jest „zmarnienie” zrozpaczonego Boga i wreszcie – maksimum niewiedzy kumuluje w ostatnim wersie („Dla was, co się modlicie, jestem tylko – Bogiem”).

⁹⁶ Słusznie zauważa U.M. Pilch: „Potencjalna próba wyjaśnienia staje się przytłaczającym odkryciem uwikłania podmiotu świadomego własnej ontologicznej niejasności” – tamże, *Kto jestem? O podmiocie w poetyckim dwugłosie Słowacki – Miciński*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 256.

⁹⁷ Szczególnym przypadkiem jest zamknięcie się „Ja” w tajemnicy, poświęcenie całej wypowiedzi wyznaniu o jej niewyjawieniu. Tak jest w „meta-apofatyicznym” wierszu M. Komornickiej, który składa się z nierozstrzygalnych przypuszczeń, czym mogłaby być tajemnica: „Nie zdradzę tajemnicy swojej, [...] / [...] Zali jest dźwiękiem [...], albo obrazem, [...] albo treścią myśli [...] / Lub czy jest płaczem [...], albo rozkoszą uśmiechu [...], albo mądrością / [...] Kochaniem [...] lub nienawiścią / [...] nie powiem, czyli przez nią żyję, czyli od niej umieram”. Można by zaryzykować hipotezę, że bohaterka zna tajemnicę, tylko droczy się z odbiorcą, ale finał również sugeruje, iż bohaterka jest autentycznie pogrążona w niewiedzy: „Położę się w trawie [...], by rozmyślać o tajemnicy swojej; a niebo zakryje mi twarz błękitem” – M. Komornicka, *Tajemnica*, w: Taż, *Utwory poetyckie*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 207. Dalej stosujemy skrót MK. Czyż nie jest to paradoksalna paralela epifanii z kręgu uranicznej metaforyzacji: „obłok niewiedzy” – „niebo zakryje mi twarz błękitem”?

⁹⁸ Różne interpretacje tego wiersza skonfrontował T. Bocheński, dz. cyt.

„Tylko” odwołuje „gdzie indziej”, „ponad”, do rzeczywistości nadrzędnej, być może do Innej Nadsubstancjalnej Boskości, tu nie tylko nie wypowiedzianej, nawet niewyobrażalnej, ale jednak sygnalizowanej⁹⁹.

Osobną **odmianą negatywności** – właśnie w sferze „ja” – jest jej związek z afirmacją niewiedzy, nieposiadania i niewoli jako wartości wyższych niż Poznanie, Posiadanie i Władza. Kenoza, ogołocenie bohaterów z ich ekspansywnych, tytanicznych i „konkwistadorskich”¹⁰⁰ maksymalistycznych pragnień i dążności wskazuje na pozorność, zwodniczość mocy, jaką zdają się dysponować. Dynamika, kosmiczny rozmach Tytana okazuje się iluzją wobec faktu, że wszelkie bunty i poszukiwania przedsięwzięte w celu „zdobycia duszy” kończą się spotkaniem z najgłębszą ontyczną negatywnością („i cóż posiłdem? kwiat z niebieskich pól – / cichy, bezkresny – niepojęty ból” – *Rycz burzo! wicherze, potargaj te sznury...* TM, Wp 111¹⁰¹). Ale bywa i odwrotnie: najgłębszym sensem marzonej psychomachii-palingenezy jest spotkanie z najintymniejszą – nawet martwą – częstką duchowości i ocalenie jej niepowtarzalnej tajemnicy przed ingerencją Innych („Precz! [...] / od przepaści moich progów / wara wam i wara Bogu! / oto me serce człowiecze – / rubinowa tajemnica – /oto je rzucam w odmęty!” – *Głębinny duch*, TM, Wp 124). Gest samozatrącenia pozostaje „otwarty”: może być, jak w *Dies irae* Kasprowicza, jest przyzwaniem nicości albo poszukiwaniem odrodzenia (?) w głębinach bytu („hurra – tytany! w ręku piorun siny – / ten świat roztrącić – w głębinny! w głębinny!” – tamże, s. 124). Kenoza może też wiązać się z taką samonegacją „ja”, która będzie swoistą zbawczą „transformacją” ludzi wykluczonych z boskiej, nieznannej dotąd im wiedzy:

Ja jestem panem na górnych wieżycach,

[...]

Znam firmamentu najgłębsze tajniki;

Światy ogniste nieba, globy żywe,

Gadają do mnie jasnymi języki.

[...]

I oto moje opuszczę wieżyce

I zejść w niskość krainy popiołów,

Kędy nędzarze żyją i nędznice –

I z nich wywiode ród Jasnych Aniołów.

(*Ja jestem panem na górnych wieżycach*, WKB 40)

⁹⁹ Nieuzasadnione wydają się przypuszczenia T. Cieślaka (dz. cyt., s. 51–52), że pod maską Boga ukrywa się... szatan.

¹⁰⁰ Zob. J. Prokop, *Konkwistador na morzach mroku*, [wstęp do:] T. Miciński, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 5–33.

¹⁰¹ Pamiętajmy, że w twórczości Micińskiego „ból” bywa „olbrzym szy niż Jaźń” (zob. TM, N 244; też przypis 79).

W twórczości Micińskiego odnajdujemy wiele odmian samonegacji „ja”. Bohater tej poezji „zamieszkuje” integralny kosmos śmierci i sam się z nią identyfikuje (zob. *Duch mój zamieszkał wyludnione miasta* TM, Wp 130), wymazuje ze swego image’u ślady dawnej władczości, czyni się więźniem grobowca, z krańcowej klaustrofobii widzi tylko wyjście ku zatraceniu w „mrokach” i „głębinach” (zob. *Zamek duszy* TM, Wp 134). Prowadząc refleksję w stylu samonegacji, można też uzupełnić, przedstawioną w innym miejscu¹⁰², interpretację cyklu poetyckiego *In loco tormentorum*, wskazując na identyfikację istnienia z darem Bożym: „ból, wiecznością męki” (*Reinkarnacja*, TM, Wp 161), a infernalne doświadczenia bohaterów tego cyklu traktując jako przeżycie „nocy ciemnej” zanurzonej w fundamentalnej negatywności metafizycznej – Ciemności Bożej („Słucham objawień Twych w głębinie – / [...] / okręt mój w Ciemność Bożą płynie” – tamże, s. 159). W przedstawionym tam świecie-więzieniu wyznania „ja” są zarówno protestem przeciw „wieczności męki”, jak i najbardziej radykalnym ogołoceniem, zbliżającym „ja” do obumarcia-w-zjednoczeniu-z-mrokiem-Boga.

Krańcowym przykładem ogołocenia (wyzbycia się „ja”) jest osiągnięcie absolutnej, bezdennej próżni, „czarnej dziury” istnienia, również bez oczekiwania jej wypełnienia, bez jakichkolwiek pragnień:

Nie lękam się śmierci, nie przeklinam życia, nie pożądam niczego poza grobem.

Ani zjednoczenia się z bóstwem, ani unicestwienia. Ani nagrody, ani próby nowej.

[...]

Jest **we mnie próżnia**, która cierpieć nie może. Jest **wewnętrzny spokój** i śmierć.

Jest **czarne jezioro spokoju** we mnie. **I nie ma dna**. Bez dna jest zmęczenie moje.

(*Spokój*, MK 184)

Samonegacja (analogiczna do judaistycznego *cimkum*¹⁰³) może też wyrażać się w „pozytywnej psychomachii”, w zwrocie „ja” ku wewnętrznej figurze Innego, na przykład oddanie najwartościowszych skarbów ducha umiłowanej Animie i ofiarne samopotępienie, które w dramaturgii psychomachii przewyższa – jak się

¹⁰² Zob. W. Gutowski, *Kosmos udřeceń, droga przekroczenia, łaska wypowiedzi. Uwagi wstępne do interpretacji cyklu poetyckiego „In loco tormentorum”*, w: *Między inicjacją a nicością...*, s. 316–339.

¹⁰³ *cimkum* – hebr. dosłownie: „skurczenie się”, „wycofanie”. W Kabale Bóg samoogranicza się, wycofuje się z siebie samego, aby uczynić miejsce dla świata. Akt *cimkum* pozostaje zarówno ofiarą, jak i negatywnością, źródłem kreacji, jak i cierpienia i bólu. Jeszcze wyraźniej warunek ogołocenia, unicestwienia „Ja” pojawia się w myśli Jakuba Böhmego: „[...] podstawowym warunkiem odrodzenia jest rezygnacja człowieka z samego siebie. [...] Ogołacając się z tego, co najbardziej własne, niszcząc samość człowiek dostępuje deifikacji. Dążenie człowieka do własnej nicości to dążenie do absolutu. [...] Byt ludzki spełnia się jako nicość, gdy «w swojej własnej woli opuszcza wszystko, czym sam jest i co ma». J. Piórczyński, *Absolut – Człowiek – Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, PWN, Warszawa 1991, s. 239, 241.

wydaje – sens ofiary Chrystusa, bowiem bohater wybiera dla siebie – z miłości dla swego duchowego Ideału – piekielną izolację¹⁰⁴. Podobny gest poświęcenia można dostrzec w sakralnej transpozycji „matki bogów”, która by uwielbić Syna, zamieszkuje domenę męczarni i mroku, wybierając negację „Ja” zapewnia Synowi triumf (swą boskością!) – jej kosztem – w istnieniu, prymat w dziejach religii (TM *Meduza*, 183)¹⁰⁵.

Nie trzeba zapominać, że w twórczości Micińskiego kenozą wypowiedana jest (w różnych konfiguracjach) często w topice zbawczej ofiary (począwszy od *Panteisty* do cyklu *Białe róże krwi...* i później, aż do *Xiędza Fausta* i *Wity*), która świat lucyferycznego/tytanicznego mroku zanurzała w wodach odrodzenia lub przepalała oczyszczającym ogniem¹⁰⁶, aby stać się Alfą nowej Wiedzy i przewodnikiem ku Życiu Nowemu:

O siostrzyczki moje, podłóżcie smolny zar
i niech rozszumi
oceanowym śpiewem ognia ta puszcza.
W płonących wirach dymu
zapadną się moje czarne księstwa¹⁰⁷ –
w roztopach żywicy

¹⁰⁴ „I Tobie oddam regiony, co w skalnych zboczach mej duszy, / jak ametysty lśnią: sny prerie; sny jak miesiąc w borze, / i tę ścieżynę modlitwy, którą szedł Chrystus raz w mroku. / A dla mnie to bezbrzeżne kraterów gasnących morze, / upiory światel, wieczność, której już nic nie poruszy – / chyba ten Bóg – co przyszedł mię potępić – w Twoim wzroku” (*Oto mej duszy świątynia – z czarnych, jak miłość, marmurów...* TM, Wp 98).

¹⁰⁵ „Ty żyjesz w raju, ja mrę na Golgocie – / na kresach duszy, gdzie Magog i Gog – grude Twjej ziemi rozbijam w tęsknocie, / By Twoich świątyni iskrzyły się krocie – / i pełnę w mrok. / [...] Bo Cię tak wielbię, żeś mnie bardzo zmęczył / i smałał grzechem i pędził mnie wwyż [...] / I gwiazd obłędem serce me uwieńczył – / i wznosił na krzyż” (*Meduza*, TM, Wp 183–184). W utworze można dostrzec krytykę wyparcia pierwiastka żeńskiego z chrześcijańskiej sakrosfery. Por. E. Flis-Czeraniak, „*Jam jest Gorgona, – kochanku mych łon*”. *Meduza w twórczości Tadeusza Micińskiego*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Trans Humana, Białystok 2008, s. 669–683. Autorka podkreśla – nie bez racji – tragizm istnienia postaci (zob. tamże, s. 674), gdy ja akcentuję wartość ofiary i afirmację męki w imię tryumfu Syna (oczywiście, jak najczęściej bywa w tej poezji, postać Meduzy rozdzielana jest sprzecznymi przeżyciami).

¹⁰⁶ Ogień jest dla Micińskiego również symbolem Jaźni-Duszy: Nie macie ognia, aby go zaświecić w mroku niewiary? Czemuż żaden nie poszedł po iskry, które były podsypane tysiące lat przez magów Indii, przez gwiazdźdźarzy Chaldei – przez Gnostyków Aleksandrii – przez Druidów Bretanii – przez Świętych w wiekach gotyckich, przez artystów dziś? **Ten ogień – to Jaźń**. Owa nieśmiertelna tajemnicza **Dusza** – w każdym z nas będąca – to iskrą – to płomieniem [...] Ona jest tym wiecznym Wschodem, z którego ma błysnąć światło. Ona jest milczącym głosem w nas – *Fundamenty Nowej Polski*, TM Dźdp, s. 155–156.

¹⁰⁷ Znać tu autpolemikę z wcześniejszym cyklem tomu-poematu zatytułowanym *Czarne Xięstwo*, świadcząca o związkach i „pokrewieństwie” różnych symboli-masek *W mroku gwiazd*.

skamienia się moje napowietrzne jeziora –
 upiorne skrzydła moje
 zanurzę w prastarych wulkanach –
 i tylko serce me złóćcie z modlitwą do ziemi.
 Nad popiołami
 zaszumią zboża –
 będą ludzie pożywać – i błogosławić.

