

Stanisław Przybyszewski wobec wybranych aspektów filozofii genezyjskiej Słowackiego

Mateusz Bourkane

MATEUSZ BOURKANE
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

STANISŁAW PRZYBYSZEWSKI WOBEC WYBRANYCH ASPEKTÓW FILOZOFII GENEZYJSKIEJ SŁOWACKIEGO

Przybyszewski – filozof kontekstu

Czy był filozofem? Ewentualna twierdząca odpowiedź na tak postawione pytanie budzić musi odruchowy sprzeciw u kogoś, kto zwykł był postrzegać postać autora *Confiteor* poprzez ukształtowany w powszechnym odbiorze, stereotypowy wizerunek pisarza. Poważnie brzmiące miano filozofa nijak wszak nie pasuje do cygana i dekadenta, najstłynniejszego bodaj wyznawcy programu „sztuka dla sztuki”, które to hasło, jeśli je brać dosłownie, wyklucza przecież sprowadzenie procesu twórczego do roli nośnika jakichkolwiek zrjonalizowanych, teoretycznych systemów. Tymczasem „wydaje się, że Przybyszewski już od najwcześniejszych lat swej świadomości intelektualnej szukał w literaturze nie tyle pokarmu dla wyobraźni i serca, ile podniety i materiału dla myśli i refleksji”¹. Nie jest przypadkiem, że spośród pozostawionych przezeń tekstów najżywotniejsze okazały się formy typowo dyskursywne: szkice, manifesty, studia, pamiętniki. O ile bowiem *stricte* artystyczny dorobek Przybyszewskiego w większości nie przetrzymał próby czasu, o tyle dokładna znajomość jego eseistyki stanowi wciąż podstawowe wyposażenie każdego badacza Młodej Polski. Wyraźne upodobanie pisarza do poruszania się na pograniczu nauki i imaginacji połączone z rzadko spotykaną pasją polemiczną w pełni uzasadnia tezę, iż był on „mniej literatem aniżeli głosicielem pewnego światopoglądu i ideologii”². Tym bardziej że zawsze starał się umieścić wykład swojego *credo* nie tylko w deklaracjach programowych i rozprawach, lecz również na kartach rapsodów, powieści czy dramatów.

Ale przecież posiadanie określonych poglądów nie przesądza jeszcze o byciu filozofem. Zwykle za filozofa uważa się kogoś, kto stworzył spójny i w miarę logiczny system myślowy, zawierający konkretną wizję świata. Czy więc dokonał tego autor *Dzieci Szatana*? Trudno już na wstępie stwierdzić to bez wątplenia, pewne jest jednak, iż poruszane przez Przybyszewskiego kwestie nie ograniczają się bynajmniej do zagadnień czysto estetycznych. Bogata spuścizna pisarza, począwszy od wczesnych niemieckojęzycznych esejów, a skończywszy na autobio-

¹ A. Rogalski, *Przybyszewski filozof-moralista*. Poznań 1946, s. 5.

² *Ibidem*, s. 10.

grafii *Moi współcześni*, wypełniona jest dociekaniem z zakresu ontologii, nauki o poznaniu, a także aksjologii i etyki. Punkt wyjścia stanowić oczywiście musiała teoria sztuki, gdyż, jak pisze Maria Podraza-Kwiatkowska, „przekonanie o jedności bytu pociągało za sobą koncepcję sztuki jako ostatecznej syntezy”³. Artyzm, jak wynika z tego, pojmowano jednak wówczas głównie w kategorii *medium* najgłębszych prawd eschatologicznych, których odkrywanie było właściwym celem procesu twórczego. Dlatego też dostrzeganie w Przybyszewskim li tylko animatora takich czy innych prądów i kierunków literackich prowadzić musi do daleko idących, zubażających istotę jego dzieła uproszczeń.

Uznając go wszakże za twórcę doktryny filozoficznej lub choćby za kogoś, kto doktrynę taką próbował zbudować, nie wolno zapominać o jednym ważnym zastrzeżeniu. I nie chodzi tutaj o to, że Przybyszewski nie zadał sobie nigdy trudu zebrania w całość rozproszonych po wielu pismach komponentów swego systemu, ani nawet o brak dyscypliny intelektualnej autora, przez co nie zawsze potrafił on zdobyć się na wywód klarowny i uporządkowany⁴. Najistotniejsze wydaje się bowiem tak silne osadzenie tej filozofii w przeróżnych kontekstach, że negatywnie nastawiony badacz mógłby łatwo podać w wątpliwość jej oryginalność. Gruntowna analiza rychło jednak wykaże, iż eklektyzm nie oznacza wtórności oraz że Przybyszewski jak mało kto posiadał umiejętność transponowania elementów przejętych z już istniejących teorii w nowe jakości. Jak zauważa Aleksander Rogalski, wszystkie prawie teksty pisarza stanowią po prostu wielką rozprawę nie tylko z własnym, ale również z cudzym światem myśli i uczuć⁵. Jeżeli więc był on filozofem, to filozofem kontekstu i tradycji, którego ideę da się właściwie odczytać tylko i wyłącznie umieszczając ją w rozległym planie kulturowego dziedzictwa.

Zadaniem niniejszego artykułu będzie prześledzenie relacji zachodzących między poglądami Przybyszewskiego a jednym z ich najważniejszych punktów odniesienia – filozofią genezyjską Juliusza Słowackiego. Zamierzenie to ułatwić powinien na pewno fakt, że autor *Apostrofy do Króla-Ducha* nie tylko nigdy związków owych się nie wypierał, lecz nawet „swoją misję [...], przyrównaną do posłannictwa Słowackiego, tłumaczył jako kontynuację, a zarazem poszerzenie programu wielkiego poety romantycznego”⁶. Tutaj jednak tkwi również podstawowe niebezpieczeństwo, ponieważ sam pisarz, o którego legendotwórczych skłonnościach nikogo chyba nie trzeba specjalnie przekonywać, nie zawsze stanowi źródło w pełni wiarygodne. Mniej dotyczy to faktycznych zbieżności między obu systemami, bo te można sprawdzić porównując konkretne teksty, bardziej natomiast odpowiedzi na pytanie, kiedy Przybyszewski tak naprawdę zdał sobie z owych zależności sprawę. O ile bowiem zarówno na nim, jak i na całej młodopolskiej umysłowości recepcja Słowackiego-mistyka wywarła wpływ niepodważalny, o tyle drogi tego oddziaływania bywały rozmaite. Obok bezpośrednich aluzji do pism romantyków pojawiały się przecież także, na co zwraca uwagę Tomasz Weiss, analogie nie do końca uświadomione, wynikające ze wspólnego obydwu epokom

³ M. Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy – dekadenci – herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*. Kraków–Wrocław 1985, s. 10.

⁴ Zob. S. Borzym, *Przybyszewski jako filozof*. „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 1, s. 6.

⁵ Rogalski, *op. cit.*, s. 8.

⁶ J. Dynak, *Przybyszewski. Dzieje legendy i autolegendy*. Wstęp J. Kolbuszewski. Wrocław 1994, s. 106.

sposobu myślenia⁷. Przybyszewski tymczasem, rekonstruując, a raczej od nowa tworząc pod koniec życia swoją biografię, starał się kształtować ją tak, aby pozostawiała wrażenie ciągu spójnego i konsekwentnego, wolnego od przypadków czy zbiegów okoliczności. Siłą rzeczy objęta tym być musiała również genealogia romantyczna jego filozofii, dając w efekcie złudzenie, że zakorzenie w pisarstwie Słowackiego było dlań od początku celowym i rozmyślnym wyborem.

Jednostka i uniwersum

Zagadnienie szeroko rozumianego indywidualizmu, a zwłaszcza jego aspekt dotyczący wagi subiektywnych stanów psychicznych, to, jak wiadomo, jedna z kwestii kluczowych dla modernistycznej umysłowości. Rangę jej podkreśla zaproponowane niedawno przez Wojciecha Gutowskiego pojęcie „religii Jaźni”⁸, stanowiącej dla młodopolan istotę i „metafizyczne jądro”⁹ wszechrzeczy. Przypadek Przybyszewskiego w formułę ową znakomicie się wpisuje, poszukiwanie własnej duchowej tożsamości od początku zajmowało w jego tekstach pozycję pierwszoplanową, nabierając często charakteru przeżycia nieomal sakralnego. Już w szkicu *Z psychologii jednostki twórczej. II. Ola Hansson* z roku 1892 znalazło się następujące zdanie:

I zobaczyłem, jak wcześniejsza wiara w Boga przeradza się w nowy kult, sublimuje w nową religię, jak potrzeba absolutu, panującego nad wszystkim władcy stworzyła sobie nowe tory w rozsądku-fakturze, rozsądku-superlatywie, w jakiejś *grande mésalliance* najwyższego rozsądku i urojenia – w Stirnerowskim Ja¹⁰.

Doniosłość tej refleksji prawidłowo oceni się wtedy jedynie, gdy weźmie się pod uwagę całość dorobku autora *O „nową” sztukę*. W twórczości Przybyszewskiego dostrzec można bowiem zjawisko, które Boy-Żeleński określił jako wstrzymanie intelektualnego rozwoju, skutkujące brakiem późniejszych modyfikacji raz ukształtowanych poglądów¹¹. A przecież to właśnie na kartach rozprawy o Oli Hanssonie sformułowana została większość zasad wyznaczających kierunek dalszej filozoficznej i literackiej drogi jej autora¹². Drogi, na której znaleźć pragnął przede wszystkim odpowiedź na fundamentalne dla siebie i swojej epoki pytanie: „Gdzie jest moje Ja?”¹³ Bo tylko gruntowne poznanie indywidualnej, lecz w transcendentny porządek wpisanej jaźni gwarantować mogło odkrycie praprzyczyny oraz praw rządzących istnieniem.