(*Białe róże krwi...* TM, Wp 206).

Tu autonegatywność (czyli ofiarowanie-samozatrącenie) postaci lucyferycznej wyraża się analogicznie do eucharystycznej symboliki w transformacji – dosłownie ciała w chleb – a symbolicznie: „Ja-Bytu” w czystą relacyjność „Ja-bez-Bycia-dla-Innych”.

Znamienne, że podobne samoograniczenie „Ja” pojawia się w finale *Nieznannej podróży Sindbada-Żeglarza*, poematu, w którym dominuje ekspansywność, rozrzutność, zaborczość wyobraźni. W końcu bohater postuluje powściągnięcie tej kreatorskiej dynamiki „Ja”: „Czyliś się **nie dość**, ty – duchu, **naistniał**? [...] Rozpielgrzymiony po wirach bezdeni / Dokądże dążysz? [...] / [...] **Wściągnij się** w siebie, **zesłabnij** w pokorze, / [...] **I maluczkością świata** się oszołom! / I pobłogosław zjawionym w śnie twarzom, / [...] I wszelkiej męce i wszelkiej przewinie, / [...] I wszelkim morzom i snom i okrętom!... (BL, 130–131).

U Leśmiana jeszcze wyraźniej niż u Micińskiego zostaje podkreślona ontologia „wycofania się”, apologia niemocy „Ja” („Wściągnij się”, „zesłabnij”¹⁰⁸) oraz akceptacja „maluczkości” (i tak niepomiernej!) świata. W obu utworach istotny jest kontekst błogosławieństwa – u Micińskiego udzielają go spożywający „chleb aniołów”¹⁰⁹ jako wyraz wdzięczności za wzmocnienie wegetacyjnego pulsu życia (serce jako zasiane ziarno), w poemacie Leśmiana Sindbad ze swym *alter ego* (duchem) błogosławi całemu znanemu i nieznanemu Istnieniu.

4. Nic jak Bóg

Wobec tego, co powiedziano wyżej o znaczeniu w literaturze Młodej Polski apofatycznej drogi poznania ludzkiej duchowości, oczywiste jest, że w tejsze eposy „śmierci Boga”, licznych teokracji, prywatyzacji religii i mistyki Jaźni, Duszy

¹⁰⁸ Znamienne, że zgodnie z paradoksalną, oksymoroniczną wyobraźnią Leśmiana ta ontyczna „powściągliwość” nie wyklucza istnieniowego rozpasania („I błogosławmy naokół i dalej / [...] A ty mi wówczas, błogosławiąc, szalej!” – tamże, s. 131)

¹⁰⁹ Zob. *Kolosseum*, TM, Wp 82.

oraz fascynacji religijną egzotyką¹¹⁰ nie mogło zabraknąć ujęć Boga/Boskości jako Bytu Niedostępnego, osłoniętego „obłokiem niewiedzy”.

Zresztą zaproponowane tu podziały („ja”, Bóg, świat) są porządkującymi schematyzacjami badacza, nieudolnym grupowaniem tego, co wszelkiej systematyzacji umyka. W praktyce literackiej – co było widoczne w poprzedniej części – poetyckie obrazy i refleksje dotyczące wspomnianych kategorii bezustannie się krzyżują, interferują, przenikają się. Zwróćmy uwagę choćby na jaskrawy przykład wypowiedzi, w której łączą się nierozdzielnie imitacja mistycznego zjednoczenia z Bogiem oraz antropoteistyczna egolatria, przy czym **obszar niewiedzy** obejmuje zarówno święte centrum duszy, jak i Boga oraz relację między „ja” a Bogiem:

Kłęczałem, modląc się i ciche słodkie łzy płynęły po ustach moich:

O Boże! o duszo moja! o duszo nasza!

Panie – **nawiedziłem niewiadome mi święte świętych duszy mojej** – Panie, rozmawiasz twarzą w twarz z prochem Twoim.

Azali jestem prorok lub arcykapłan?

Pył jestem – **ciemny pył**, lecący w nieskończoności – **ciemny pył** – **zasłaniający jeden włos promienisty Twego słońca**.

Pył jestem...

I kocham Cię...

Miłości moja!

Duchu!¹¹¹

Takie ujęcie znamienne jest zwłaszcza dla Micińskiego. Już w jego młodzieńczym utworze *Modlitwa* epifanię poszukiwanego Boga poprzedza pytanie zasadnicze, dręczące bohaterów tej twórczości: „Czymże ja wieczne wśród przemian wieczności?” (TM, Wp 215). W wierszu *Bojan* wśród hipostaz Boga („Bóg maluczkich i tryumfatorów”, okropny „Bóg pozorów”) pojawia się wersja najbardziej wartościowa, choć skrywana: „Bóg tajemnic pod niebem Twej duszy” (TM, Wp 201–202). *Stygmaty św. Franciszka* przynoszą doświadczenie wszechobecności Boskiego Ty, który – obok cech chrystologicznych – objawia się przede wszystkim jako „Tajemnica” przybliżona – mimo ataku mroków („czarnego słońca”) – w słonecznym płomieniu (TM, Wp 207).

¹¹⁰ Zob. moją książkę *Z próżni nieba ku religii życia*, dz. cyt.

¹¹¹ T. Miciński, *Mené-Mené-Thekel-Upharisim. Quasi una phantasia*, Dom Książki Polskiej Warszawa 1931, s. 180. Por. *Modlitwę do duszy* J. Jedlicza, w której błaganie o tajemną wiedzę przybliżającą objawienie duszy wiąże się z topiką sakralną, zabarwioną erotyzmem („mistyczna królowo”, „przenajświętsza pani”, „otchłannych głębin święta tajemnico”), J. Jedlicz, *Utwory wybrane*, s. 80.

Znacznie upraszczając¹¹², świadomość religijną epoki można podzielić na dwa obszary: 1) w pierwszym znajdują się wszelkie reinterpretacje tradycji religijnych, transformacje symboliki i wspomniane uprzednio teokrazje, 2) w drugim zaś przecucie, paradoksalnie „wiedzące” nie-poznanie Boga Nieznanego. Gdy w pierwszym obszarze największą inwencję wykazywał Miciński (też Wyspiański, zob. *Legion, Wyzwolenie, Akropolis*), to w drugim prymat należy do Tetmajera. W poezji autora *Wiatru z Tatr* Bóg „przybiera postać Tajemnicy, Niedościęgniętego, Wytęsknionego, Upragnionego”¹¹³. Pojawia się bohaterem Tetmajerowskim „w doświadczeniu, które jest równie fundamentalne, ale negatywne...”¹¹⁴.

Pozostaje [...] podjęcie gry z pustką, milczeniem, nicością... [...] I jeśli zastąpienie zwątpienia przez nieodstłanialną tajemnicę można nazwać osiągnięciem celu, to cel [bohaterzy poezji Tetmajera – W.G.] osiągają..., choć [...] nie spotykają żadnego Boga, Absolutu, Transcendencji¹¹⁵.

Tetmajer mówi o „tajemnym Bogu” (*Orzeł*, KPT 54), „niewidnym” (*Poeci idealisci*, KPT 147), „ukrytym tam gdzieś na niebiosach” (*Zamyślenia XX*, KPT 285), milczącym (*Wędrowcy*, KPT 363)¹¹⁶ jak Sfinks: „Któż zna jego drogę?” (*Mojzesz*, KPT 354), „Bóg... Słowo jedno bez pojęcia”, „...z utajoną wiecznie twarzą” (*W nocy III*, KPT 606), „Tam Bóg mój mieszka uśmiechniony, [...] w nieskończoności, precz, w bezbyciu¹¹⁷, / daleki obcy wszemu życiu” (*Sierpniowe złote muchy...* KPT, 867).

Nieodległy od negatywnego przedstawienia Boga Tetmajera jest Jego obraz w poezji Staffa. Autor *Snów o potędze* podobnie eksponuje niewiedzę o Bogu: „wielki Bóg tajnej otchłani” (*Zapomniane słowa*, LS 33)¹¹⁸, „Moc tajna triumfuje”

¹¹² Po bardziej szczegółowe refleksje odsyłam do książki *Z próżni nieba...*

¹¹³ M. Stala, *Pejzaż człowieka...*, s. 161.

¹¹⁴ Tamże, s. 156.

¹¹⁵ Tamże, s. 162–163. Oczywiście jest to zjawisko nazwane przez H. Friedricha „pustą transcendencją” (zob. *Struktura nowoczesnej liryki...*).

¹¹⁶ Zob. też: „Po co tyle słów? / Niechajże palec zamyka nam usta: / O mowo ludzka, ty jesteś tak pusta, / Kiedy nadeszła już godzina snów!...» // Więc oto milczę, jak nieznany bóg, / Przebywający tajemnie w Tułaczcu, / Przed którym, mimo duszy ludzkiej płaczu, / Wciąż swój zamykasz niegościnnie próg!” – *Wszystko co było, było tylko snem...*, WKB 99.

¹¹⁷ Znakomite wyrażenie nieskończonej transcendencji, używane też w współczesnej teologii. Zob. Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia* [Dieu sans l'être], przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996. Trzeba pamiętać, że w ujęciu negatywnym niewiedza o Bogu jest zawsze nieskończona, żaden ludzki wysiłek jej nie zapełni. Najbardziej radykalnie rzecz ujął Karl Barth w przełomowym dla teologii XX wieku komentarzu do *Listu do Rzymian* św. Pawła (1922 r.): „nie ma drogi od nas do Boga, choćby to była nawet *via negativa*, *via dialectica* czy *paradoxica*. Bóg, który stałby na końcu ludzkiej drogi – nawet takiej – nie byłby Bogiem”. Cyt. wg A. Werner, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz, Witkacy*, Sic!, Warszawa 2009, s. 82.

¹¹⁸ Podobną wizję Boga można odczytać jako aluzję do gnostyckiego „Boga ukrytego”, niedostępnego człowiekowi uwikłanemu w świat materialny.

(*Triumf*, LS 50), „...nie wiem, kim jesteś. / Czyś owym dobrym, miłosiernym bóstwem, / Co [...] na głowy nasze / Błogosławieństwo ukojenia zlewa / [...] Czyli też jesteś ową ciemną mocą, / Co z najtajniejszych skrytek naszych dusz, / [...] Wyklada blade perły [...] / I na ich miejsce rzuca kurz i pleśń” (*Ślepiec spętany*, LS 75), „**Głębie istnieją**, choć tyś ich pojąć niezdolny. // A za głębią królestwo, gdzie wielki Bóg władnie, / **Nienazwany** [...] / [...] Co wiecie cię tajemnym i nieznanym lotem, / Skąd, dokąd i dlaczego? On jeden wie o tem” (*Szara, spękana ziemia...*, LS 79)¹¹⁹, „Ciemna jest ciężka twarda praca ducha / [...] / Bo **niezglębiona, pomrocna i głucha** // Jest **bezdeń** bytu, a **Bóg** w niej **otchłanny**, / Przemawiający szeptem tajemnicy” (*Mistrz Twardowski*, LS 190–191).

Mimo widocznych podobieństw istotne są też różnice. Bóg Tetmajera jest najbliższy „pustej transcendencji”. Natomiast u Staffa Transcendencja nie jest pusta, ale pozostaje niepojęta, nieogarniona ani ludzkim rozumem, ani doświadczeniem. Człowiek może jedynie wierzyć w wiedzę Boga, ale nie potrafi jej poznać. Pozostaje więźniem antynomii: może przeżyć najintymniejszą, **mystyczną Immanencję** Wcielenia („W mego wnętrza / Głęb [...] / Wstąpiła cisza bóstwa przenajświętsza. // Bóg mocny, [...] / [...] Bóg, co gwiazdy wicherzy, / Serce me biedne obrał za mieszkanie... // Pan mój, Bóg-Człowiek, największy, najcichszy, / [...] Otom mu stał się jak żłobek najlichszy” – *Mistrz Twardowski*, LS 141), a zarazem być odrzuconym, przez alienującą, milczącą Transcendencję („Gdym tajni wydrzeć chciał jej treści piętno / I wolę moją w twardy granit ścisnąć. [...] Odparło niebo głuszą obojętną // Nie wydrzeć siłom tym nadprzyrodzonym / Słowa, co cudu zarzewiem się pali. / [...] Wrogiem jest naszym ta moc w ciemnej głuszy / Bezmiernych światów” – tamże, s. 157–158).

Najdobitniej:

[...] Prawda twa [...] człowieczej / Duszy [...] / [...] nie jest rdzeniem najgłębszym **wszechrzeczy**. // Jej **prawda**, która rozbłyska wiecznością, / **To kwiaty** wszystkich naszych **dusz**, bezswarnie / Jedną cudowną **stopione jednością** // **To otchłań**, która nas wszystkich **zagarnie** / **W bezdno**, skąd tutaj nie dochodzą wieści, / I wszystkie ziarna stopi w jednym ziarnie. // Ten, który wszystkie nasze prawdy mieści, / W którym żyjemy i który w nas żyje, / Czerpiąc z nas treść – jest rdzeniem naszej treści // I pić nam dając ze siebie z nas pije: // **To tajń przedwieczna** i ramię rządzące, // **Siła**, co poza naszymi się kryje // Duszami, **głębia i bezdno rodzące**, / **Bóg nienazwany** z zakrytym czołem (*Mistrz Twardowski*, LS 250).