Przeświadczenie o ważności przeżycia subiektywnego, a konkretnie przeko-

⁷ T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*. Warszawa 1974, s. 295.

⁸ W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*. Kraków 2001, s. 87.

⁹ *Ibidem*, s. 88.

¹⁰ S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. II. Ola Hansson*. W: *Synagoga Szatana. Inne eseje*. Wybór, wstęp, przeł. G. Matusek [esej *Z psychologii jednostki twórczej. I. Chopin i Nietzsche* tłum. S. Helisztyński]. Kraków 1997, s. 66.

¹¹ T. Żeleński (Boy), *Klamstwo Przybyszewskiego*. W: *Pisma*. Red. H. Markiewicz. T. 3. Warszawa 1956, s. 70.

¹² Zob. S. Helisztyński, *Przybyszewski. Opowieść biograficzna*. Warszawa 1973, s. 58.

¹³ Przybyszewski, *loc. cit.*

nanie, że jednostkowe doświadczenie wewnętrzne objawić może niedostępne zmysłom tajemnice wszechbytu, to założenie przejęte przez modernistów od romantyków. Genezyjski system Słowackiego jest tutaj tradycją szczególnie istotną, ponieważ podobnie jak znaczna część ideologii artystycznych Młodej Polski stanowi próbę syntezy panteistycznego uniwersalizmu ze skrajnym indywidualizmem¹⁴. Połączenie takie, z pozoru niespójne i na przesłankach wzajemnie się wykluczających oparte, dopiero w ujęciu autora *Króla-Ducha* okazało się dla przedstawicieli „nowej sztuki” możliwe do zaakceptowania. Przyczyną był, jak się wydaje, fakt, że mistyczna filozofia Słowackiego romantycznego egotyzmu naprawdę nie przewyciężyła, przeciwnie, pierwiastek indywidualny został w niej doprowadzony do ostatecznego kresu przez umieszczenie go w planie globalnym, a w konsekwencji – zrównanie z absolutem¹⁵. Zauważył to już Matuszewski, według którego w panteizmie owym jednostka wcale „nie ginie bez śladu, ale wysuwa się na plan pierwszy”, a jaźń jej, „aczkolwiek z Boga wypływa, jest wieczną i nieśmiertelną i ona to właściwie stworzyła świat widzialny”¹⁶. Pogodzenie sprzecznych na pierwszy rzut oka porządków myślowych stało się więc dzięki Słowackiemu zupełnie realne, przede wszystkim dlatego, że nie tylko nie uszczuplało ważnego dla neoromantyków obszaru dominacji subiektywnego „ja”, lecz teren ten nawet znacznie rozszerzało.

Młodopolscy programotwórcy nie poprzestali oczywiście na odziedziczonym po romantyzmie modelu podmiotu i postarali się o dalszą jego indywidualizację¹⁷. Prawidłowość ta siłą rzeczy objąć musiała także recepcję nauki genezyjskiej, z tej chociażby racji, że była ona najchętniej przywoływanym rodzimym kontekstem. Przybyszewski, który, jak wiadomo, był typowym kontynuatorem jednostronnym¹⁸ i z tradycji brał zawsze to tylko, co mieściło się w jego światopoglądzie, postąpił tak również nawiązując do Słowackiego w swojej teorii indywiduum. Mimo więc, iż zasadniczo już od najwcześniejszych prac niemieckojęzycznych pojmował jednostkę na sposób romantyczny¹⁹, to wzorzec ów rozumiał zgodnie z duchem własnej epoki, głównie zresztą poprzez założenia Nietzschego²⁰. Różnice dotyczą jednak nie tyle samej konstrukcji podmiotu, bo tutaj analogie z koncepcjami Słowackiego sięgają wyjątkowo głęboko, ile pozycji, jaką w konfrontowanych filozofiach człowiecze „ja” zajmuje wobec uniwersum. Skonstatowanie bowiem, że w obu systemach ludzka jaźń stanowi miarę wszechrzeczy, bynajmniej problemu nie wyczerpuje. Kwestii owej warto w tym miejscu przyjrzeć się nieco dokładniej, gdyż ona to, jak się wydaje, zadecydowała o takim a nie innym kierunku interpretowania myśli romantycznego poety przez Przybyszewskiego.

Docelowym przedmiotem zainteresowania metafizyki Słowackiego, przy ca-

¹⁴ Zob. I. Matuszewski, *Słowacki i nowa sztuka (modernizm)*. Oprac. S. Sandler. Warszawa 1965, s. 279.

¹⁵ Zob. A. Kowalczykowa, *Słowacki*. Warszawa 1994, s. 344.

¹⁶ Matuszewski, *op. cit.*, s. 280.

¹⁷ Zob. H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*. Wrocław 1976, s. 102.

¹⁸ Na temat kontynuacji jednostronnej zob. M. Głowiniński, *Tradycja literacka. (Próba zarysowania problematyki)*. W zb.: *Problemy teorii literatury*. Seria I. Wybór H. Markiewicz. Wrocław 1987, s. 345.

¹⁹ Zob. Weiss, *op. cit.*, s. 270.

²⁰ *Ibidem*, s. 287.

łym cechującym ją egotyzmie i antropomorfizmie, są zagadnienia natury ogólnej, jak kosmogonia, eschatologia czy finalny sens dziejów. Indywidualizm polega tutaj przede wszystkim na tym, że zawierającemu w sobie ducha globalnego i posiadającemu „bezpośredni niemal kontakt ze sferą *sacrum*”²¹ subiektywnemu „ja” przypisuje się, z jednej strony, poznawczą wszechwiedzę o przeszłości i przyszłości²², z drugiej natomiast – moc kreatorską, bo przecież „na jego żądanie, a nie tylko z woli Boga, rozpoczęła się kosmiczna historia świata”²³. Autoanaliza nie stanowi w nauce genezyjskiej wartości samoistnej, podejmowana jest o tyle, o ile służy dążeniu do ponownego stopienia się z absolutem. Forma ludzka, jako stadium przejściowe w teleologicznym łańcuchu przeobrażeń, to wszakże „byt ułomny, budowla do poprawienia, materiał do gruntownej przemiany”²⁴. Podmiotem filozofii Słowackiego nie jest bowiem człowiek sam w sobie, lecz to, co w nim wieczne, czyli współlistotny Bogu pierwiastek duchowy. Najogólniej rzecz ujmując – nad wymiarem jednostkowym przeważa więc żywioł globalny, choć oczywiście nośnikiem jego pozostaje „ja” indywidualne.

Inaczej nieco rozkłada akcenty Przybyszewski, przyjmując odmienną hierarchię ważności poruszanych zagadnień. Zaryzykować można tezę, iż autora *Requiem aeternam* znacznie mniej niż poetę romantycznego zajmowały prawdy kosmogoniczne czy nawet teologiczne, bardziej natomiast sama ludzka jaźń jako ich odbicie. Przesunięcie takie, charakterystyczne dla neoromantyzmu w ogóle, u Przybyszewskiego wynikało głównie chyba z krańcowego egzystencjalnego zwątpienia. System Słowackiego, z pewnością nieprawowierny z punktu widzenia katolickiej ortodoksji, jest jednak przeniknięty myślą chrześcijańską i w ostatecznym rachunku optymistyczny, skoro cel finalny metempsychicznej wędrówki stanowi w nim „przeanienie” i powtórne połączenie z Bogiem. Jeżeli pojawiają się destrukcja i cierpienie, to są one „wyrazem zdobycia przez ducha określonej doskonałości”²⁵, przezwyciężenia niższej formy materialnej na rzecz wyższej, o szczybel bliższej absolutowi:

Kazałeśi duchowi samemu zniszczyć się? czy przerażony sam walił na siebie wybudowane sklepienia? aż ze stłuczonych skał dostał ognia, skrę pierwszą, która może miesiącowi wielkiemu podobna, wybiegła z gruchotu kamieni, zamieniła się w słup ognisty i stanęła na ziemi jako Anioł Niszczyciel [...].

Wtenczas to, o Panie, pierwsze a idące już ku Tobie duchy w umęczeniu ognistém złożyły ci pierwszą ofiarę. Ofiarowały się na śmierć. Co zaś dla nich śmiercią było, to w oczach Twoich, o! Boże, było tylko zaśnieciem Ducha w jednej, a obudzeniem się jego w drugiej, doskonalszej formie [...].²⁶

Wnioski zawarte w przytoczonym fragmencie *Genezis z Ducha* w żaden sposób nie dają się z poglądami Przybyszewskiego pogodzić. Autor *Confiteor*, co należy jasno i dobitnie stwierdzić, nie wierzył ani w dobrego Boga, który oznaczał dlań „retoryczną figurę, symbolizującą złudny świat chrześcijańskich idei”²⁷, ani

²¹ J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*. Warszawa 1984, s. 144.

²² Zob. J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. T. 4. Kraków 1999, s. 272.

²³ Kowalczykowa, *op. cit.*, s. 359.

²⁴ Tomkowski, *op. cit.*, s. 156.

²⁵ S. Makowski, *Juliusz Słowacki*. Warszawa 1980, s. 116.

²⁶ J. Słowacki, *Genezis z Ducha*. W: *Dzieła wszystkie*. Pod red. J. Kleinera. T. 14. Wrocław 1954, s. 49.

²⁷ G. Matusek, *Między pustką transcendencji a szaleństwem zmysłów. O wczesnej eseistyce Stanisława Przybyszewskiego*. Wstęp w: Przybyszewski, *Synagoga Szatana. Inne eseje*, s. 38.

też w logikę dziejów i sens doznawanego cierpienia. Stąd przecież wziął się za-barwiony gnostycyźnie satanizm artysty, będący „próbą odreagowania rozpaczy, rodzajem ucieczki przed metafizycznym lękiem i doświadczeniem absurdalności istnienia”²⁸. Bo jeśli nawet występuje u Przybyszewskiego jakiś Bóg, to pod postacią jego kryje się po prostu Szatan, jedyny faktyczny kreator, „który ciągle na nowo tworzy i niszczy życie, który wytworzył rozwój i niszczy go ciągle od nowa”²⁹. On i tylko on, mimo pozorów manichejskiego dualizmu, trzyma w rękę ludzką egzystencję, zmieniając ją w bezcelową, nie kończącą się mękę:

Człowiek nie ma już sił okiełznać tych przerażających i niszczących mocy, przestaje bro-nić się przed smutkiem ogarniającym serce. Wydobywa zakurzona *Biblię*, zagłębia się w słowa Boże, wypacza ich sens, na nowo próbuje go odnaleźć, pojawia się jeszcze ostatni przeblysłk rozumu, że to wszystko może być tylko szaleństwem, ale jest już za późno. [...] Z dna rozpaczy wyziera straszna, zbrodnicza twarz biblijnego Szatana – Jehowy, tego Jahwe, co karze za grze-chy, które sam wszczepił swemu plemieniu³⁰.

Tragizm człowieka polega więc według Przybyszewskiego na tym, że funda-mentalna dla chrześcijańskiej religijności dychotomia Bóg–Szatan jest czysto umowna. W rzeczywistości Antychryst króluje na obu biegunach i w którąkol-wiek stronę by się zwrócić, to i tak jego tylko zawsze się znajdzie. Niewiele ma on wspólnego z Aniołem Niszczycielem Słowackiego, bo o ile tamten przynosił prze-zwyciężającą materialne kształty śmierć, o tyle Szatan Przybyszewskiego jest pa-radoksalnie obrońcą życia, którego ciągłość, podobnie jak w nauce genezyjskiej, gwarantuje metempsychiczne trwanie pierwiastka wiecznego. Kontynuacja owa jest tutaj wszakże przekleństwem, ponieważ służy wyłącznie temu, by człowiek dalej cierpiał.

Nie wierzący w Boga Przybyszewski również i Szatana nie postrzegał jednak w sposób tradycyjny. Jak słusznie zwraca uwagę Podraza-Kwiatkowska, filozofia autora *Requiem aeternam* opiera się na koncepcji mechanistycznego determini-zmu, w której przyczyna sprawcza, obojętnie czy nazwiemy ją Bogiem czy Szata-nem, tożsama jest z naturą³¹. Przy całym swoim ostentacyjnie manifestowanym spirytualizmie pozostał Przybyszewski na wskroś materialistą i w tym właśnie szu-kać trzeba źródeł jego egzystencjalnego pesymizmu. Satanizm sprowadzałby się zatem do fatalistycznego przekonania o samotności jednostki we wszechświecie i jej bezradności wobec rządzących bytem ślepych sił przyrody. Poglądu takiego nijak oczywiście pogodzić się nie da z myślą Słowackiego, według której ludzie „królestwo nad Naturą nie tylko duchowe, ale zarazem rozumne otrzymali”, i to otrzymali z woli osobowego Boga oraz „ducha z Bogiem połączonego”³². I cho-ciaż próbował Przybyszewski przypisać romantycznemu poecie dążenie do „poję-cia Boga bez przymiotnego i bezosobowego”³³, to sam przyznać musiał, iż brak jest w teologicznych spekulacjach wieszczki odniesień do idei zde-

²⁸ *Ibidem*, s. 40.

²⁹ S. Przybyszewski, *Synagoga Szatana. Powstanie, rozwój i dzisiejsze znaczenie*. W: jw., s. 225.

³⁰ S. Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*. W: jw., s. 134.

³¹ M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Pol-sce*. Kraków 2001, s. 105.

³² J. Słowacki, *List do J. N. Rembowskiemu*. W: *Dzieła wszystkie*, t. 14, s. 407.

³³ S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm, Słowacki i „Genezis z Ducha”*. Poznań 1918, s. 33.

personalizowanego „Boga, który nie jest Bogiem”³⁴. Nie mniej znacząco rysuje się sprawa spojrzenia na naturę, którą również Słowacki uznawał za najwyższą „rewelatorkę tajemnic”³⁵, nośnik globalnej pamięci istnienia. W przeciwieństwie do modernistycznego pisarza nie widział w niej wszakże siły autonomicznej i niekontrolowanej, lecz będąc faktycznym spirytualistą uważał, że stanowi ona czynnik podporządkowany celowej, ku doskonałości wiodącej genezyjskiej pracy ducha.

Podobnie jak u Słowackiego, tak i w pesymistycznej, odartej ze złudzeń filozofii autora *Synagogi Szatana* mowa jest o absolicie, owej „ponadindywidualnej istocie bytu”³⁶, do której wydany rozpaczy i pustce człowiek nieustannie tęskni, potęgując tym zresztą swój wewnętrzny niepokój i cierpienie. Analogia wydaje się jednak iluzoryczna, ponieważ za tożsamością nazwy kryje się zupełny rozdźwięk w jej rozumieniu przez każdego spośród twórców. Jak zostało już ustalone, dla Słowackiego-mistyka absolut oznaczał osobowego Boga, z którego na drodze emanacji wyłonił się duch globalny, niekiedy porównywany z tej racji do Syna Bożego³⁷. Przybyszewski, wyznawca przyrodniczego determinizmu, poglądu tego, rzecz prosta, nie podzielał, gdyż dla niego absolutem była sama dusza, pojmowana oczywiście nie w kategoriach spirytualizmu, ale raczej psychologizmu:

Dusza jest absolutem, a drobniateńskim jej przejawem to świadome Ja.

Absolutna świadomość – (a więc w ludzkim pojęciu bezmiernie obszary duszy) – to absolutny geniusz.

Cała tęsknota ludzka, dążenia do „ideału”, pragnienie doskonalenia się, to była właśnie tęsknota za uświadomieniem sobie coraz to nowych, coraz to dalszych obszarów absolutnej duszy³⁸.

Podstawowa różnica byłaby więc taka, że podczas gdy poeta romantyczny uważał duszę za o d b i c i e absolutu, to u Przybyszewskiego absolutem ona j e s t, ponieważ poza nią istnieje tylko ślepy żywioł natury. Metafizyczne tęsknoty człowieka i jego marzenia o transcendencji sprowadzają się według autora *O „nową” sztukę* do pragnienia samowiedzy i samopoznania. Eksploracja ta obejmować ma głównie metempsychiczną pamięć poprzednich wcieleń, „świadomość wszystkich stanów, jakie dusza dotychczas przeżyła, świadomość wszystkich światów, w których łonie całe wieki śniła, świadomość wszechzycia, wszechpotęg i tajemnic przyrody”³⁹. Samą reinkarnację natomiast interpretuje pisarz jako obieg materii, a konkretnie najmniejszych i niepodzielnych jej cząstek, które za Leibnizem nazywa monadami⁴⁰.

Nie ma zatem dla Przybyszewskiego innego absolutu niż materialny pierwiastek wieczny ludzkiego „ja” i innej religii niż „religia Jaźni”, bo nie ma przecież Boga, który u Słowackiego stanowił alfę i omegę wszechbytu. Z tego też powodu nie zajmował modernistycznego twórcy status jednostki w porządku teologicznym ani jej ewentualny wpływ na realizację globalnych celów finalnych, ponie-

³⁴ *Ibidem*, s. 34.

³⁵ Kleiner, *op. cit.*, s. 271.

³⁶ Floryńska, *op. cit.*, s. 37.

³⁷ Zob. Tomkowski, *op. cit.*, s. 99.

³⁸ S. Przybyszewski, *O „nową” sztukę*. W: *Wybór pism*. Oprac. R. Taborński. Wrocław 1966, s. 155. B N I 190.

³⁹ *Ibidem*, s. 149.

⁴⁰ Przybyszewski, *Ekspresjonizm, Słowacki i „Genezis z Ducha”*, s. 63 n.

waż on najzwyczajniej w nic takiego nie wierzył. Obcowanie z absolutem oznaczało dlań jedynie momentalne zespolenie z uniwersum, akt o tyle bezinteresowny, że nie przynoszący, jak miało to miejsce w filozofii genezyjskiej, trwałego uwolnienia spod dyktatu materii. Dlaczego więc Przybyszewski dążenie to w ogóle zaleca? Dla zaspokojenia poznawczej ciekawości, dla potwierdzenia indywidualnej wyjątkowości, dla nirwanicznego zapomnienia o naznaczonej tragizmem egzystencji i wreszcie dla sztuki, która wszak „jest celem sama w sobie”⁴¹.