Pojawia się tu, w niezwykłym stężeniu doświadczenia i wiary, przeświadczenie o bytowej współjedności człowieka i Boga, udana próba przybliżenia „nienazwanego” Źródła Boskości, Sobości i Uniwersalności. Ale u Staffa z podobnie

¹¹⁹ Zob. też uwagi w moim artykule *Młodopolskiej poezji kłopoty z nieskończonością...*, s. 41.

mistyczną penetracją Niezglębnionego koliduje dążność do maksymalnej emancypacji Ja. Stąd powyższy zapis „negatywnej mistyki” jest wstępem do samo-kreacji¹²⁰, a później – w *Adamie* – do całkowitej detronizacji Boga i proklamacji Człowieko-Bóstwa, która wszak rodzi nieznanne z... nieznanego¹²¹. Kończy się dialog z Bogiem, rozpoczyna się samodzielne królowanie człowieka.

Dodajmy, że takie rozwiązanie jest nie do przyjęcia dla Micińskiego. Obojętność kosmicznej Otchłani wywołuje makabryczną prowokację: „czern oszalałych duchów żąda, abym rozdarł na ołtarzu nicości Syna Bożego i wzdrygnął duszą Milczącej Otchłani” (TM, Nd 85).

Albo inaczej: autor *Nietoty* przyjmuje, że właśnie Bóg (Chrystus) „mówi milczeniem” i je wysłuchuje, to znaczy – prowadzi dialog apofatyczny, dialog milczeń¹²². Nawet końcowa w *Xiędzu Fauście* epifania Pacholęcia (Jezusa) wędrującego z Lucyferem pozostaje bezmowna, obrazowana wizją chrztu z krwi i piorunów¹²³.

U Staffa spotykamy inny wariant niewiedzy, który bym nazwał – paradoksalnie – „**apofatyką pozytywną**”. Chodzi o takie rozumienie Boskiej wiedzy, która nie wyjawia się w wprost w teofaniach (*Deus dixit*), lecz jedynie pośrednio, przez media wyznawców:

Lecz **miano Pana mego** me głębie milczące /
 Ukryły w **mrokach tajni...** [...] /
 [...] /
 Bowiem jedyne godne wielkich bogów imię
 To życie ich wyznawców i waga ich plonów!
 (*Nienazwany*, LS, 392)¹²⁴

lub zapisana jest w obliczu natury:

¹²⁰ „Samemu sobie zdany, dziś sam siebie tworzę!” (*Mistrz Twardowski*, LS, 266)

¹²¹ „Chwała ci, nocy, [...] / [...] Nocy bez kresu, wieczysta, nieznaną, / Jak jest bez kresu, wieczne i nieznanne / To, co się może stać i co się stanie, / Kiedy w niesytej nigdy, bezgranicznej, / W zrodzonej winą moją żądzy człowiek / Stanie się Bogiem!” – *Adam*, LS, Pz, 1126.

¹²² Pisarz powołuje się na słowa O. Wilde’a z *De profundis*: „Z nieobjętą wyobraźnią, która aż przeraża – wybrał za swe królestwo cały **świat Niewypowiedzialnego, świat Bólu**, który **nie ma głosu**. Sam stał się **przewodnikiem tych milczeń**. Przyjął za braci tych, których milczenie słyszy jeno Bóg” – TM, WCh 223.

¹²³ „Pacholę Święte rękę swą maczało w krwi i błogosławiło światy, Lucyfer, archanioł wiedzy, piorunami miotał przeciw bezwstydnemu, głupiemu szataństwu wylęglemu z kałuży” – TM, XF 226.

¹²⁴ Stąd tak istotny jest obraz Boga w życiu Jego wyznawców, których obrzędowość religijna jest bardzo często zniewagą ukrytego Boga: „Obraz Boga w skarłałych duszach to ohyda! / I srebrnikami zdrady, choć nie w nich pokusa, / Są hostie przyjmowane wargą u obrusa” LS Pz, *Wyznawcy*, 989.

Niedołężnym, szczęśliwym i głupim bełkotem
 Sławię cię, wielki Panie. Jesteś mi nieznany,
 Lecz widzieć cię nie żądam. Dość mi są twe łany,
 Słońce i cień, co chłodzi skroń zwilżoną potem.

(*Modlitwa żebraka*, LS Pz, 697)

Ten ostatni wariant odrzuca (czy minimalizuje) Miciński; widząc w naturze „złośliwego diabła”, idzie tropem gnostyckim, a właściwie inicjuje oryginalną neognozę¹²⁵: „Natura zakrywa nam Boga jak tarcza księżycowa słońce. W tym zaćmieniu możemy Go oglądać jedynie tylko przez ciemne szkła naszego ducha”. Na replikę swego ucznia Piotra, iż tego rodzaju „zakryty” Bóg jest praktycznie dla nas nieistniejącym, ksiądz Faust odpowiada: „– Istnieje dla naszych głębin” (TM, XF 104).

Przesłanie autora *Walki o Chrystusa* jest ambiwalentne, by nie rzec dwuznaczne: z jednej strony skazani jesteśmy na niewiedzę, na nieskończone transcendowanie, wykraczające poza wszelkie „formy życia” (TM, WCh 118), na ryzyko rzucenia się w „otchłanie bytu/życia” (TM, WCh 117)¹²⁶ aż do zatracenia, a zarazem, słowami ks. Fausta, ostrzega on przed „mystyką niewidzialności”:

Nie rzucaj się, człowieku, w Ogień Mroków, bo nie dał ci Bóg siebie – jeno pola i trud, słońce i chmury, kwiaty i ciernie, dzieci i śmierć, miłość i znękanie, ojczyznę i niewolę, gwiazdy i bezmiary, ale **absolutny Duch pozostanie** w ludzkości **nieujęty** (TM, XF 232).

A jednak życie Boga-w-nas jest nieustającym transcendowaniem:

Życie na ziemi jest:

Słoneczną natężoną wolą wzbicia się jak najwyżej.

W głębiach naszej istoty odbywa się nadśłoneczna twórczość. Jest to Życie Boga w nas, Życie błogosławiące nad grozą potwornych, mroźnych, bezlitosnych przepaści (TM, XF 234; podkr. – T.M.)

„Życie”, jako rzeczywistość holistyczna, zdaje się unieważniać zarówno „niewiedzę”, jak i „duszoznawczą” wiedzę o Bogu, wskazuje na interioryzację

¹²⁵ Neognoza to, jak pisze J. Prokopiuk, gnoza rozwijająca się od późnego średniowiecza, w niej „zbawiony duch rozpoczął pracę nad transformacją duszy i ciała człowieka, a w dalszej perspektywie także całej przyrody” – J. Prokopiuk, *Trzy drogi gnozy*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2000, s. 40.

¹²⁶ Zob. też: „Religijnym jest nie ten, kto umysłem jeno doszukuje się głębin, ale kto rzuci całą istność swą w przestrzeń twórczą na spotkanie z Istnością Najwyższą. Oddychajmy w swej Jaźni Bogiem, jak silne płuca oddychają powietrzem” – TM, XF 223.

(uwewnętrznienie) Boskości i związanie jej z „działaniowym” pulsem Kosmosu, czy jednak nie osłabia – w swej witalnej pozytywności – wcześniej akcentowanego tragizmu zmagania się z absurdem oraz „grozy [...] bezlitosnych przepaści”?

Niedaleko od takiego twórczego współlistnienia Boga-w-nas (czy też: Boga-z-nas) może być wizja zawarta w „liście-śnie” Józefa Jedlicza, skierowanym do „nieznanego Boga”. Poeta pisze, niestety, wielosłownie, gadatliwie, a zarazem zdaje sobie sprawę ze swej ułomności jako proroka nowego Boga: „Piszę do Ciebie [nieznanego Boga – W.G.] z drżeniem tajemniczym / [...] Piszę te słowa, ach, słowa jedynie – / Słowa o Wszystkim w świecie i o Niczym...”¹²⁷. Chce stworzyć sytuację „medytacji, której celem jest osiągnięcie poczucia jedności z tajemniczą i nienazwaną Istotą świata, z «Tym Jednym», jak nazywa ją hymn o istnieniu z Rygwedy. «To Jedno» jest równocześnie Wszystkim”¹²⁸. Sygnały mistycznej Wszegjedności zostają jednak przytłoczone hałaśliwością świata, ciągłą rotacją śmierci i życia, powodującą zapomnienie i jedynie konstatację spotkania z Nicością: „I już nie pomnę, o czym pisać chciałem, / Gdy, drżąc, spostrzegam, że pisałem o Niczym...”¹²⁹. Ta porywająca, choć negatywna próba przybliżenia mistycznej Wszegjedności okazuje się tylko (lub aż!) oniryczną zapowiedzią „tryumfu nieznanego Boga”¹³⁰.

Wystarczy porównać powyższy wiersz Jedlicza z utworem *Nieznanemu bogu* Bolesława Leśmiana, by dostrzec, że niewiedza metafizyczna mogła przybierać różne stopnie intensywności. Jedlicz ukazuje projekcję oczekiwań w nadziei, że Nowy Bóg zachowa tradycyjne atrybuty boskie, a poza tym będzie stymulował nieskończoną moc człowieka. Niewiedza jest motywowana sytuacją liryczną: wypowiedź zamyka się w „liście onirycznym”. Natomiast Bóg „oddaleńców” Leśmiana „istnieje” poza jakąkolwiek „sakrosferą”: nie jest stwórcą ani obiektem kultu, nie odnosi się do niego żaden rytuał, pozostaje „nikomu nie znany”, obecny jedynie w modlitwie „oddaleńców”, oczekujących nie zbawienia, lecz męczeństwa, które być może zostanie nagrodzone współczującą ich specyficzną egzystencją śmiercią, zesłaną przez nieobjawionego, więc nieznanego – boga¹³¹.

¹²⁷ J. Jedlicz, *Nieznanemu Bogu*, w: tenże, dz. cyt., s. 166.

¹²⁸ A. Czabanowska-Wróbel, „*Na liściu pisać muszę...*” *O poezji Józefa Jedlicza*, [wstęp do:] J. Jedlicz, dz. cyt., s. 29.

¹²⁹ J. Jedlicz, dz. cyt., s. 172.

¹³⁰ Tamże, s. 172.

¹³¹ „Ale ów bóg, przed którym nie wszyscy są równi, / Widząc ich w całej bólów brzydocie i pięknie, / Pamięta, jak mu tęczą bywali wysnuwni – / I jeżeli ma serce – ono dla nich pęknie!” BL, 77. Podobną religię, w której *sacrum* spoczywa na dnie *profanum* i pozostaje od niego nieodróżnialne, w pozycji skrajnie negatywnej do wszelkiej wzniosłości, opisał J.L. Borges w prozie *Sekta Feniksa*. Jej członkowie „nie posiadają świętej księgi, która by ich łączyła, [...] ani wspólnej pamięci, ani tej drugiej zamieci, jaką jest język”. Łączy ich jedynie Tajemnica, spełniająca się w specyficznym rytuale. „Rekwizytami są korek, воск lub guma arabska (w liturgii mówi się o błocie; bywa ono również używane). Nie ma świątyń specjalnie przeznaczonych na celebrację

Najbliższy tradycji mistycznej obraz „ogołocenia” – powiązany z motywem egzystencjalnego „przebudzenia” – przedstawiła Bronisława Ostrowska, w opisie autonegacjonizmu ontycznego, który życie utożsamia z przejściem od Boga do Boga:

Wszystko twoje spadło z ciebie,
 Jak z motyla kokon spada:
 Z oczu twoich łez kaskada,
 Z serca twego pragnień lawa,
 Z myśli twoich męka krwawa,
 Z duszy bezmoc i obawa.
 [...]

 Czymże wszelki trud i droga,
 [...]

 – Wobec onej jednej fali,
 Co olśnieniem cudu żenie
 Z Boga – w Boga.

(*Ocknienie*, BO 86)

Poetka chyba najdobitniej „odpowiedziała” na lęki religijnej alienacji („głę-
 boka, przeraźliwa twoga, / Że żywot ma być jeno snem przelotnym Boga”
 – *Hewa*, BO 173). Połączyła wiedzę apofatyczną z chrześcijańskim przesłaniem
 zwycięstwa nad śmiercią oraz manifestację transcendowania ponad nieskończo-
 ność z wezwaniem do powściągliwości mowy, do zamilknięcia:

[...] Niepojęty, nieogarnięty Bóg!
 Krzyżem związał odmetry! Krzyżem twą nicość zmógł!
 Nieskończoność Mu prochem – a w tobie, prochu, trwa.
 Zamilknij – duszo ma...