„Naga dusza” a duch globowy

Konsekwencją przyrodniczego monizmu oraz negacji teologicznego aspektu mistycznej nauki wieszczka jest wyrażone przez autora *Powrotnej fali* przekonanie, iż „olbrzymia i bezdennie głęboka koncepcja kosmogoniczna Słowackiego daje się całkowicie zastosować do ewolucji wewnętrznej życia Ducha w ludzkości”⁴². Łatwość, z jaką dokonuje tutaj pisarz potrzebnego mu odwrócenia perspektywy, typowa jest dla młodopolskiego dyskursu krytycznego, w którym „zjawiskiem o pierwszorzędnej wadze staje się nie mówienie o dziele, tak jak je krytyk ze swych zewnętrznych pozycji postrzega, ale mówienie dziełem i – by rzecz tak sformułować – z dziełem”⁴³. Przybyszewski, usiłujący spirytualistyczną antropologię Słowackiego pogodzić z obcą poecie naturalistyczną wizją *homo sapiens*⁴⁴, stanowi znakomity przykład tego rodzaju postawy. Nie umiając ku swej rozpaczynie wyjść poza ramy światopoglądu materialistycznego, a przy tym za wszelką cenę chcąc stworzyć sobie bodaj namiastkę duchowości, szukać jej musiał nie gdzie indziej jak w materii właśnie, a ściślej – w biologicznie zdeterminowanej ludzkiej jaźni. Dlatego też gruntem, na którym myśl jego spotkać się mogła z genezyjskim systemem Słowackiego, była przede wszystkim niezwykle wśród modernistów popularna sfera psychofizjologii.

Charakterystyczny sygnał wewnętrznego rozdarcia Przybyszewskiego między agnostycyzmem a metafizyką stanowi to chociażby, że nie będąc spirytualistą, posługiwał się często nomenklaturą zapożyczoną z idealistycznych kierunków filozoficznych. Termin dlań kluczowy to przecież „dusza”, przez którą „rozumiał istotę człowieka, zasadę jego tożsamości, jego »ja«, pełnię człowieczeństwa”⁴⁵. Pisał o niej w ten sposób:

Zasadniczą podstawą całej tak zwanej „nowej” sztuki, wszystkich prądów i kierunków w sztuce jest pojęcie duszy jako potęgi osobistej, duszy kroczącej od jednej wieczności do drugiej, duszy, która raz po raz nieznaną potęgą zmuszona idzie na ziemię, wraca z powrotem na łono wieczności i znowu się ucieleśnia, bogatsza, silniejsza, więcej uświadomiona niż pierwszym razem i tak bez końca, aż wreszcie dochodzi do świadomości całej swej potęgi, przenika najtajniejsze rzeczy, obejmuje najodleglejsze i najskrytsze związki, tj. staje się geniuszem, tj. odsłania się w swoim absolutcie, w całym przepychu swej „nagości”. [...]

⁴¹ S. Przybyszewski, *Confiteor*. W: *Wybór pism*, s. 142.

⁴² S. Przybyszewski, *Powrotna fala. Naokoło ekspresjonizmu*. W: *iw.*, s. 319.

⁴³ M. Głowiński, *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*. Kraków 1997, s. 171.

⁴⁴ Zob. Floryńska, *op. cit.*, s. 67.

⁴⁵ E. Boniecki, *Struktura „nagiej duszy”. Studium o Stanisławie Przybyszewskim*. Warszawa 1993, s. 39.

A więc w pojęciu naszym jest dusza ludzka absolutną świadomością, pozostaje nią i nadal po swym wcieleniu się, ale drobna tylko cząstka tej absolutnej świadomości przejawia się w mózgu jako osobiste Ja, drobna część przejawia się rzadko w snach, wizjach, w chwilach niezwykłych a potężnych napięć ducha, jeszcze drobniejsza wylania się z uświadomienia sobie najtajniejszych, a dawniej znanych tajemnic jako cud, a niezmiernie obszary, białe bezkresne świętości jej absolutne są nam nieznane⁴⁶.

Interpretowana w kategoriach psychologizmu dusza jest więc dla Przybyszewskiego po prostu podświadomością, bogatszą jednak od Freudowskiego *id* o element reinkarnacji. Konstrukcja taka, dzięki której możliwe okazało się zniesienie dualizmu ciała i jaźni⁴⁷, nie tylko znacznie rozszerzała granice poznania, ale także nadawała owej eksploracji upragniony posmak ezoterycznej inicjacji. Pozwalało to zachować resztkę metafizycznych złudzeń oraz nadzieję na nadanie jakiegokolwiek sensu skazanemu na pustkę i cierpienie życiu.

„Naga dusza”, czyli metempsychicznie wcielająca się podświadomość, była by zatem dla Przybyszewskiego faktycznym absolutem, który zgłębiając „doszli do nadludzkiej potęgi indyjski mahatma, biblijny prorok, egipski mag, średnio-wieczny »czarownik« i nasz Słowacki”⁴⁸. Nazwisko autora *Listu do J. N. Rembowski* nie pada tutaj przypadkiem, ponieważ przywołana koncepcja modernistycznego twórcy istotnie wykazuje wiele analogii z mistyczną filozofią wieszcz, a szczególnie z jego teorią ducha globowego. Jest on u Słowackiego „sferą pośrednią między Bogiem a duchem indywidualnym”, bytem, który „aby przebyć dzieje genezyjskie, już w momencie oderwania od absolutu musiał, pozostając sobą, stać się jednocześnie zbiorem duchów pojedynczych, przybierających widzialne kształty”⁴⁹. Przewycięzanie owych cielesnych form i dążenie do całkowitego „przeanielenia” materii stanowi o nieustannej ewolucji pierwiastka transcendentalnego, starającego się powrócić tam, skąd niegdyś poprzez emanację się wyłonił. Jeżeli przeto według poety romantycznego „każda biografia jest powtórzeniem historii”⁵⁰, to przekonanie takie wynika z założenia, iż niezależnie od ilości zmysłowych przeobrażeń zawsze do czynienia mamy z tym samym, odwiecznym i nieśmiertelnym, pierwotnym duchem globowym:

Anioł duch – objawiony w ciele skończonym – sam jest nieskończony i bez-czasu się czujący w głębi ducha własnego... Gdyby nie ciało, między żądaniem ducha – a spełnieniem woli wewnętrznej nie byłoby żadnej przeszkiody⁵¹.

Będąc, z jednej strony, bytem wszechogarniającym i niepodzielnym, z drugiej natomiast – istniejąc wyłącznie w duchach poszczególnych, musiał duch globowy Słowackiego w pełni zawrzeć się w każdym osobnym indywiduum⁵². Bardzo to już bliskie „nagiej duszy” Przybyszewskiego, owemu „wędrownemu absolutowi”⁵³, również atomizacji się nie poddajacemu:

⁴⁶ Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 149–150.

⁴⁷ Zob. Boniecki, *op. cit.*, s. 39.

⁴⁸ Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 155–156.

⁴⁹ Kowalczykówna, *op. cit.*, s. 359.

⁵⁰ M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*. Warszawa 1992, s. 113.

⁵¹ Słowacki, *List do J. N. Rembowski*, s. 410.

⁵² Zob. A. Kowalczykówna, wstęp w: J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*. Wrocław 1997, s. XXXIII. BN I 245.

⁵³ K. Wyka, *Modernizm polski*. Kraków 1968, s. 149.

Dusza jest jedyna i niepodzielna, jej uświadomiona cząsteczka potrzebuje tych kilku biednych zmysłów, ale poza zmysłami tkwi jeden niepodzielny organ, w którym miliony zmysłów się przenikają, w którym każde zjawisko objawia się we wszystkich swych wartościach, objawia się jako jedność i absolut⁵⁴.

Podobnie jak duch globowy u Słowackiego, stanowi „naga dusza” Przybyszewskiego całość monolityczną, ale *de facto* egzystującą w rozbięciu na odrębne struktury jednostkowe. Formy te, również analogicznie jak w nauce genezyjskiej, przejawiają się tylko za pośrednictwem kształtów cielesnych, z tym że o ile dla poety duch jest twórcą materii, o tyle w ujęciu autora *Confiteor* to ona kreuje transcendentną świadomość. Tożsamość wydawałaby się wszakże i tak niemal zupełna, gdyby nie fakt, iż u Słowackiego duch globowy nie jest przecież absolutem, lecz jego odbiciem.

Konstrukcja jaźni utajonej, będącej wedle słów Kazimierza Wyki „głębokim, prawdziwą istotą człowieka determinującym substratem”⁵⁵, ukazana została przez Przybyszewskiego z różnych punktów widzenia i w kilku wariantach terminologicznych. Obok najczęściej spotykanego i najbardziej z poglądami artysty kojarzonego określenia sfery podświadomej, jakim jest pojęcie „nagiej duszy”, funkcjonują w jego pismach także inne jej nazwy, chronologicznie zresztą wcześniejsze. Tak więc w eseju *Psychiczny naturalizm* z roku 1894 mówi Przybyszewski o indywidualności, którą przeciwstawia mózgowej, przez bodźce sensualne ukształtowanej osobowości:

Ta manifestacja mojej indywidualności, widzącej i słyszącej to, czego moja osobowość nie jest w stanie dostrzec, to objawienie się Czegoś we mnie, co prowadzi inne życie, różne od tego, którego jestem świadom, co posiada subtelniejsze narzędzia zmysłów niż te, jakimi ja dysponuję [...].

Dla mnie indywidualność jest nieśmiertelna. Jest trzonem, na którym w procesie dziedziczności zaszczepiane są ciągle nowe właściwości, jest nosicielką dziedziczenia. Ciągłe rozkrzewia się i żyje nieprzerwanie od prapoczątku pierwszych brząsków życia w organicznych zarodkach po najwyższy stopień rozwoju, jakim jest człowiek. Jest jak fala, co wечно wzbiera, jak zarodek, co w wечно nowych metempsychozach w nieskończoność się rozrasta. I w każdym człowieku jest taki punkt zborny wszystkich tych cech, gdzie zaznaczone zostały wszystkie człony całego szeregu rozwojowego⁵⁶.