(*O, jakże jasne są lotne chmurki Boże!*, BO 304)

Interesujące, że w tejże twórczości poetyka apofatyczna równie przekonująco
 ukazuje doświadczenie „demonofaniczne”: spotkanie z Lucyferem okazuje
 się – co znamy z *Niedokonanego* – intensyfikacją ciemności, pograżeniem się
 w „wieczności niespełnienia”, aż do poznawczego paradoksu – ujrzenia-oślepn-
 ięcia:

tego kultu, ale jakaś ruina, piwnica czy sień uważane są za miejsca odpowiednie”, „wtajemnicze-
 nie w obrządek jest zadaniem jednostek najniżej postawionych. Niewolnik, trędowaty czy żebrak
 spełniają rolę mistagogów. Również dziecko może wtajemniczyć inne dziecko” – J.L. Borges,
Fikcje, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 143.

Nie widzę Ciebie, Panie! A wszak jestem w Tobie.

Nie widzę Cię! więc tak już nieskończone wieki?

[...]

Lucyferze! Więc ujrzeć Ciebie – jest – ślepotą?

(*Eloe i Magdalena*, BO 187)

Trzeba pamiętać, że dla niektórych pisarzy epoki, tych zwłaszcza, którzy, jak na przykład Stanisław Brzozowski, nie dostąpili pozytywnego doświadczenia wiary, paradoksalnym ekwiwalentem spotkania z Bogiem może być silnie przeżywana **obecność nieobecności Boga** w świecie:

Pustka i kochanie: / To jedno trwa / Które jest / To samo. [...] To samo – zabrzmi śmierć, / To samo! – milczy Bóg. [...] To samo Życie / I śmierć – jest to samo! / I tu, i tam / **Jedno jest milczenie.** / [...] / Przeto, że **milczysz,** / **W ciebie wierzę, Panie,** / Cóż mi rzec możesz / Nad swoje milczenie¹³².

5. Nic jak Świat / Świat jak Nic

W tytule pojawia się inwersyjna alternatywa. Świat zajmuje pozycję Absolutu, ale i nicestwienia z perspektywy „ja”, Boga lub wewnątrzświatowej implozji. Dotykając tego wątku tematycznego, trzeba pamiętać o, wskazywanej już, uprzywilejowanej w epoce pozycji „Ja”, podmiotu. Mówiąc o „świecie”, najczęściej (zobaczymy, że istnieją znaczące wyjątki) odnosimy się do relacji „ja – świat”, nawet jeśli „świat” jest pustką¹³³, a „Ja” okazuje się dalekim odbłaskiem światła wchłoniętym przez Tajemnice Istnienia¹³⁴.

Związki „ja” ze światem pojawiają się w wersji makrokosmicznej („ja-w-świecie”) i mikrokosmicznej („świat-w-ja”). Świat wobec „ja” jest – rzadziej – zapro-

¹³² S. Brzozowski, *Cyprian Norwid. Próba*, w: tenże, *Komentarze poetyckie*, wybór i wstęp M. Wyka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 63–65. Warto porównać tę wypowiedź ze słowami Mistra Eckharta: „[...] człowiek powinien się stać tak ubogi, żeby nie miał miejsca, w którym Bóg mógłby działać. [...] Proszę więc Boga, żeby uwolnił mnie od Boga” – cyt. za: J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1977, s. 211. Więcej o paradoksach świadomości religijnej autora *Plomieni* zob. w moim artykule *Chrystus Stanisława Brzozowskiego*, w: *Stanisław Brzozowski. Powroty*, red. D. Trzeźniowski, „Radomskie Monografie Filologiczne” 2013, nr 1 (2), s. 7–35.

¹³³ „O, rzućmy z piersi głaz, mocno, sprawnie, jak dysk! / Niech **pustki czarna dziura** / Spójrzy nam oko w oko, / Może w pustce jest ziarno – może w mroku jest błysk...” B. Ostrowska, *Więc spotykamy się wszyscy...*, w: taż, *Poezje wybrane*, s. 343).

¹³⁴ Zob. omawiany wyżej wiersz W. Korab-Brzozowskiego, *Sic transit...*

szeniem (na przykład *Uśmiecha mi się tajemnica*, KPT 843¹³⁵), przedmiotem afirmacji i to przede wszystkim – uwaga! – w swej „negatywności” („I niech **Nieznane** pochwalone będzie / [...] Albowiem Ono jedyne jest **wszędzie**” – *Oreddie*, LS Pz 961). Częściej świat niepokoi skrywaną „tajemnicą”, której nie rozjaśniają ludzkie wędrówki, prowadzące raczej ku zagubieniu: „człowiek przepada / jak obłąkana gwiazda, z gwiazd odbita stada”. Świat pozostaje daleki, obcy... (*Daleki świecie...*, KPT 57). Wyjściem z konfliktu ja–świat jest negacja bytu (wyjście „poza”), izolacja od świata „szarą zasłoną” Nirwany – w niebycie (zob. *Dusza ma, która więcej w wnętrzu swoim tworzy...*, KPT 66)¹³⁶. Pewną ulgę przynosi oniryczna anihilacja, przypuszczenie, że życie tu i teraz jest snem, „że cała nędza życia jest zwodniczym / widzeniem tylko, że **wszystko jest niczym...**” (*Czasem zda mi się, że to wszystko sen...*, KPT 280). Znamienne, że w poezji Tetmajera łącznikiem między Ja, Naturą i Bogiem jest Milczenie, które jednak nie jest sygnałem Niewypowiedzianego, Nadszubsztancjalnego, lecz stanem wypoczynku, tłumiącego – nie bez akcentów hedonizmu – wszelkie niedogodności egzystencji (zob. cykl *W milczeniu*, KPT 542–546). Natomiast mistycznego wymiaru nabiera „Święta, przeczysta **Pustka**” (cykl *W Tatrach*, KPT 699), którą bym zaliczył do swoistej „tatrańskiej metafizyki” poety¹³⁷ i która dowodzi, że dla modernistów istniały w świecie enklawy (czy „prześwity”) spotkania (często pozareligijnego) „Ja” i Natury, Świata¹³⁸.

Do specyfiki Młodej Polski należą dwie predylekcje przedstawiania świata:

1) Częściej niż w innych epokach odwoływano się zarówno do całościowego Uniwersum, jak i do mnogości światów (wszechświatów). Nie tylko w poezji Leśmiana (choć tam to zjawisko ujawniło się najwyraźniej), jak można powiedzieć za Arturem Sandauerem, zastępuje się „wszechświat – wieloświatem; nadużywając etymologii słowa «uniwersum», można by rzec, że [poezja Młodej Polski – W.G.] zastępuje je przez «poliversum»”¹³⁹. Podajmy najbardziej wymowne przykłady:

¹³⁵ Zauważmy, że w powyższym wierszu „Tajemnica” jest wszechobecna w świecie, w naturze.

¹³⁶ Zob. obiekcje K. Wyki, przypis 20.

¹³⁷ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Kazimierz Tetmajer – metafizyk*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera. Interpretacje*, red. A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 7–18.

¹³⁸ Zob. tenże, *W wyobraźni*: „gdzie nie ma Boga – ale i ołtarza, / gdzie nic nie wstaje – lecz i nic nie ginie, / gdzie jest Milczenie Wieczne, Ciche, Wielkie, / [...] Łąko Mistyczna / przeświętej Trójcy: Ciszzy i Przestrzeni, / i Świata!” (KPT, 550–551). Ale pamiętajmy, że w pięknym pejzażu (*locus amoenus*) młodopolska cisza może być również formą przeraźliwego, tajemniczego istnienia, cierpiącego i groźnego: „Za skałą, która mchem zielona / Ogniowy żar wydycha, / Własną **swą głośną przerażoną, / Paniczna cisza czyha**” (*Poludnie upalne*, LS, Pz, 883). Podobnie „milczenie”, mimo pozytywnych konotacji, pozostaje – znanym z tradycji, choćby romantycznej – znakiem obojętności Boga: „[dymy] Kędyś się w toni nieba rozwiewają cichej, / Niby modlitwy ludzkich serc w próżni milczenia” – *Dymy wieczorne*, LS, Pz 973).

¹³⁹ A. Sandauer, *Poezja twórczych potęg natury*, w: *Studia o Leśmianie*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 8.

Nim Adonai przeklął Kainowe plemię,
wirowały już te światy
w ogniach Mocy i Tronów

(*Pną się we mnie czarne kwiaty...*, TM, Wp 89)

oh, serc mam więcej niżli światów – niż gwiazd

(*Stygmaty św. Franciszka*, TM, Wp 207)

A oto mówi dusza, cel wszechświata,
Która poznała wszystkich światów życie:
Jedynym celem: w sarkofagach śnicie,
Ponad którymi życia nicość lata.

(*Poznałem życie światów i treść świata...* WKB 82)

Wszechstworzenie składa się z nieskończonej ilości światów, oddzielonych od siebie
otchłaniami nicości

(*Wśród gwiazd*, WKB 297).

2) Obydwie relacje („świat-w-ja” oraz „ja-w-świecie”) z upodobaniem przedstawiano w przeciwstawnych sytuacjach granicznych: wszechistnienia i wszechunicestwienia.

Wiele obrazów „wszechistnienia” odwołuje się do panteizmu lub do zasady *correspondances*, która niekiedy, jak w cyklu *Zielona godzina* Leśmiana, organizuje, scala świat przedstawiony („Wszystko widzi się! Wszystko pełni się po brzegi / Czarem odbić wzajemnych!” – BL 40). W tym utworze, jak w ogóle w twórczości Leśmiana, „świat”, „ja”, „Bóg” istnieją w relacjach bezustannie zmiennych, zwracają uwagę coraz to inną zawartością semantyczną i wieloznacznym statusem ontycznym, przenikają się, zderzają z sobą, istnieją obok siebie, dążą do identyczności, a przede wszystkim naznaczone są tak „istnieniem-w-świecie”, jak i „istnieniem-we-śnie-i-w-zaświecie”. Tak jest i z „wszechistnieniem”

Jam czekał; aż się moje sny ku niemu [lasowi – W.G.] zziemszczą,
Aby w cieniu paproci zrosić swe otchłanie,
A on czekał, aż w nim się rozlegnie mój duch!

[...]

Aż dojrzawszy kolei gromadę swych cieni,
Gdy nas pierwszy lęk nagłym rozdzielił ruczajem,
Cofnęliśmy się – każde w swą ciemność, w swój świat.

(*Zielona godzina*, BL 39)

i z wszechunicestwieniem:

Śniło mi się, że znika treść kwiatów wątpliwa,
 I że ogród, istnienia zlistwionego syt –
 Ginie [...]

[...]

Znikło miasto, gdzie wrzała bezzasadna praca
 I gdzie się rozbudował śmiech, niebyt i żal.
 [...]

Znikł obłok – żywot wieczny – bóstw kilka – i dal.
 Lecz ja trwam, by śnić jeszcze na mogile nieba
 Mrok, któremu śmierć chmurne rozczesuje brwi.
 (Sen, BL, Pz 415)¹⁴⁰

Za ekstremalne ujęcia **wszechistnienia** (w wariacie: „świat-w-ja”) można uznać syntezę świata, ja i Boga (wszechjedność) w wierszu Staffa *Grób w sercu*, który zbudowany jest na zasadzie *coincidentia oppositorum*, jedności różnych przeciwieństw: rozproszenia i integracji („I gdzie rozprósze się, bym był w przystani, / Ażebym zawsze leżał w sercu swoim!”), życia i śmierci („A choć zaginę na dnie szumnej fali, / Ja zawsze leżeć będę w sercu swoim. [...] Wszystko jest Jedno! Nic nie jest mogiłą”), Transcendencji, Immanencji i wszelkich „bytów przygodnych” („Dno morza, pola, las w Bogu się kryją, / A Bóg jest we mnie i w Nim kres mej drogi / [...] / I spać w Nim będę jak w iskrze pożogi: / W górach i w lasach, w morzu, w sercu swoim” – LS 698–700).

Chyba częściej jednak pojawiają się sytuacje **wszechunicestwienia**: o jednym wypadku syntezy zniszczenia „Ja” i kosmosu wspominałem już na początku artykułu (zakończenie *Dies irae* J. Kasprowicza). Inwersję Staffowskiej sytuacji („świat w ja”) zaproponował Edward Leszczyński w skrótowym ujęciu wyrażającym przede wszystkim resentyment wobec istnienia: „Cały świat wczłogał mi się w serce – / więc go bólem w swym sercu wymacam, / ofiaruję na śmierć – i uśmiercę” – *Drogom dalekim*¹⁴¹. Mówiąc o polikosmicznym wszechunicestwianiu, warto pamiętać o konwulsyjnym chaosie tworzenia i giniecia światów w *Niedokonanym*. Intymny dramat nienawiści „Ja” do Istnienia znakomicie przedstawiła też Maria Komornicka w *Buncie Aniola* („I wyjmę z ducha głębiny stężałą kroplę trucizny – / Jak Kleopatra ją rzucę – jak perłę! w urnę Wszechświata! / Wypełni Wszechświat – przeniknie w rdzeń serca, w żyły i w bliźny / I wtedy **duch mój zatruty z Kosmosem strutym** się zbrata” – MK 152). W swym świecie poetyckim Komornicka dostrzega Nicość – przewrotnie korzystając z tradycji mistyki apofatycznej – w całej **poza-Boskiej rzeczywistości**,

¹⁴⁰ Zwraca uwagę szczególnie spójne współistnienie śniącego „ja”, „mroku” i „śmierci”.