Identycznie więc jak genezyjski duch globowy, jest indywidualność elementem przechodnim w dziejach świata, podmiotem ciągłości tożsamości na kolejnych etapach ewolucji form materialnych. Trudno uchwytna i przytłumiona przez racjonalną osobowość, stanowi wszakże prawdziwe, aczkolwiek ledwie przeczucwane ludzkie „ja”. Jako „pierwotna przyczyna” procesów psychicznych jest czynnikiem, który „nasyca wrażenia, nadaje im życie, wlewa w nie potężny strumień uczuć i namiętności”⁵⁷. Ponadjednostkowa indywidualność, czyli tkwiące w każdym człowieku „warstwy zbiorowej nieświadomości”⁵⁸, to wreszcie również gwarancja osadzenia egzystencji w jakimś szerszym porządku, choć zapominać nie

⁵⁴ Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 157.

⁵⁵ Wyka, *op. cit.*, s. 157.

⁵⁶ S. Przybyszewski, *Psychiczny naturalizm. (O twórczości Edvarda Muncha)*. W: *Synagoga Szatana*, s. 92–93.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 93.

⁵⁸ G. Matuszek, *Der geniale Pole? Niemcy o Stanisławie Przybyszewskim (1892–1992)*. Kraków 1996, s. 35.

należy, iż kontynuacja i metempsychoza oznaczają dla Przybyszewskiego także zwielokrotnienie cierpienia. Założenie to zawarte było jednak i w filozofii Słowackiego, gdzie ziemską drogą ducha globowego polegała na nieprzerwanym odradzaniu się do męki i śmierci.

Zaproponowana w szkicu o Munchu opozycja osobowość–indywidualność to, jak się wydaje, dopiero pierwszy krok Przybyszewskiego w kierunku nadania biologicznie uwarunkowanej jaźni cech spirytualnych. Mimo wszystko wciąż jest to bardziej „naturalistyczno-naukowe poszukiwanie marginesów życia psychicznego”⁵⁹ aniżeli próba dotarcia do duchowości pojętej tradycyjnie. Dopiero w późniejszej o dwa lata rozprawie poświęconej twórczości Gustava Vigelanda opowiada się pisarz otwarcie po stronie metafizyki, przy czym przesunięcie to odbywa się oczywiście wyłącznie na płaszczyźnie terminologii. W dalszym ciągu chodzi o podświadomość, z tym że nazywa ją Przybyszewski już nie indywidualnością, ale po prostu duszą. Jako „stan, w którym rozbite na milionowe cząstki życie jednością się staje [...], a miliony stuleci stapiają się z sobą w jednej sekundzie”, stanowi ona antytezę mózgu, percypującego rzeczywistość „tylko w przestrzeni i czasie”⁶⁰. Podobnie jak Słowacki, pragnący „tło myśli [...] rozszerzyć na nieskończoność przedpoczucia”⁶¹, przyznawał Przybyszewski zdecydowaną przewagę duszy, która „postrzega bezprzedmiotową, bezprzestrzenną i beczasową istotę rzeczy”⁶². O ile jednak łatwo popadający w skrajności autor studium o Vigelandzie z pogardą odnosi się do mózgu i „biednych pięciu zmysłów”⁶³, o tyle twórca nauki genezyjskiej uznaje ich znaczny udział w wewnętrznej eksploracji:

Uczucie więc jedności z duchami w Słowie objawionymi, walcząc formą, objawia się przez zmysły i pracuje – aby świat na różne kształty rozbity do jedności w sobie przyprowadziło... gdy myśl, jako objaw woli, z jedności także ducha wynika, a przez opór ciała na tysiąc się promieni rozstrzela... Jedność nie jest ani w uczuciu, ani w myśli... lecz z obu tych prac rodzi się ciągle... [...]”⁶⁴.

Pomimo spirytualistycznego ukierunkowania zdawał sobie przeto Słowacki sprawę, iż uwięziony w materialnym kształcie duch globowy jest niejako zmuszony do korzystania na swej drodze ku doskonałości z pośrednictwa ciała i intelektu, ponieważ tylko poprzez nie przejawiać się może jego aktywność⁶⁵. Skoro zależność tę przyjmował do wiadomości mystyk romantyczny, to tym bardziej rozumieć ją musiał Przybyszewski – naturalista i monista przyrodniczy. Dlaczego więc z taką pasją dystansował się wobec „mieszkańskiego mózgu”, którego konstatacje nazywał „prawdziwymi saturnaliami idiotyzmu”⁶⁶ Przypuszczalnie zadziałała tutaj przyrodzona pisarzowi skłonność do automistyfikacji i samozaprzeczenia, połączona z chęcią zagłuszenia w sobie pesymistycznego przekonania o fizjologicznym uwi-

⁵⁹ J. Bartnicka, *Stanisław Przybyszewski jako teoretyk sztuki*. „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 5, s. 88.

⁶⁰ P r z y b y s z e w s k i, *Na drogach duszy*, s. 127.

⁶¹ S ł o w a c k i, *List do J. N. Rembowskiiego*, s. 398.

⁶² P r z y b y s z e w s k i, *Na drogach duszy*, s. 127.

⁶³ *Ibidem*, s. 126.

⁶⁴ S ł o w a c k i, *List do J. N. Rembowskiiego*, s. 413.

⁶⁵ Zob. K o w a l c z y k o w a, *Słowacki*, s. 361: „Postęp dziejów jest rezultatem ciągłych bolesnych zmagających z formą, bez której duch nie może istnieć, ta forma określa go i jednocześnie ogranicza”.

⁶⁶ P r z y b y s z e w s k i, *Na drogach duszy*, s. 147.

klaniu jednostki. Efektem tego rodzaju mylących zabiegów są pewne niekonsekwencje wewnątrz zbudowanej przez Przybyszewskiego teorii świadomości absolutnej, dysonanse zaznaczające się zwłaszcza w jego późniejszym dorobku. Do rozdzwieków owych nie powinno się wszakże przywiązywać zbytnej wagi, gdyż mają one charakter w dużej mierze pozorny i wynikają głównie z niezgody autora na własny materialistyczny fatalizm. Faktycznych złudzeń raczej nie miał, co daje się zauważyć nawet w tymże samym esej o Vigelandzie, na którego kartach okazywał tak ostentacyjne lekceważenie dla całej biologicznej strony człowieka. Dowodząc, że dusza i mózg reprezentują dwa przeciwstawne porządki, czyli odpowiednio metafizyczny i zmysłowy aspekt bytu, równocześnie jakby z twierdzenia tego się wycofywał. Programowo deklarowany spirytualizm nie przeszkodził bowiem Przybyszewskiemu sytuować kwintesencji jaźni w polu oddziaływania czysto fizjologicznych popędów, stanowiących według niego najważniejszy czynnik determinujący indywidualną egzystencję. Dostrzegając w duszy „namiętność i egzaltację”, uważał je przeciwieństwem „zarliwych skurczów chuci”, będących „najgłębszym i najbardziej niszczącym bólem”⁶⁷. Cierpienie owo nie oznaczało dlań jednak wyłącznie źródła męki i rozpacz, lecz także niewątpliwe i namacalne świadectwo obecności „ja” ukrytego, a co za tym idzie, gwarancję wyjątkowości człowieka w „szatańskim” świecie materii. Trudno nie zgodzić się zatem z sądem Marii Kuncewiczowej, że książę berlińskiej bohemy to przykład „mistyka nieortodoksyjnego”, który „rozpoczął poszukiwanie duszy od prób zrozumienia ciała”⁶⁸.

Wyłożoną w niemieckojęzycznych rozprawach Przybyszewskiego koncepcję podświadomości hipotetycznie tylko wywodzić można z genezyjskiej filozofii Słowackiego i jego nauki o duchu globowym. Mimo oczywistych zbieżności nazwisko poety nie pojawia się ani razu, a swymi ideowymi patronami mianuje autor luminarzy modernizmu – Hanssona, Muncha, Vigelanda. Sytuacja ta uległa zmianie już w okresie krakowskim, choć, jak wiadomo, stopień zaznajomienia redaktora „Życia” z dorobkiem wieszczą romantycznego pozostawiał jeszcze sporo do życzenia. Marginalne wzmianki dotyczące Słowackiego i jego dzieła znalazły się w rozwijających teorię świadomości absolutnej manifestach *Confiteor* i *O „nową” sztukę*, a niedługo po nich powstała *Apostrofa do Króla-Ducha*, pierwszy tekst Przybyszewskiego w całości oparty na bezpośrednim odniesieniu do mistycznej spuścizny poety. Pełne utożsamienie „nagiej duszy” z duchem globowym przyniosła jednak dopiero eseistyka „zdrojowa”, będąca ostatecznym niejako potwierdzeniem neoromantycznego zwrotu w biografii literackiej pisarza. Przede wszystkim podjął Przybyszewski intelektualny wysiłek mający na celu uwiarygodnienie w oczach polskich odbiorców jego wyobrażeń na temat jaźni, co spodziewał się osiągnąć dzięki wyraźnemu i zdecydowanemu nawiązaniu do rodzimej tradycji genezyjskiej. Wówczas to konkluduje nareszcie *expressis verbis*, że „Naga Dusza jest D u c h e m Słowackiego”⁶⁹, wtedy też ogłasza autora *Listu do J. N. Rembowskiego* wzorem do naśladowania dla ekspresjonistów. Koryguje również nieznacznie, w kierunku metafizycznym, swój pogląd na absolutną świadomość, przy czym znowu nie obyło się, niestety, bez zabiegów mistyfikatorskich i eskalacji zamętu

⁶⁷ *Ibidem*, s. 139.

⁶⁸ M. Kuncewiczowa, *Fantasia alla polacca*. Warszawa 1979, s. 32.