¹⁴¹ E. Leszczyński, *Drogom dalekim* w: tenże, *Wybór poezji*, oprac. H. Filipkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 191.

w substancji świata, w której giną zasiane przez Boga „ziarna”, pra-idee, w przetrześci upadku i śmierci emanacji boskich sił.

Ale „negatywność” świata może objawić się również w zupełnie inny sposób. Moderniści postrzegali świat nie tylko jako „byt przygodny” czy fantazmatyczny, który zostaje zlekceważony jako pozór („Maja”) prawdziwego istnienia lub zanegowany w swej autonomii przez wchłonięcie w „Wszecjedność” albo wręcz zniszczony, „wymazany” z bytu (zob. wyżej). Negatywność świata objawia się również w jego „przenicowaniu”, wejściu „na drugą stronę”, pod „podszewkę” istnienia.

W Tetmajerowskim „credo”¹⁴² (*Ta trawa, której nikt nie kosi...* KPT 851) pojawia się świat „dla nikogo”, nie jest to „zaświat” ani „inny” świat (duchowa transcendencja), lecz wszechświat „*an sich*”, który zaprzecza tak zwanej „zasadzie antropicznej”¹⁴³, wskazuje na swą absolutną autonomię i „zbyteczność” człowieka, zostaje całkowicie „ogółocony” z jakichkolwiek relacji ku-człowiekowi, „obcy” mu na wszystkich ontycznych poziomach (Natury, Boga, Ducha)¹⁴⁴.

Las pojawiający się w wierszu Tetmajera już nikomu nie szumi, w nikim nie budzi metafizycznej tęsknoty. [...] ten świat jest całkowicie nieludzki. *Świat bez istnienia i bez śmierci* okazuje się światem nie dla ludzi [...] tam *jedynie dusza żyje*. Bóg nie jest już nieznanym bogiem – jak w wielu młodopolskich wierszach – jest Bogiem, który wcale nie zna ludzi¹⁴⁵.

Wydawałoby się, że trudno o bardziej przekonujące ukazanie „negatywności” świata, niż to korzystające z najbardziej popularnych elementów młodopolskich pejzaży i kategorii światopoglądowych (Bóg, dusza, duch)¹⁴⁶.

¹⁴² Zob. interesujący artykuł J. Włodarczyka, *Tetmajerowskie credo – o wierszu „Ta trawa, której nikt nie kosi...”*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera...*, s. 91–101.

¹⁴³ Zasada antropiczna: w nowoczesnych naukach przyrodniczych i filozofii przyrody formuła opisująca wzajemne relacje między życiem na Ziemi a wszechświatem; w tzw. „silnej wersji” głosi: wszechświat ukształtowany jest tak, że na pewnym etapie swego rozwoju musi doprowadzić do powstania obserwatora. Wszechświat nie tylko sprzyja istnieniu życia – w tym jego form inteligentnych – ale gwarantuje jego powstanie; mówiąc krótko: istnienie świata jest intencjonalnie nastawione na istnienie człowieka.

¹⁴⁴ „...Ta woda, której nikt nie pije, / [...] / To niebo, w które nikt nie patrzy, / Bóg, który wcale nie zna ludzi, / [...] / ten las nikomu nie szumiący, / duch nie mający nic z człowieka... // Świat bez istnienia i bez śmierci” (KPT 851).

¹⁴⁵ J. Włodarczyk, dz. cyt., s. 100.

¹⁴⁶ Oczywiście wiersz Tetmajera jest znakomitym przykładem „poetyki negatywnej”. Por. A. Sandauer, *Samobójstwo Mitrydatesa*, w: tenże, *Liryka i logika*, Warszawa 1971, s. 377–385. Też E. Kuźma, *O poetyce negatywnej*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki i W. Tomasiak, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1995, s. 41–52. Zagadnienia „poetyki negatywnej” w niniejszym szkicu pomijam, skupiając uwagę na aspektach ontologicznych i antropologicznych światów przedstawionych.

Dalej idzie Staff, który w *Ziemi dziewiczej* stworzył „laboratoryjną” przestrzeń poetycką (wyspa) w celu zdemaskowania ludzkiej egzystencji jako infekcji w świecie (w naturze). Rzeczywistość przed-(poza)-ludzka jest samoistnym „świętem radości”, pojawienie się człowieka pogrąża cały świat w aurze wani-tatywnej („Gniotąc człowiecze serce, przygniótł wszystko smutek / I nagle słońce czoło przysłoniło chmurą / [...] / I w krąg stało się zimno, niemo i ponuro” – LS 792). Gdy Człowiek-Ból postrzega swą toksyczność i modląc się „O spokój wyzwolenia po męce w obłędzie...” – LS 793) usuwa siebie ze świata, przywrócone zostaje radosne święto życia.

U Tetmajera dusza odnajduje siebie w obojętnej wobec niej autarkicznej wieczności, dla Staffa między człowiekiem a światem istnieje jedynie sprzężenie negatywne, ich spotkanie implikuje unicestwienie: albo człowieka, albo życia-w-świecie¹⁴⁷.

Niezwykle dramatyczną sytuację negatywną, w którą wikłają się świat i człowiek przedstawił Leśmian w *Balladzie bezładnej*. Problematyczna („nieludzka”) jest pozycja podmiotu, który powiada: „Niedostępna ludzkim oczom, / że nikt po niej się nie błąka, / [...] rozkwitała w bezmiar łąka” (BL, Pz 192), a więc wskazuje na zupełną niedostępność poznającego, mówi o „niewiedzy”, a zarazem bardzo konkretnie oddaje „żywną” dynamikę łąki¹⁴⁸. W tę swoistą „nadnarrację”, którą można uznać za głos *naturae naturantis*, pełnego (niepoznawalnego!) wrzenia metamorfoz („A dech łąki wrzał od wrzawy, wrzał i żywcem w słońce dyszał / I nie było tu nikogo, kto by widział, kto by słyszał” – tamże), włącza się – jako powracający refren – głos Nieistniejącej, Przed-Istniejącej dziewczyny, który wyraża pragnienie zaistnienia w pełni rozkwitu zmysłów („Czemuż nie ma ust mych na łące? / Rwać mi kwiaty rękami obiema!”; tamże) – w nurcie bezustannie kreacyjnej Łąki-Życia. Ten iście syzyfowy wysiłek wcielenia („I czuć było, jak boleśnie chce się stworzyć, chce się wcielić, [...] / I czuć było, jak się zмага zdyszanego męką łona, / Aż na wieki sił jej zbrakło – spoczęła niezjawiona!”; tamże) kończy się równie intensywnym, dynamicznym pogrzebowym obrzędem („Błąk otrąbił uroczystość spełnionego nieistnienia, / Żuki grały jej potrupne, świerszcze – pieśni powitalne,” jw.) tej, która była możliwa, ale okazała się niemożliwa. Niewiedza nie pojawia się tylko w aporetycznej pozycji podmiotu, ale jest centralnym węzłem zdarzeń tej opowieści, który zawiązuje możliwość spotkania (poznania, współistnienia) Ja z *naturae naturantis*. Nie sposób odpowiedzieć, dlaczego zdarzają się momenty Wszechjedności (*Zielona godzina, Łąka*), a zarazem tragicznym znakiem ludzkiego istnienia pozostaje obcość – ze śladami obecności tylko męki nie-do-wcielenia – w „życiowym wicherze”.

¹⁴⁷ Bardziej szczegółowo omawiam ten utwór w artykule *Między antydyllą a inicjacją...*, dz. cyt.

¹⁴⁸ Tę paradoksalność dostrzegł pierwszy M. Głowiński: „Niewiedza podmiotu, który z założeń samej opowieści powinien być świadkiem relacjonowanych zdarzeń, zakłada wiedzę jakiegoś podmiotu drugiego, «wyższego», wiedzę nie werbalizowaną (werbalizacji podlega tylko niewiedza)”, *Poezja przeczenia*, s. 147.

A może Nie-Zaistnienie jest w świecie Leśmiana równie wartościowym substytutem (modalnością?) Bycia, co na przykład „próżnia”? Warto zwrócić uwagę na paralelizm między statusem bytowym dziewczyny z *Ballady bezładnej* oraz bohaterki *Dziewczyny*. W obu wypadkach efektem jest „nieistnienie”, czy lepiej powiedzmy: „niedotarcie do istnienia” („Niczyich oczu ani ust! [...] / Bo to był głos i tylko – głos, i nic nie było, oprócz głosu!” – *Dziewczyna*, BL 330). Odmienna jest jednak jego interpretacja, gdyż inni są „opowiadacze”: w *Dziewczynie* to „dźwigacz marzeń” (*Zielona godzina*, BL 35), pragnący ich ucieleśnienia („Dwunastu braci, wierząc w sny, zbałało mur od marzeń strony” *Dziewczyna*, BL 329), zaś w *Balladzie bezładnej* sam „potok istnienia”¹⁴⁹, który pozbawiony ludzkiego (ułomnego) poznania świętuje *pompae funebris* Natury. Reakcja narratora *Dziewczyny* wyraża naturalne rozczarowanie („Takież to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?” – tamże, s. 330), natomiast reakcją „potoku istnienia” jest świętowanie i – co istotne – zapisanie/zapamiętanie, w formie refrenu, głosu nieistniejącej dziewczyny, dobijającej się do „bezmiaru łąki”. W *Balladzie bezładnej* świat przedstawiony pozostaje równie nieludzki, co – „w potoku istnienia” – holistyczny. Finał *Dziewczyny* ukazuje świat zraniony, świat zgrozy i porażenia nicością („I była zgroza nagłych cisz! I była próżnia w całym niebie!” – tamże, s. 330), ale narrator – mimo swego ludzkiego, aspektywnego spojrzenia przyznaje sankcję metafizycznej racji efektowi próżnego poszukiwania – nicestwieniu: „A ty z tej próżni czemu drwisz, kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie?” (tamże, s. 300).

Może dziwić, że uwagi o trzech wierszach Tetmajera, Staffa i Leśmiana umieściłem akurat w podrozdziale „Nic jak Świat”, choć – dwa z nich przynajmniej – eksponują klęskę „Ja”. Ale przecież w tych utworach właśnie Świat jako całość (wszechświat, Natura jako *locus amoenus* i *natura naturans*) ujawnia swą **egzystencjalną niepoznawalność** (autarkię, zamknięcie) w najszerszym znaczeniu: w nie-ludzkiej obojętności (Tetmajer), w nadwrażliwości na toksyczność ludzkiego istnienia (Staff) oraz w uwidocznieniu przepaści/różnicy, jaka dzieli człowieka od bezgranicznego żywiołu zieleni (Leśmian)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Zob. B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, w: tenże: *Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s. 15.

¹⁵⁰ Celowo pomijam tu analizę jednego z najbogatszych znaczeniowo i artystycznie utworów Leśmiana, poematu *Eliasz*, o którym pisali wszyscy ważniejsi „leśmianolodzy” i moje obszernejsze refleksje byłyby tylko redundancją. Ostatnio efekty wcześniejszych analiz uwzględniły w najbardziej wnikliwych interpretacjach dwie badaczki: M. Woźniak-Łabieniec, *Lot ku nicości. „Eliasz”*, w: *Poezje Bolesława Leśmiana. Interpretacje*, pod red. B. Stelmaszczyk i T. Cieślaka, Univeristas, Kraków 2000, s. 89–105 oraz B. Stelmaszczyk, *Istnieć w dwoistym świecie... Model człowieka i obrazy Boga w poezji Bolesława Leśmiana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009. Dla Stelmaszczyk „Poemat *Eliasz* jest swoistym apogeum Leśmianowskiej sztuki poetyckiej, w którym poeta obrazuje pełen pasji rozpęd ludzkiej istoty ulatującej w potężnym «wicherze życiowym» poza krańce istnienia” (dz. cyt., s. 279). Podobną opinię wyraża T. Cie-

6. Milczenie jak krzyk

Trudno na końcu tego artykułu nie rozwinąć szerzej zawartej we wstępie wzmianki o „finalnej” ramie światopoglądowej epoki, w której zjawiskiem dla omawianego tematu najbardziej znaczącym jest twórczość Jerzego Hulewicza¹⁵¹.