⁶⁹ Przybyszewski, *Ekspresjonizm, Słowacki i „Genezis z Ducha”*, s. 127.

terminologicznego. I chociaż prawdą jest, że ówczesna twórczość Przybyszewskiego stanowi kolejną próbę przełamania naturalistycznego fatalizmu, niefortunna wydaje się wszakże opinia, jakoby „wybór Słowackiego był zastąpieniem jednego monizmu – materialistycznego, przez drugi – spirytualistyczny”⁷⁰. Autor *Powrotnej fali* nigdy biologicznego determinizmu nie przewyciężył i nawet jeżeli zdarzało mu się postawić tezę, iż „najwięcej znamienne cechy żyjących istot [...] tkwią wszystkimi korzeniami w duchowości”, to duchowość ową sprowadzał przecież do „finalnego pierwiastka” skupiającego „tajemnice organicznego życia”⁷¹. Idealistyczna otoczka nie przeszkadzała mu więc widzieć ciągle w podświadomości fizjologicznie uwarunkowanej sfery popędów, „mistycznego *mare tenebrarum*”⁷² z rozprawy *O „nową” sztukę*. W pełni wobec tego uznać wypada słuszność znanej formuły Kazimierza Wyki, ujmującej konstrukcję „nagiej duszy” jako „konsekwencję naturalistycznego i materialistycznego pojmowania duszy ludzkiej, przesuniętą w dziedzinę spirytualizmu, który pozwolił ukryć jej właściwe pochodzenie”⁷³.

Mimo gorliwej „pracy genezyjskiej” nie udało się zatem Przybyszewskiemu „przeanielić” i odzyskać utraconego przez swą epokę metafizycznego doświadczenia transcendencji. Jako młodopolski arcykapłan „religii Jaźni” nie był w stanie porzucić przeświadczenia o identyczności wszechbytu z naturą⁷⁴ oraz subiektywnego „ja” z metempsychicznie wcielającą się podświadomością. Co w takim razie łączy jego scjentyistyczny psychologizm z romantyczną i spirytualistyczną nauką Słowackiego? Przede wszystkim struktura absolutnej świadomości, w której znalazło się miejsce dla składnika ponadindywidualnego, sytuującego jednostkową egzystencję w planie kosmicznej całości. Czynnikiem tym był dla autora *Samuela Zborowskiego* współistotny Bogu duch globowy, dla Przybyszewskiego z kolei „naga dusza”, wraz ze sztuką stanowiąca „odpowiednik poszukiwanej przez filozofów romantycznych »rzeczy samej w sobie«”⁷⁵.

Poznawcze transgresje

Pisze Maria Podraza-Kwiatkowska, że chociaż Młodej Polsce patronował późny Słowacki, to „po tym wszystkim, co wniosła laicka myśl pozytywistyczna”, i tak w epoce owej „trudno było o prawdziwie mistyczne przeżycie”⁷⁶. Z drugiej strony, wobec nieprzydatności zmysłów i intelektu w procesie wewnętrznej eksploracji, konieczne stało się zastąpienie ich czymś, co dawałoby gwarancję dotarcia do najgłębszych, utajonych w podświadomości pokładów jaźni. Tym bardziej że „ujrzenie własnej duszy”⁷⁷ stanowiło przecież dla neoromantyków kwintesencję kontaktu z absolutem, zrównanym – przynajmniej u Przybyszewskiego – z odwieczną, nieśmiertelną częścią ludzkiego „ja”.

Wysiłki poznawcze modernistycznych twórców przybierały najczęściej formę

⁷⁰ Boniecki, *op. cit.*, s. 38–39.

⁷¹ Przybyszewski, *Ekspresjomizm, Słowacki i „Genezis z Ducha”*, s. 113.

⁷² Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 150.

⁷³ Wyka, *op. cit.*, s. 157.

⁷⁴ Zob. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja*, s. 76.

⁷⁵ J. Krzyżanowski, *Neoromantyzm polski 1890–1918*. Wrocław 1980, s. 30.

⁷⁶ Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja*, s. 70.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 89.

introspekcji, u której podstaw leżała wszakże w mniejszym stopniu metodyczna autoanaliza, w większym natomiast irracjonalna, gwałtowna i momentalna, *quasi*-mistyczna ekstaza⁷⁸ na kształt anamnezy Platona. Na niej też oparła się zasadniczo epistemologia Przybyszewskiego, w antropologicznych dociekaniach przywołująca przede wszystkim sferę „dalekich a niepojętych wspomnień i przeczuć, co gdyby cienie zamorskich cyprysów po szklistej powierzchni naszej świadomości się prześlizgną”⁷⁹. Niczym w *Królu-Duchu* Słowackiego, są to z reguły „nagle zjawione, krótkotrwałe, wyraziste [...] błyski obrazów, po których w słowie zostały jakby tylko ślady”⁸⁰. Doznania owe, interpretowane przez autora *O „nową” sztukę* nieomal eschatologicznie, obdarzają jednostkę efemeryczną bodaj możliwością wniknięcia do samego sedna bytu:

 Poza ciasnym kółkiem świadomych stanów naszego Ja jest ocean wewnętrzny, morze tajni i zagadek, kędy się wicherzą dziwaczne burze, są tam kryjówki Sezama pełne nieprzebranych skarbów i cudów, i rzeczy w słowa nieujętych.

 Raz na chwilę spadnie w te ciemności przez jedną tysięczną sekundy krwawa błyskawica, a wtedy z grozą i przerażeniem zamykamy oczy, bo świadomość tych rzeczy mózg rozsadza⁸¹.

Wszzechogarniające doświadczenie metafizycznej iluminacji, fenomen ulotny i trudny do uchwycenia, wymyka się więc właściwie próbom zwerbalizowania, nie mówiąc już o systematycznym, dyskursywnym wykładzie. Dla Przybyszewskiego, który uznając „bezwzględność konieczności rządzącą człowiekiem jako istotą biologiczną [...], postulował zarazem nieograniczoną swobodę świadomości”⁸², była „krwawa błyskawica” szansą chwilowego przynajmniej uwolnienia się spod dyktatu fizjologii, przekroczenia zakreślonej przez zmysły granicy poznania. Koncepcja ta, w sposób oczywisty zakorzeniona w tradycji myślenia romantycznego, wykazuje daleko idące podobieństwa z filozofią Słowackiego, i to zarówno jeśli chodzi o zawartość treściową, jak i pojęciową. Autor *Listu do J. N. Rembowskiiego* tak przedstawia zetknięcie się z absolutem:

 A oto widzę śrzodek nieskończoności, Słowo w Bogu, przez Ducha Świętego miłości aż na dnie swej natury wzruszone... że się zbłysnęło.

 A w rozbłysku sił pokrzyżowanych, w rozstrzałach piorunowych – jawią się słońce złotych miliony... gwiazdy – globy ze swemi księżycami, saturny opierścienione tysiącem złotych obręczy⁸³.

Momentualność anamnezy nie jest wszakże dla Słowackiego konstytutywną jej cechą, wizja trwać może bowiem również i dłużej, w zależności od indywidualnego natężenia woli i wiary:

 A stany takie są zupełne, w żądaniu ducha dopełnione – bez kresu i bez czasu – podług wyobrażenia długotrwałe lub błyskawicom przelotne i w chwili jednej przeżyte... Podług woli i miłości ducha – staje się więc, o! Panie, duchowi mojemu – gdy jest choćby na chwilę z formy swojej wyzwolon a żywy⁸⁴.

⁷⁸ Zob. *ibidem*, s. 70 n.

⁷⁹ Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 150.

⁸⁰ Pivińska, *op. cit.*, s. 409.

⁸¹ Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 150.

⁸² Borzym, *op. cit.*, s. 24.

⁸³ Słowacki, *List do J. N. Rembowskiiego*, s. 398.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 437–438.

Doznający objawienia podmiot traktowany jest przeto w dziele genezyjskim jako ktoś, kto w znacznej mierze sam kreuje swoją mistyczną ekstazę⁸⁵. Podobnie ma się sprawa u Przybyszewskiego, gdzie „krwawa błyskawica”, czyli „rozświetlający podświadomość akt intuicji”⁸⁶, także okazuje się efektem poznawczych dążeń człowieka, a konkretnie – twórczego wysiłku artysty. O ile jednak w systemie Słowackiego chwilowy metafizyczny wstrząs przeobraża się z czasem w pewność wiary widzącej, o którą modli się poeta na kartach *Genezis z Ducha*⁸⁷, o tyle według autora *Confiteor* pozostaje przeważnie zjawiskiem mglistym i niesprecyzowanym:

To nieokreślone, niejasne uczucie, nie związane z niczym, nie będące wyrazem żadnej treści, lecz oderwanym od wszelkich związków z innymi stanami psychicznymi fenomenem, co błędnemu ognikowi podobny błąka się nad bagnami i przepaściami duszy i rzuca stłumiony blask na wszystko, co najgłębiej w człowieku ukryte⁸⁸.