ślak (dz. cyt., s. 30). Zdaniem autorki „inicjacyjna podróż” proroka (zob. tamże, s. 274) kończy się „poetycką wizją momentu przechylenia się Eliasza na «tamtą», całkiem nieznaną stronę – czyli w «beźświat»” (tamże, s. 277, wyróżnienie autorki). Porównanie rozważań obu badaczek odsłania „konflikt interpretacji” finału utworu, tak niezwykle ważnego dla rozumienia całości: „I z wozu gasnącego w beźświat się wychylił, / By stwierdzić jasnowidztwem ostatniego tchnienia / Możliwość innej jawy, niż jawa istnienia!” (BL 464). Woźniak-Łabieniec wprowadza, chyba niezamierzoną, dwuznaczność. W jednym miejscu twierdzi: „Inna jawa byłaby [...] formą przestrzeni niepoznawalnej, substytutem Tajemnicy, za poznanie której płaci się «ostatnim tchnieniem», śmiercią” (dz. cyt., s. 98). Gdzie indziej zaś powiada: „Nicość transcendentna, będąc ostatecznym kresem, okazuje się – paradoksalnie – ratunkiem przed tym wszystkim, co Eliasza pozostawia za sobą, chcąc «przekroczyć swą dolę». Dokonując tego wkracza w nieświadomość, która w obliczu braku bytu – okazuje się jedynym atrybutem «innej jawy, niż jawa istnienia»” (tamże, s. 105). Moim zdaniem, bardziej konsekwentna jest interpretacja zakończenia zaproponowana przez Stelmaszczyk: „Jego «nadkrawędny» bohater [Eliasza – W.G.] nie ponosi też klęski – dociera tam, gdzie nikt nie dotarł («I spełniło się... Eliasza czuł przez jedną chwilę / Że spełniło się właśnie... I czuł tylko tyle...»), a gdzie mija jedynie ludzka możliwość pojmowania (wiedza, czucie, czas i przestrzeń, lęk i radość spełnienia). Leśmian nie zatrzymuje Eliaszowego pędu – przerywa tylko komunikat, gdyż bohater, docierając w inność, poza granice istnienia – przekracza możliwość istnienia. Przekroczona też zostaje wszelka, gasnąca na tej granicy, komunikowalność” (dz. cyt., s. 278).

Ostatnie zdanie jest bardzo ważne, wskazuje, iż transgresyjny lot Eliasza dochodzi do strefy Absolutnej Niewiedzy. Ogołoceniu ontycznemu towarzyszy ogołocenie epistemologiczne. Najpierw „marnieje” „świat i zaświat i dusza – śmierć i nieśmiertelność” (462), później bohater przekracza domenę Boga: „Puść mię tam – w bezbożnyż!” (463), porzuca „wszechświat” i wreszcie traci atrybuty „Ja-w-świecie” („Dłoń wyciągnął w niewiedzę... Lecz minął czas dłoni! / Rozwarł oczy... Czas oczu minął niepochwytnie! / [...] Dróg nie było” (464).

A zatem nieskończona Nadsubstancjalność w *Eliasz*u niedostępna jest wszelkiej wiedzy, (również tej rozpoznającej różnicę między życiem a śmiercią), nawet tym paradoksalnym ułomkom „przedstawiania”, które „wymykały się” z transcendentalnej Natury (K. Przerwa Tetmajer, *Ta trawa, której nikt nie kosi...*), z *locus amoenus* (L. Staff, *Dziewicza ziemia*), czy z metamorfoz *naturae naturantis* (B. Leśmian, *Ballada bezładna*).

¹⁵¹ O twórczości J. Hulewicza zob. m.in.: J. Ratajczak, *Jerzego Hulewicza: „Kain” ekspresjonistów*, w: tenże, *Zagasty „brzask epoki”*. *Szkice z dziejów czasopisma „Zdrój” 1917–1922*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1980, s. 244–283; Tenże, *Wstęp w: Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*, oprac. J. Ratajczak, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1987, s. 5–31; K. Rudzińska, *Artysta wobec kultury. Dwa typy autorefleksji literackiej; ekspresjonści „Zdroju” i Witkacy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973; E. Kuźma, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976. Do powyższego zagadnienia nawiązałem również w artykule: *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: W. Gutowski, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej*, s. 383–405. Przegląd stanowisk badawczych w zakresie recepcji twórczości J. Hulewicza przynosi książka A. Jocza, *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozie*

Z młodopolskich ról artysty¹⁵² pisarz wybiera pozycję „kapłana” transmitującego głos Boga¹⁵³, „Świętego Buntownika”¹⁵⁴, podmiot twórczego Ducha, Chrystusowego „wiedzenia”¹⁵⁵, niszczącego martwe formy wiary, świadectwa konformizmu i zakłamania „Opinii”.

Opinia – ten największy bodaj z bałwanów, przed którym człowiek dzisiejszy najpokorniej chyli czoło [...] na skinienie którego dochodzi bez namysłu do grzechu dnia codziennego i do najpotworniejszej zbrodni [...], dla którego wreszcie **bog**u służy, gdyż w tym właśnie bałwanie swego „**Boga**” widzi i czci. O Bogu wolno ci mówić tak, jak każe Opinia. Wyznawać ci wolno prawdy Chrystusowe tylko o tyle, o ile zgodne są z „prawdami” Opinii. [...] W poszukiwaniu nowych dróg ku wiedzy ostatecznej [...] tkwi zarodek Buntu człowieka twórczego i rodzi się walka nieubłagana – walka z onym bałwanem, któremu na imię Opinia¹⁵⁶.

Związki myśli Hulewicza z gnozą i neognozą znakomicie opisał Artur Jocz¹⁵⁷, ograniczę się zatem do wskazania dwóch przykładów.

– Zbawienie osiąga się nie przez wiarę (która jest tylko wstępnym krokiem na drodze przemiany), lecz dzięki osiągnięciu wiedzy boskiej:

w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.

¹⁵² Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika...*(tu szkic: *Bóg, ofiara, clown czy psychopata*).

¹⁵³ „Artysta to rewelator objawień duchowych, powiernik Boga, prorok, wieszcz, kapłan” – K. Rudzińska, dz. cyt., s. 58.

¹⁵⁴ Zob. J. Hulewicz, *Do Świętego Buntownika*, „Zdrój” 1918 (kwiecień), t. III, z. 1. Pisarz w osobie Świętego Buntownika łączy cechy lucyferyczne („Szedłeś w tłum przygasły i żywą wzniosłeś pochodnię krwawej rewolucji.”) dionizyjskie („Wieścisz radość życia, swobodnym ramieniem z **Pelni Życia** czerpać każesz”), lecz przede wszystkim jest kontynuatorem misji Chrystusów (Iżes Bunt podniósł [...] a czerpnąwszy krwi boskiej Chrystusa, formę dał nową Duchowi i ohydę oddał przyziemności a wzniosłość formie przywrócił – przeto bądź błogosławiony, Buntowniku Święty. [...] KRZYŻ CHRYSZTUSÓW. Wiecznie umęczony Bóg dla doskonałości w formie” – tamże, s. 16–17. Oczywiście podstawą tych poglądów i najbliższym kontekstem jest koncepcja „rewolucji z Ducha” J. Słowackiego (Zob. J. Hulewicz, *Duch wieczny rewolucjonista*, „Zdrój” 1919 (luty), t. VI, z. 3–4, s. 58–59).

¹⁵⁵ Zob. „Chce, [Jezus – W.G.] iżbyśmy nie sługami byli, a przyjaciółmi. Chce, iżbyśmy **wie-dzieli**, nie zaś **ślepo** mu służyli. Ślepa więc wiara nie starcza, – najniższym wiary jest probierzem – żąda od nas Chrystus **wiedzenia**”. Zob. przypis 158.

¹⁵⁶ J. Hulewicz, *Na marginesie „Zdroju”*, „Zdrój” 1919 (kwiecień), t. VI, z. 6, s. 2–3; podkr. – J.H. Podobnie „Opinię” charakteryzował T. Miciński w *Xiędzu Fauście* (zob. rozdz. *Tajemnicze Miasto*).

¹⁵⁷ Zob. A. Jocz, dz. cyt. O historiozofii Hulewicza zob. uwagi w moim artykule *Wyobcowanie – bunt – ofiara...*, dz. cyt. Tu dotykam tylko konfliktu między poznaniem „pozytywnym” a wiedzą „negatywną”.

Chce [Jezus – W.G.] iż byśmy **wiedzieli**, nie zaś ślepo mu służyli. Ślepa więc wiara nie starcza, – najniższym wiary jest probierzem – żąda od nas Chrystus **wiedzenia**. – Niech wiem, że jest Bóg – a niech nie przypuszczam tylko. [...] Niech wiem, że jest – i co jest człowiek w Bogu, a Bóg w człowieku – a niech nie przypuszczam tylko. Duch nasz, o bracia, tego żąda, iżby świadomość w naszej osobowości Nim żyła¹⁵⁸.

– Gnostycka antropologia zostaje spokrewniona z filozofią genezyjską Słowackiego:

Nie jest duch mój jednostką osobową i nie jest własnym, w sobie zamkniętym indywidualium, ale jest Boga atomem, żeń na czas wyłonionym za przyczyną Słowa dla ujawnienia się w bożym tworzywie, które w sobie ma doskonalić¹⁵⁹.

Można się zapytać, czy ta gnostyczna (neognostyczna) postawa nie wykluczała drogi poznania apofatycznego, czy poczucie niewiedzy nie kolidowało z maksymalistycznym pragnieniem poznania. Na pozór tak, przecież w swej fundamentalnej interpretacji Ewangelii św. Jana, pisarz wyraźnie przestrzega:

Nie może żaden [czytelnik Biblii – W.G.] w sumieniu rzec, iż rozumieć nie potrzebuje ani powinien, albowiem jest tajemnica. **To jest tajemnicą, co nie jest duchem z Ducha czytane**, a gdy nie jest czytane, jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Słowo jest objawione, a **tajemnica wymówką jest zleniwionej duszy**¹⁶⁰.

Ale przecież we fragmentach swego „wykładu Nauki” dostrzec można ślad Niepojętego: Boskości Najświętszego Buntownika, „Ducha Wolnego”, którego „Duch uwięziony” w ciele nie może w pełni rozpoznać:

Duch Wolny:

Określacie jeno właściwości moje, wszelako jestem bezimienny, nigdy nie nazwany, albowiem większy jestem nad Słowo. A głosu mojego słyszycie drobinę [...]; toteż drobnymi wargi wymawiacie słowa, że nie są z Słowa mojego; dlatego iżby mnie pojąć, staracie się wyodrębnić mnie z wszystkiego co mną jest, a mną jest wszystko co żyje (a żyje wszystko)¹⁶¹.

¹⁵⁸ J. Hulewicz, *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu użyżrzana*, Kościanki 1921, s. 113, podkr. – J.H.

¹⁵⁹ Tamże, s. 82–83.

¹⁶⁰ Tamże, s. 114.

¹⁶¹ J. Hulewicz, *Chór Chórów*, „Zdrój” 1919 (listopad), t. IX, z. 3, s. 53.

Jedno jest wszakże pewne, zarówno w gęsto rozsianych w zeszytach „Zdroju” fragmentach „wykładu Nauki”, jak i w *Ego eimi* dominuje wielomówność, powtarzanie, niewiele tylko zmodyfikowanej prawdy „filozofii genezyjskiej”: „[...] **wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nie dla cielesnego celu nie istnieje...**”¹⁶². W dramatach i powieściach¹⁶³ Hulewicza prawda ta jest podstawą **światopoglądu neomanichejskiego**¹⁶⁴, który cechuje kolizja między dynamicznym, ale i skrajnie subiektywnym, poznaniem mistycznym a wiedzą intersubiektywną (potoczną, naukową, religijną itp.). W cyklicznym rozwoju dziejów następuje przemienność dominant: „po epokach wyrażających wartości duchowe następują czasy barbarzyńskiego materializmu, obracające wniwecz poprzednie osiągnięcia”¹⁶⁵.

Aby uwolnić się od determinizmów świata materialno-społecznego, człowiek musi uwolnić się od jego przedstawień (od wszelkiego „światoobrazu”¹⁶⁶), dosłownie oślepnąć (oślepla – czy oślepiona przez Profesora – Aruna mówi: „Widzieć Naukę – znaczy stracić wzrok. Spojrzenie w głąb”¹⁶⁷), wówczas osiągnie

¹⁶² J. Słowacki, *Genesis z Ducha*, w: tenże, *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1982, s. 48.

¹⁶³ O powieściach piszę we wspomnianym artykule *Wyobcowanie – bunt – ofiara*. Tu trzeba zauważyć, że funduje je zasadnicza sprzeczność między mistyczną, apofatyczną powściągliwością a nieumiarkowaną gadatliwością. Na przykład w *Kraterach* (Poznań 1924), w narracji głównego bohatera, Tymona, pojawiają się sygnały apofatyki: „Patrzaj w czeluść nieodgadnioną (mienisz ją poznaną). [...] Milcz jako niewiedzący – duchem jeno wiedzieć możesz.” (tamże, s. 5–6) „...a kiedy twórcza niemoc cię owładnie w pełni woli i w pełni życia, zestrzelisz bezwolnie wszystkie swoje chcenie w prawdę ukrytą w zmyleniu tęsknot człecznych. [...] **I ujrzysz Nicość w Wszystkiem. Wszystko w nicości**” (tamże, s. 9). W dalszych partiach narracji dominuje wielomówność, przy której powieści S. Przybyszewskiego mogą być przykładem powściągliwości, na końcu utworu powraca dyskurs „epifanii” (mało przekonującej) człowieka przeobstwieńowego: „Błysk poznanej rzeczywistości. Ujrzana ducha pierwotność. Wzgardzonej bestii przemienienie. Wyolbrzymiony embrion formy. Forma człowieczeństwa. [...] Och! czemu teraz dopiero Rzeczywistość ujrzałem w sobie?! [...] Idę – idę po promieniu w Słońce, w przypomnienie zginionego Tworu... Idę – wróć, iżby osiąść Człowieczeństwa moc. [...] **Mózgiem niezdzierżona przeżyć tajemnica** i w niej zaklęte poczynań źródło...” (tamże, s. 320–325).

¹⁶⁴ Zob. K. Rudzińska, s. 30.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Wczesnomodernistyczne nihilologie manifestują więc swoisty ikonoklazm, choć zarazem „mówią obrazami”.

¹⁶⁷ J. Hulewicz, *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, „Zdrój”, Poznań 1922, s. 11. J. Ratajczak pisze: „W *Arunie* i teatrze Hulewicza ślepotą jest wadą z wyboru [inaczej niż w teatrze Maeterlincka – W.G.], staje się wynikiem własnej decyzji, dojrzałości, by odrzucić złudną i mamiącą powłokę rzeczy” (tenże, „*Brzask epoki*”..., s. 25). Sprawa nie jest tak jednoznaczna. Istnieją podejrzenia, że oślepienie Aruny jest efektem, wywołanego celowo przez Profesora, wybuchu gazów w laboratorium (Zob. *Aruna*, s. 49–51). W każdym razie Profesor stosuje bardzo sugestywny system perswazji, przekonujący swych uczniów (najpierw Arunę, później Jana), iż oślepienie jest koniecznym etapem wyzwolenia i wtajemniczenia („...światło oczu odbiera ci [Janowi – W.G.] możliwość patrzenia w prawdę” (*Aruna*, s. 51)).

wyzwolenie¹⁶⁸. Inicjator procesu przemiany¹⁶⁹, Profesor, spełniwszy życiowe powołanie – wyzwolenia swych uczniów – może odejść „w przemienienie” (*Aruna*, s. 78) i prowadzi oboje adeptów (Arunę i Jana) do mistycznych zaślubin w „**niebycie**” („JAN: Kędy pójdziem? PROFESOR: Przemienieni w **niebyt** Aruny. [...] JAN: Chcę stopić się w jedno z bytem twoim [Profesora WG] przemienionym. W **niebycie** chcę być promienny jasnym blaskiem świętych Aruny oczu.” *Aruna*, s. 79), który jest jedynym autentycznym „bytem”¹⁷⁰.

Bohaterzy Aruny jakby realizowali postulat średniowiecznego mistyka Konrada Immendorfera:

Stań się jak dziecko! / Ogłuchnij! / Oślepnij! / Twe serce niech zapomni o wszystkim! / Co jest, a czego nie ma – zostaw to! / Porzuć miejsce, porzuć czas! / Wyzbądź się symboli!¹⁷¹

Należy podkreślić, że osobliwością ujęcia Hulewicza jest dosłowne potraktowanie wezwań do negacji zmysłowych doznań („Ogłuchnij! Oślepnij!”). Zwłaszcza bohaterzy *Aruny* materializują aspekty duchowej ascezy (fizyczne oślepienie), tak jakby kalectwo było niezbędne do metafizycznej transgresji. Aruna i Jan odchodzą zjednoczeni w „promieniu” duchowego światła swego mistrza, całkowicie immunizowani na wpływy „tego świata”.

Inaczej z archetypiczną postacią „świętych buntowników”, Kainem, który (podobnie jak renesansowy alchemik Joachim Achim¹⁷²) walczy o autentyczny (czyli wewnętrzny, pozbawiony cech obrzędowego rytuału powiązanego, chcąc

¹⁶⁸ Aruna traci wzrok, aby uzyskać widzenie Niewidzialnego, Transcendentnego: „Wy! Szczyty Synów Człowieczych! [...] Oto jestem – ja źdźbło Synostwa Człowieczego – atom Wasz doskonały... Do Was, o Syny człowiecze! / Idę po moje oczy. / Wzięliście oczy moje / [...] Po oczy moje idę, / Iżby w Was, Syny Człowiecze! / Patrzyć / A w Was dopatrzyć Boga!” (*Aruna*, s. 27–28).

¹⁶⁹ Niewątpliwie *Aruna* jest dramatem inicjacyjnym, w którym pozycja Wtajemniczonego (Profesora) znajduje się na poziomie o wiele wyższym niż jego uczniów. Warto też zauważyć dominujący, dyktatorski rys jego osobowości (o wiele silniejszy niż – nastawionego na dialog – księdza Fausta z powieści Micińskiego) – swych uczniów nieomal zmusza do ozdrowieńczego zabiegu (osłepnięcia), zamykając argumentację w ogólnikach idealistycznego dyskursu. Proces ślepienia (np. u Jana) jest również efektem duchowego kontaktu (miłości) z osobą niewidomą – ślepotą rozprzestrzenia się, drogą miłosnej „infekcji”, jako „uzdrawiająca choroba” („PROFESOR: Błogosławieć, iżeś wchłonał Aruny widzenie w twą duszę a przyszedłeś. JAN: Przejrzałem, gdy osleplem. PROFESOR: Miłość Aruny wypaliła oczy twoje” – *Aruna*, s. 76).

¹⁷⁰ Modelem komunikacji w sferze apofatyki tej epoki jest dialog bezsłowny, przekaz „z duszy do duszy”: „Nasze dusze w zachwycie / [...] / Żadnych słów już nie słyszą, / Spowiadają się ciszą / I dreszcz czują objawień wzajemnych” – E. Leszczyński, *Aleja mistyczna*, s. 73.

¹⁷¹ Cyt. wg G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 534.

¹⁷² Joachim Achim przed trybunałem inkwizycji odrzuca „boga pieniądza, [...] człowieczego omylenia, chuci, żądz, [...] boga ziemi – czarta nieba”, zrobionego i poświęconego przez ludzi (J. Hulewicz, *Joachim Achim. Dramat w trzech zjawach*, [s.n.], Kościanki 1922, s. 72–74).

nie chcąc, z materialnymi desygnatami) kontakt z Bogiem. Swym wewnętrznym światłem, świadczącym o obecności ukrytego Boga, zabija Abła („potężny strumień ognia z znaku czoła kainowego idący przeszywa Abła”¹⁷³), a – w kolejnym wcieleniu (Człowiek) – świat nowoczesny przepala Ogniem, będącym inicjacją **negatywnego** – w stosunku do pozytywnych wzorów społecznych – **człowieczeństwa** („chrzest z Ognia”¹⁷⁴).

CZŁOWIEK [do zbrodniarzy – W.G.]: A kiedy już wtargniecie całkowicie, zupełnie, nieodwołalnie – wtedy wyrwijcie miastu narzędzie; słyszycie? – narzędzie, które wam odebrano i sobie przywłaszczono. Odbierzcie narzędzie to, odbierzcie, albowiem ono w waszym ręku jeno ciała szkodliwe było, w ich ręku – ducha zabija. Zbrodniarze! Miastu zbrodnię odbierzcie!! Ruszajcie! ruszajcie w wnętrze miasta!!¹⁷⁵

Ów światopogląd neomanichejski akcentował, iż duchowe wartości o tyle są autentyczne, o ile w świecie pozostają ukryte, poza horyzontem obiegowej świadomości społecznej, skonfliktowane z myśleniem zbiorowym (Opinia!), z pryncypiami nauki i wskazaniem wyznań religijnych. Były rozpoznawane jedynie w geście negacji, w indywidualnym przekroczeniu wszelkich schematów. W tak „negatywnych epifaniach” Hulewicz dostrzegał sygnatury wolności i pasji tworzenia nowych wartości, czyli prawdziwą kontynuację przesłania Chrystusa¹⁷⁶.

7. Résumé

Wczesnomodernistyczne nihilologie wyrosły jako sprzeciw wobec pozytywistycznego i postpozytywistycznego monizmu materialistycznego i agnostycyzmu (ontyczna nicość ducha jako epifenomeny materii) oraz z nieufności do katafatycznego (czytaj: uproszczonego, schematycznego) ujmowania Transcendencji. Współ z symbolistycznymi przybliżeniami „niewyraźnego”, ale i często na przekór ich wielorakim, bogatym figuratywnym przedstawieniom oraz sugestywnym implikacjom filozoficznym i emocjonalnym zaznaczyły swą obecność rozproszonymi, niekiedy prawie niewidocznymi, wiązkami „punktowych”, „momentalnych” świadectw wiedzy negatywnej, „niewiedzy”, wskazującej na niepoznawalność właściwie wszystkich regionów bytu (Boga, ludzkiej duchowości, świata). Akcentowały wartość „minimów istnienia”, aż – w piśmach ekspresjonistów „Zdroju”, zwłaszcza Jerzego Hulewicza – osiągnęły po-

¹⁷³ J. Hulewicz, *Kain*, „Zdrój”, Poznań 1920, s. 25.

¹⁷⁴ Tamże, s. 97, 98.

¹⁷⁵ Tamże, s. 93

¹⁷⁶ Zob. przypis 154.

zycję przeciwstawną, choć symetryczną, do inicjującego epokę agnostycyzmu, mianowicie poziomem swoistego supergnostycyzmu (neomanicheizmu), którego istotą jest egzystencjalna rekluzja „ja” duchowego w świecie materialno-społecznym oraz kenoza komunikacyjna, czyli dowartościowanie niewypowiedzenia, niewyjawienia, milczenia jako świadectw potwierdzających autonomię i transcendentną wobec wszelkiej językowej (symbolicznej, znakowej) artykulacji prawdę schronioną w duszy artysty-proroka, skłóconego z coraz bardziej dominującym w dwóch pierwszych dekadach XX wieku (i w okresie międzywojennym – zwycięskim!), „populistycznym” światopoglądem, zamkniętym w perspektywie „horyzontalnej”, ugruntowanym na „porozumieniu z odbiorcą”. W ten sposób mistyczna topika milczenia jako wiedzy najwyższej została zaszczerpiona na glebie krytyki nowoczesnej cywilizacji jako fazy dziejowej alienującej ponadprzeciętną jednostkę, a jednocześnie potęgującej tęsknotę za wypełnieniem duchowej pustki.

Bibliografia

- Antoniuk Mateusz, „*Kultura małomówna*” Stanisława Lacka. *W kręgu młodopolskiej świadomości mowy i milczenia* (S. Lack, S. Wyspiański, M. Komornicka, T. Miciński, J. Wroczyński), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Apokryf Jana*, w: G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Pax, Warszawa 1988, s. 70–72.
- Asnyk Adam, *Poezje zebrane*, Algo, Toruń 2000.
- Bachelard Gaston, *Chwila poetycka i chwila metafizyczna*, przeł. H. Chudak, „Poezja” 1977, nr 1, s. 14–18.
- Badowska Katarzyna, „*Godzina cudu*”. *Miłość i erotyzm w twórczości Stanisława Przybyszewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011.
- Barrow John Davis, *Książka o niczym*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Bocheński Tomasz, *Określenie nicości w „Dziejbie leśnej”*, w: *Twórczość Bolesława Leśmiana. Studia i szkice*, red. T. Cieślak i B. Stelmaszczyk, Universitas, Kraków 2000, s. 201–215.
- Bolewski Jacek SJ, *Praca kontemplacyjna w „Obłoku niewiedzy”*, w: tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1992, s. 67–78.
- Borges Jorge Luis, *Fikcje*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Brzozowski Stanisław, *Cyprian Norwid. Próba*, w: tenże, *Komentarze poetyckie*, wybór i wstęp M. Wyka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 63–65.
- Burek Tomasz, *Janusowe oblicze modernizmu*, „Teksty” 1976, nr 6, s. 55–78.
- Cieślak Tomasz, *Bóg i świat w poezji Bolesława Leśmiana*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 1998, z. 1, s. 25–53.
- Czabanowska-Wróbel Anna, „*Na liściu pisać muszę...*” *O poezji Józefa Jedlicza*, [wstęp do:] J. Jedlicz, *Utwory wybrane*, oprac. A. Czabanowska-Wróbel, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 5–54.
- Czaja Dariusz, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