Zestawiając ten fragment eseju o Oli Hanssonie z analogicznymi konstatacjami Słowackiego dochodzi się do paradoksalnego wniosku, iż biologicznie uwikłane młodopolskie „ja” stanowiło dla swych eksploratorów dużo cięższe wyzwanie niż ezoteryczny duch globowy dla spirytualisty romantycznego. W filozofii genezyjskiej reminiscencja metempsychicznej drogi pierwiastka wiecznego ma charakter i status prawdy objawionej, nawet jeżeli epistemologiczna wartość mistycznego uniesienia zależy od poziomu wewnętrznej doskonałości jednostki. A skoro tak, to jest to już nie tylko nieuchwytna anamneza, lecz również niewzruszona wiara, której „iluminacje stają się dosłownie jasno – widzeniem”⁸⁹. Przybyszewski, pesymista i naturalista, pewności tej posiadać oczywiście nie mógł i dlatego opisywane przezeń wizje nie są niczym więcej jak krótkimi, migawkowymi, na wpół uświadomionymi olśnieniami. Po doświadczeniach owych, w czasie których na ułamek sekundy „spływa w siebie to, co ziemskie, i to, co transcendentalne”⁹⁰, zostaje jedynie wrażenie niespełnienia i niedosytu, „chorobliwa tęsknota za wyzwoleniem i wybawieniem”⁹¹. I stąd właśnie, z niezdolności do osiągnięcia trwałej syntezy z przeczuwanym w sobie absolutem, bierze swój początek fatalistyczne przekonanie pisarza o egzystencjalnym tragizmie zmagającej się z żywiołami materii ludzkości.

Zarówno u Słowackiego, jak i u Przybyszewskiego ważną rolę poznawczą odgrywają bodźce zmysłowe, które stają się nierzadko bezpośrednimi przyczynami metafizycznych przeblysków „ja” ukrytego. W nauce genezyjskiej to one często powodują, że odsłania się przed jednostką globowa pamięć poprzednich wcieleń i kolejnych stadiów ewolucyjnych:

Oto zmysł woni świadectwem mi jest – przedwiekowego w formach roślinnych pobytu, gdzie duch ciała (które mam teraz) krwiste naczynka zarazem z uczuciem piękności lub bezkształtu i jadu wypracował. Uczuwszy woń róży, zapominam na chwilę, jakby w odurzeniu,

⁸⁵ Zob. Kowalczykowa, *Słowacki*, s. 355.

⁸⁶ Floryńska, *op. cit.*, s. 37.

⁸⁷ Słowacki, *Genezis z Ducha*, s. 64.

⁸⁸ Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. II. Ola Hansson*, s. 73.

⁸⁹ Piwińska, *op. cit.*, s. 410.

⁹⁰ Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. II. Ola Hansson*, s. 72.

⁹¹ *Ibidem*, s. 73.

żądź i smutków ludzkiej mojej natury, a powracam niby w te czasy, w których celem dla ducha mego było utworzenie piękności, a odetchnięcie wionią było mu jedynie ulgą w pracy i rozkoszą...⁹²

Sensualne doznanie zewnętrznej rzeczywistości jest więc dla Słowackiego „zaledwie znakiem, odległym sygnałem świata bardziej autentycznego”⁹³. Objawia się on poprzez irracjonalną, efemeryczną asocjację, dzięki której duch indywidualny odbywa niejako retrospektywną wędrówkę do źródeł i prapoczątków swego ziemskiego bytowania. Podobnie rzecz ujmuje Przybyszewski, interpretując w szkicu *O „nową” sztukę* wiersz Wincentego Koraba Brzozowskiego *Powinowactwo cieni i kwiatów o zmierzchu*:

czarowny cud rajskiego ogrodu, bezgłośnie płąsy gwiazd, hipnotyzujące migotania świętojańskich robaczek, wszystko to wywołuje w duszy poety jakiś senny zachwyty, senne jakies omdlenie, zamyka oczy, czar odurzenia potężniejsze i w całym tym rozkosznym obezwładnieniu zmysłów otwiera się głąb duszy [...].

I płyną, płyną bezustannie te korowody umarłych cieni, przesuwają się postacie w nieskończonym szeregu przez jego duszę, coraz to nowa woń świeżych kwiatów splywa bezwiednie w jego nerwy i wywołuje, i ucieleśnia coraz to nowe postacie – naraz pęka czar, oczy szeroko się rozwierają⁹⁴.

Zbieżność wydawałaby się całkowita, gdyby nie fakt, że u Przybyszewskiego ekstazyce przeżycie przerwane zostaje przez dysonans, w którym domyślać się można ingerencji natury dopominającej się o swe prawa. Jak zwykle w przypadku autora *Dzieci Szatana*, „po momentach szczytowego upojenia sobą [...] następuje załamanie się wiary”⁹⁵ i powrót do odartej z metafizyki rzeczywistości. Znowu przychodzi tęsknota za niedosiężnym absolutem, który, co prawda, się przeczuwa, ale którego nigdy nie zobaczy się takim, jakim oglądał go w swoich mistycznych wizjach Słowacki.

Obie interesujące nas koncepcje epistemologiczne oparły się zatem głównie na introspekcyjnym poznaniu intuicyjnym, ze szczególnym uwzględnieniem funkcji anamnezy, dzięki której wewnętrzna eksploracja w ogóle staje się możliwa. W dziele genezyjskim transgresje owe mają podłoże religijne i służą odnalezieniu wspólnoty własnego ducha z Bogiem, u Przybyszewskiego natomiast stanowią przede wszystkim efekt napięcia, jakie rodzi się w podświadomości podczas tworzenia dzieła sztuki. O ile jednak „myślna błyskawica”⁹⁶ Słowackiego zdolna jest przekształcić się w klarowne widzenie, o tyle stany opisywane przez autora *Requiem aeternam* mają charakter nieokreślony i pozostawiają po sobie zwiłokrotniony egzystencjalny niepokój. Bo chociaż chciał Przybyszewski być „bardziej romantycznym poetą niż nowoczesnym badaczem”⁹⁷, to i tak u podstaw jego filozofii tkwiło przecież zawsze niezwalczone, wszechobecne wśród młodopolan, „podszyte agnostycyzmem – zwątpienie”⁹⁸.

⁹² Słowacki, *Genesis z Ducha*, s. 59.

⁹³ Tomkowski, *op. cit.*, s. 92.

⁹⁴ Przybyszewski, *O „nową” sztukę*, s. 154–155.

⁹⁵ A. Rogalski, *Poznanie i byt u Przybyszewskiego*. „Kierunki” 1967, nr 17, s. 9.

⁹⁶ J. Słowacki, *Dialog troisty z Helionem, Helois i przeciwnikami*. W: *Dzieła wszystkie*, t. 14, s. 234.

⁹⁷ Boniecki, *op. cit.*, s. 49.

⁹⁸ Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja*, s. 89.

Moralność ducha wiodącego

Współczesny Przybyszewskiemu i wyjątkowo mu niechętny krytyk stwierdził swego czasu, że w aspekcie ideowym stanowi twórczość pisarza znamienny przykład „bezwzględного anarchizmu duchowego”⁹⁹. Józefat Nowiński, bo o nim tutaj mowa, nie zdołał wszakże wyrazić sformułowaniem owym niczego, co na długo przed ukazaniem się jego stronniczego studium nie funkcjonowałoby w powszechnej świadomości na prawach ogólnie przyjętego aksjomatu. Od samego niemal początku literackiej kariery autora *Dzieci Szatana* uznawany był on przecież za nihilistę i immoralistę, inspirowanego w życiu i sztuce wyłącznie przez chwilowe, czysto fizjologiczne stany. Do powstania tego wizerunku przyczynił się zwłaszcza skrajny i manifestacyjny indywidualizm artysty, a także pełen ostentacji dystans, z jakim odnosił się zawsze do szeroko pojętej problematyki społecznej. Wbrew jednak stereotypowi Przybyszewski w tekstach swoich bynajmniej „nie ogranicza się do kultuwowania własnych odkryć i wzruszeń”, lecz dąży do „przebudowania rzeczywistości i obalenia starego dekalogu, a postawienia na jego miejsce nowego”¹⁰⁰. Takiego, który ostałby się wobec metafizycznej pustki transcendencji oraz tragizmu skazanej na samotność i cierpienie egzystencji człowieka.

Jeżeli Przybyszewskiego „nie pociągała nigdy hemisfera światłości, ale jej północny biegun oszalałych instynktów i czarnej rozpacz”¹⁰¹, to powodów owej skłonności szukać należy głównie w ontologicznym pesymizmie pisarza, a dokładniej – w uutożsamieniu przezeń duszy z naturalistycznie uwarunkowaną jaźnią. Konsekwencją tego właśnie poglądu, na co słusznie zwraca uwagę Aleksander Rogalski, stanowi „destrukcyjna etyka” autora *Requiem aeternam*, wychodzącego z założenia, że skoro „istotą indywiduum jest ciemny, bezkształtny żywioł, zwany podświadomością, to normy moralne wytworzone przez instytucje socjalno-religijne i obyczajowe muszą być odrzucone jako tej istocie przeciwne i wrogie”¹⁰². Przeświadczenie takie, choć w przypadku Przybyszewskiego powzięte pierwotnie za sprawą młodzieńczej fascynacji filozofią Nietzschego, wykazuje niewątpliwie analogie z mistyczną nauką Słowackiego, zbieżności o tyle oczywiste, iż zestawiając oba systemy nie sposób przecenić wagi tych pokrewieństw. Zagadnieniem kluczowym jest tutaj zresztą nie tylko podobieństwo w traktowaniu wzorców i zasad postępowania, lecz również, a może przede wszystkim, podział jednostek na przeciętne i wybitne, podlegające odmiennym zespołom nakazów moralnych. Typologia owa, na której opiera się refleksja etyczna Przybyszewskiego, ma wiele ważnych punktów wspólnych z genezyjską aksjologią poety romantycznego, a konkretnie – z jego koncepcją ducha wiodącego. Słuszne przeto wydaje się, aby w tym miejscu teorię Słowackiego nieco przybliżyć, co w dalszym ciągu pozwoli zarówno określić jej związki z przekonaniami modernistycznego twórcy, jak i ustalić kwestie obie wizje różniące.