- Filipkowska Hanna, *Z problematyki mitu w literaturze Młodej Polski*, w: *Problemy literatury polskiej lat 1890–1939*, seria I, pod red. H. Kirchner i Z. Żabickiego, Instytut Badań Literackich PAN, Wrocław 1972, s. 77–105.
- Flis-Czeraniak Elżbieta, „*Jam jest Gorgona, – kochanku mych łon*”. *Meduza w twórczości Tadeusza Micińskiego*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Trans Humana, Białystok 2008, s. 669–683.
- Floryńska-Lalewicz Hanna, „*Lucyferyzm chrystusowy*” *Tadeusza Micińskiego (1873–1918)*, „*Euhemer*” 1976, nr 3, s. 51–61.
- Friedrich Hugo, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Głowiński Michał, *Poezja przeczenia*, w: tenże, *Zaświat przedstawiony*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 279–291.
- Graef Hilda, *Siedmiobarwna tęcza*, przeł. S. Wilkowski, Pax, Warszawa 1966.
- Gutowski Wojciech, *Chrystus Stanisława Brzozowskiego*, w: *Stanisław Brzozowski. Powroty*, red. D. Trzeźniowski, „*Radomskie Monografie Filologiczne*” 2013, nr 1 (2), s. 7–35.
- Gutowski Wojciech, *Gnostyczne światy Młodej Polski*, w: *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 72–96.
- Gutowski Wojciech: *Granice: „mocne”, „ostre” czy zanikające? Młoda Polska – w splątanej tkaninie stuleci*, w: *Literackie zmierzchy dziewiętnastowieczności*, red. S. Brzozowska i A. Mazur, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, s. 11–33.
- Gutowski Wojciech, *Między antydyllą a inicjacją. O „Ziemi dziewiczej” Leopolda Staffa*, w: tenże, *Między inicjacją a nicością. Studia i szkice o literaturze modernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, s. 466–486.
- Gutowski Wojciech, *Miłość śmierci i energia rozkładu. O młodopolskiej wyobraźni nekrofilskiej*, w: W. Gutowski, *Konstelacja Przybyszewskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 200–250.
- Gutowski Wojciech, *Młodopolskiej poezji kłopoty z nieskończonością (Kazimierz Tetmajer, Leopold Staff, Tadeusz Miciński)*, w: *Przekleństwo i harmonia nieskończonego. Z zagadnień literatury Młodej Polski i epok późniejszych*, red. K. Badowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 13–67.
- Gutowski Wojciech, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej*, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.
- Gutowski Wojciech, *Z próżni nieba ku religii życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Hadot Pierre, *Apofatyzm i teologia negatywna*, w: tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 239–252.
- Heidegger Martin, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Jedlicz Jerzy, *Utwory wybrane*, oprac. A. Czabanowska-Wróbel, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.
- Hulewicz Jerzy, *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, „*Zdrój*”, Poznań 1922.
- Hulewicz Jerzy, *Chór Chórów*, „*Zdrój*” 1919 (listopad), t. IX, z. 3.
- Hulewicz Jerzy, *Do Świętego Buntownika*, „*Zdrój*” 1918 (kwiecień), t. III, z. 1.
- Hulewicz Jerzy, *Duch wieczny rewolucjonista*, „*Zdrój*” 1919 (luty), t. VI, z. 3–4, s. 58–59.
- Hulewicz Jerzy, *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu użyżzana*, „*Zdrój*”, Kościanki 1921.

- Hulewicz Jerzy, *Joachim Achim. Dramat w trzech zjawach*, [s.n.], Kościanki 1922.
- Hulewicz Jerzy, *Kain*, „Zdrój”, Poznań 1920.
- Hulewicz Jerzy, *Na marginesie „Zdroju”*, „Zdrój” 1919 (kwiecień), t. VI, z. 6, s. 2–3.
- Jocz Artur, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.
- Kalinowska Maria, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Kasprowicz Jan, *Dies irae*, w: tenże, *Pisma zebrane. Utwory literackie*, t. 4, oprac. R. Loth, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984.
- Każmierczak Zbigniew, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Trans Humana, Białystok 2009.
- Kołąkowski Leszek, *Damazjos i dwa rodzaje nicości*, w: tenże, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1999, s. 55–62.
- Komornicka Maria, *Utwory poetyckie*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.
- Korab-Brzozowski Wincenty, *Utwory zebrane*, oprac. M. Stala, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
- Kralkowska-Gątkowska Krystyna, „*Requiem aeternam*” Stanisława Przybyszewskiego jako *kontrapalingeneza*, w: *Między krytyką a prozą artystyczną pozytywizmu i modernizmu*, red. H. Bursztyńska, Uniwersytet Śląski, Katowice 1988, s. 102–119.
- Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*, oprac. J. Ratajczak, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1987.
- Kuźma Erazm, *O poetyce negatywnej*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki i W. Tomasiak, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1995, s. 41–52.
- Kuźma Erazm, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- Leeuw Gerardus van der, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978.
- Leszczyński Edward, *Wybór poezji*, oprac. H. Filipkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.
- Leśmian Bolesław, *Poezje zebrane*, oprac. J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010.
- Leśmian Bolesław, *Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011.
- Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1998.
- Ławski Jarosław, *Wyobrażenia lucyferyczne. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokony. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Instytut Filologii Polskiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1995.
- Łoski Vladimir, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Pax, Warszawa 1989.
- Maeterlinck Maurycy, *Milczenie*, w: tenże, *Skarb ubogich*, przeł. F. Mirandola, Wydawnictwo Polskie, Lwów–Poznań 1926 [pierwodruk franc. 1896].
- Manikowski Maciej, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2006.

- Marchal Bertrand, *Problem Boga. Konteksty twórczości Stéphane'a Mallarmégo*, przeł. P. Śnie-dziewski, „Pamiętnik Literacki” 2007, z. 4, s. 73–84.
- Marion Jean-Luc, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Matuszek Gabriela, *Przybyszewski i demony wczesnej nowoczesności*, w: taż, *Maski i demony wczesnego modernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 277–295.
- McGinn Bernard, McGinn Patricia Ferris, *Wiedza w niewiedzy. Pseudo-Dionizy Areopagita*, w: ciż, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, przeł. E.E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 131–144.
- Miciński Tadeusz, *Fundamenty Nowej Polski*, w: tenże, *Do źródeł duszy polskiej*, Księgarnia H. Altenberga, Lwów 1906, s. 131–180.
- Miciński Tadeusz, *Mené-Mené-Thekel-Upharisim. Quasi una phantasia*, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1931.
- Miciński Tadeusz, *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*, w: tenże, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 71–130.
- Miciński Tadeusz, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Dom Wydawniczy tCHU, Warszawa 2004.
- Miciński Tadeusz, *Walka o Chrystusa*, wstęp, opracowanie tekstu i przypisy M. Bajko, Stowarzy-szenie Trans-Humana, Białystok 2011.
- Miciński Tadeusz, *Wybór poezji*, oprac. W. Gutowski, Universitas, Kraków 1999.
- Miciński Tadeusz, *Xiǫdz Faust*, oprac. W. Gutowski, Universitas, Kraków 2008.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997.
- Miłosz Czesław, *Od początku tamtego stulecia*, „Rzeczpospolita” 23–24 marca 2002, nr 71.
- Miłosz Czesław, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011.
- Muck Otto, *Metafizyka transcendentna i racjonalność światopoglądu*, przeł. D. Oko, „Logos i Ethos” 2011, nr 1, s. 7–24.
- Nietzsche Fryderyk, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1910–1911.
- Novalis, *Kwietny pył*, w: tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 90–121.
- Nycz Ryszard, „Wyrażanie niewyraźnego” w literaturze nowoczesnej, w: tenże, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Universitas, Kraków 2001, s. 17–49.
- Obłok niewiedzy*, przeł. W. Unolt, W Drodze, Poznań 1986.
- Ostrowska Bronisława, *Poezje wybrane*, oprac. A. Wydrycka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.
- Pilch Urszula, *Kto jestem? O podmiocie w poetyckim dwugłosie Słowacki – Miciński*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Piórczyński Józef, *Absolut – Człowiek – Świat. Studium myśli Jakuba Böhmeo i jej źródeł*, PWN, Warszawa 1991.
- Piórczyński Józef, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wro-cław 1997.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, *Kazimierz Tetmajer – metafizyk*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera. Interpretacje*, red. A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala, Księgarnia Akademic-ka, Kraków 2003, s. 7–18.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, *Pustka – otchłań – pełnia. Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia*, w: taż, *Somnambulicy – dekadenci – herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 29–78.

- Podraza-Kwiatkowska Maria, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000.
- Prokop Jerzy, *Konkwistador na morzach mroku*, [wstęp do:] T. Miciński, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 5–33.
- Prokopiuk Jerzy, *Trzy drogi gnozy*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2000, s. 35–54.
- Próchniak Paweł, „*Christus versus Luciferus*”. *Fundamenty apofatycznej wyobraźni*, w: tenże, *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 47–391.
- Przesmycki Zenon (Miriam), *Maurycy Maeterlinck. Stanowisko jego w literaturze belgijskiej i powszechnej*, (pierw. 1891) w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, oprac. E. Korzeniewska, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 247–376.
- Przesmycki Zenon (Miriam), *Wybór poezji*, oprac. T. Walas, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.
- Przybyszewski Stanisław, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, w: tenże, *Synagoga szatana i inne eseje*, przeł. i oprac. G. Matuszek, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 126–157.
- Przybyszewski Stanisław, *O „nową” sztukę*, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. R. Taborski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 149–159.
- Przybyszewski Stanisław, *Requiem aeternam*, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. R. Taborski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 37–84.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, Znak, Kraków 1997.
- Ratajczak Jerzy, *Jerzego Hulewicz: „Kain” ekspresjonistów*, w: tenże, *Zagasty „brzask epoki”. Szkice z dziejów czasopisma „Zdrój” 1917–1922*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1980, s. 244–283.
- Robinson John, *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, przeł. A. Morawska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1966.
- Rudzińska Kamila, *Artysta wobec kultury. Dwa typy autorefleksji literackiej: ekspresjonści „Zdroju” i Witkacy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Sandauer Artur, *Poezja twórczych potęg natury*, w: *Studia o Leśmianie*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Warszawa 1971, s. 7–14.
- Sandauer Artur, *Samobójstwo Mitrydatesa*, w: tenże, *Liryka i logika*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Schopenhauer Arthur, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Schuback Maria Sá Cavalcante, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, przeł. L. Neuger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Skarga Barbara, *Teologia negatywna a człowiek*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 4, s. 5–20.
- Słowacki Juliusz, *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1982.
- Stachewicz Krzysztof, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2012.
- Staff Leopold, *Poezje zebrane*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967.

- Stala Marian, *Jam jest miejsce spotkania. Duch, dusza i ciało w poetyckiej antropologii Leśmiana*, w: tenże, *Trzy nieskończoności: o poezji Adama Mickiewicza, Bolesława Leśmiana i Czesława Miłosa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 85–109.
- Stala Marian, *Człowiek z właściwościami. (W kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*, studia pod red. M. Podrazy-Kwiatkowskiej, Universitas, Kraków 1995, 135–152.
- Stelmaszczyk Barbara, *Istnieć w dwoistym świecie... Model człowieka i obrazy Boga w poezji Bolesława Leśmiana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.
- Taylor Charles, *Epifanie modernizmu*, w: tenże, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbior., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 837–909.
- Tetmajer Kazimierz Przerwa, *Poezje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.
- Walas Teresa, *Dynamika wewnętrzna światopoglądu Młodej Polski*, w: *Porównania. Studia o kulturze modernizmu*, red. R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 9–31.
- Walas Teresa, *Kryzys wartości: nicość jako wartość*, w: taż, *Ku otchłani (dekadentyzm w literaturze polskiej 1890–1905)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 170–195.
- Walicki Andrzej, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964
- Welte Bernhard, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1996.
- Werner Mateusz, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz, Witkacy, Sic!*, Warszawa 2009.
- Włodarczyk Jarosław, *Tetmajerowskie credo – o wierszu „Ta trawa, której nikt nie kosi...”*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera. Interpretacje*, red. A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 91–101.
- Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Wydawnictwo „A”, Warszawa 2001.
- Woźniak-Labieniec Marzena, *Leśmianowska „ontologia” nicości*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 1998, z. 1, s. 55–81.
- Woźniak-Labieniec Marzena, *Lot ku nicości. „Eliasz”*, w: *Poezje Bolesława Leśmiana. Interpretacje*, pod red. B. Stelmaszczyk i T. Cieślaka, Universitas, Kraków 2000, s. 89–105.
- Woźniak-Labieniec Marzena, *Niebytu wycieruch; o leśmianowskim poecie nicości*, „Prace Polonistyczne” 1996, z. 51, s. 113–128.
- Wyka Kazimierz, *Modernizm polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1959.

Wojciech Gutowski

Young Poland in a “cloud of unknowing”. Notes on early modernist nihilologies

(Summary)

The article presents interpretations of various manifestations of “negative cognition” (apophatic) in the literature of early modernism (Young Poland). Negative cognition (which has a rich tradition and dates back to ancient times) on the threshold of modernity, emerged as a response to the crisis of scientist and religious awareness. Found in works by Tadeusz Miciński, Kazimierz Przerwa Tetmajer, Bolesław Leśmian, Jerzy Hulewicz, it takes many forms: from agnosticism,

through diverse approaches to the category of “Mystery” to the principle of silence as evidence of belief in the inability to express not only the Transcendence, but any knowledge of reality. The author examines the issue of “the unknowable” in three thematic areas: the subject (I), God, and the world. The final part of the paper contains reflections on silence as the equivalent of shouting, significant for expressionism.

Słowa kluczowe: nihilizm w literaturze; poezja Młodej Polski; niepoznawalne

Keywords: nihilism in literature; poetry of Young Poland; unknowable