Według autora *Listu do J. N. Rembowski* panuje więc w kosmicznym planie

⁹⁹ J. Nowiński, *Stanisław Przybyszewski. Szkic biograficzny*. Warszawa 1902, s. 5.

¹⁰⁰ Rogalski, *Przybyszewski filozof-moralista*, s. 10.

¹⁰¹ H. Janaszek-Ivaničková, *Słowianie w świecie antynorm Stanisława Przybyszewskiego*. W zb.: *Słowianie w świecie antynorm Stanisława Przybyszewskiego*. Red. H. Janaszek-Ivaničková, E. Madany. Wrocław 1981, s. 18.

¹⁰² Rogalski, *Przybyszewski filozof-moralista*, s. 10.

wszechrzeczy uświęcony przez Boga „duchów hierarchiczny porządek”¹⁰³, w którym pozycję uprzywilejowaną zajmują indywidualności obdarzone najdalej sięgającą globową pamięcią, czyli mające za sobą „największą liczbę materialnych wcieleń”¹⁰⁴. Z racji naturalnego przewodnictwa działania ich „zawsze są akceptowane – gdyż to dzięki nim posuwa się historia”, nawet jeżeli zgoda ta oznacza „moralną aprobatę koniecznego okrucieństwa”¹⁰⁵. Ducha wiodącego nie obowiązują prawa narzucone bytom przeciętnym, albowiem nie kto inny jak on właśnie je ustanawia. Gdy spełniając swe posłannictwo przekracza społecznie utrwalone standardy etyczne, czyn jego nie zostaje napiętnowany, ponieważ w ostatecznym rozrachunku nie tylko pozwala „złamać szranki krępujące swobodę”, ale także służy „przedwiecznej myśli, której zejście na ziemię zapewni szczęście i wielkość całym szeregom pokoleń”¹⁰⁶. To za sprawą ducha przywódczego, który jako Anioł Niszczyciel zdeteminowany jest „przymuszać istoty niższe do doskonalenia” oraz „pędzić je ku niebiosom [...] przez ból i cierpienie”¹⁰⁷, dokona się kiedyś ponowna, finałna synteza z absolutem. Wzniosły ów cel o tyle wszakże predestynowaną jednostkę usprawiedliwia, o ile wiodąca jej rola znajduje faktyczne umotywowanie w kreacyjnej sile wewnętrznego triumfu nad cielesnym uwikłaniem:

Gdy duch jest wielki, w wolach swoich nieskończonych potężny... walka ta objawia się nieskończoną i twórczą myśli potęgą... i przeciwnie słabość ducha, wnet niemocą formy pokonana, bezpłodną jest i słabym tylko zwyczajnych myśli szelstem ciało napelnia. [...]

Wielkość więc i twórczość myśli – choćby źle zastosowanych i przeciwko Duchowi Świętemu użytych – świadectwem nam będzie wielkich poprzednich zasług ducha¹⁰⁸.

Dla Słowackiego podstawowe kryterium wartości subiektywnego „ja” stanowi zatem skuteczność jego samotnych, heroiczych zmagani z regresywnym ciążeniem materii. Proces ten, polegający na nieustannym, niszczycielskim przecięzaniu kształtów, rozciąga się na kolejne stadia ewolucyjnego rozwoju, przy czym każde z nich o stopień bliższe jest upragnionego „przeanielenia”¹⁰⁹. Postęp zależy wyłącznie od ducha wiodącego, od jego zdecydowania i wierności raz obranej drodze, nawet jeśli równać by się to miało lucyferycznemu pogwałceniu ogólnie respektowanych norm moralnych.

Elitaryzm etyczny to z pewnością jeden z tych elementów systemu genezyjskiego, które w interpretacji Przybyszewskiego doznały najmniejszych stosunkowo deformacji i przeróbek. Zaryzykować można twierdzenie, iż zdyskontowanie konstrukcji ducha wiodącego i wpasowanie jej w ramy światopoglądu modernistycznego przyszło autorowi *Confiteor* dużo łatwiej aniżeli przyswojenie innych, np. dotyczących kwestii ontologicznych, składników filozofii Słowackiego. Jak się wydaje, popularny w Młodej Polsce relatywizm moralny Nietzschego sam w sobie zawierał już dość sporo zbieżności z analogiczną koncepcją poety romantycznego, choć oczywiście zharmonizowanie obu teorii wymagało szeregu zabiegów adaptacyjnych. Tekstem Przybyszewskiego, w którym zaznaczają się one szcze-

¹⁰³ Słowacki, *List do J. N. Rembowskiego*, s. 415.

¹⁰⁴ Makowski, *op. cit.*, s. 116.

¹⁰⁵ Kowalczykowska, *Słowacki*, s. 368.

¹⁰⁶ Matuszewski, *op. cit.*, s. 292.

¹⁰⁷ Kowalczykowska, *Słowacki*, s. 369.

¹⁰⁸ Słowacki, *List do J. N. Rembowskiego*, s. 411.

¹⁰⁹ Zob. Kowalczykowska, *Słowacki*, s. 361–362.

gólnie widocznie, jest pochodząca z roku 1900 *Apostrofa do Króla-Ducha na progu Nowego Stulecia*, gdzie doświadczenia bohatera mistycznej epopei Słowackiego odczytuje pisarz w kontekście własnej tezy o tragicznym losie skonfliktowanego z mieszczańską gawiedzią geniusza¹¹⁰. Zgodnie wszakże z literą nauki genezyjskiej wybitna indywidualność stanowi tutaj napędową siłę dziejowych metamorfoz, urzeczywistniających się poprzez destrukcję będącą integralną częścią kreacji:

Niszcz i twórz! Odradzaj i zabijaj! Popelniaj zbrodnie, by uświęcić nową cnotę! [...] Idź odziany burzą, owieńczony gromem – idź wśród przekleństw i skowytu tłumu:

Potępieńcze-proroku, Światłodajny i Duchu ciemności, Święty i Zbrodniarzu:

Przepotężny Duchu-Geniuszu! Idź wielki i samotny, z cichym, a tryumfalnym majestatem tych, co spełniają odwieczne przeznaczenie – ze straszną, a królewską powagą tych, którzy dzierżą klucze najwyższych tajemnic¹¹¹.

Identycznie więc jak Słowacki, dostrzegający sedno egzystencji „w przeobrażeniu całej podstawy bytu”¹¹², oparł Przybyszewski swój model kultury na radykalnym przewartościowaniu obowiązujących wzorców etycznych¹¹³. W ujęciu takim ambiwalentnego charakteru nabiera nawet zbrodnia, a czynnikiem rozstrzygającym o statusie nadczołowieka okazuje się zasięg subiektywnego horyzontu poznawczego. Podobnie było z genezyjskim duchem wiodącym, który hierarchiczne przewodnictwo także zawdzięczał przeciwieństwu samoświadomości, czyli intuicyjnej, metempsychicznej pamięci absolutu.

Zarówno u Słowackiego, jak i u Przybyszewskiego przekonanie o nadrzędnej roli wybrańców ściśle wiąże się z wątkiem samotności, będącej dla obu artystów kategorią nieodłącznie towarzyszącą wielkości. Działania jednostki wybitnej, podejmowane „w płomiennym natchnieniu i z tęsknotą proroka w oczach”¹¹⁴, rządzą się bowiem racjami odmiennymi od powszechnie uznawanych i z tego powodu nie mogą zyskać zrozumienia wśród istot przeciętnych. Według Przybyszewskiego filisterski tłum nie tylko nie jest w stanie zaakceptować naturalnej wyższości geniusza, ale również nie potrafi prawidłowo ocenić i wykorzystać emanującego zeń duchowego bogactwa:

Twoimi perłami nasadzili swe brudne łachmany. Twoje złoto i klejnoty przetopili i przekuli w okrągłe blaszki, a nawet z strzępów twych złotych tęczy wysnuli nitki, którymi dziergali swe żebaczce szmaty¹¹⁵.

W pojęciu modernistycznego twórcy alienacja ducha wiodącego stanowi zatem prostą konsekwencję jego wewnętrznej doskonałości, niedostępnej „zuniforimizowanym mózgom”, żądającym zawsze „utrwalonego dogmatami poglądu na życie i świat”¹¹⁶. W układzie takim predestynowane indywiduum nie ustrzeże się oczywiście przed cierpieniem, którego rozmyślnie jak gdyby poszukiwanie jest zresztą w filozofii Przybyszewskiego akcentem typowo romantycznym¹¹⁷. O ile

¹¹⁰ Zob. Weiss, *op. cit.*, s. 281.

¹¹¹ S. Przybyszewski, *Apostrofa do Króla-Ducha na progu Nowego Stulecia*. W: *Na drogach duszy*. Kraków 1900, s. 126.

¹¹² Tomkowski, *op. cit.*, s. 156.

¹¹³ Zob. Janaszek-Ivaničková, *op. cit.*, s. 14.

¹¹⁴ S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. I. Chopin i Nietzsche*, s. 63.

¹¹⁵ Przybyszewski, *Apostrofa do Króla-Ducha*, s. 124.

¹¹⁶ Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, s. 147.

¹¹⁷ Zob. J. M. Świącicki, *W sieci dekadentyzmu*. „Przegląd Powszechny” t. 234 (1952), s. 61.

wszakże epoka Słowackiego odnalazła w końcu teleologiczny sens owej męki – dla samego poety było nim finalne „przeanielenie” – o tyle u autora *Apostrofy do Króla-Ducha* problem ten rysuje się zdecydowanie bardziej pesymistycznie:

Darłeś się przez nieprzedarte gąszcze i poplątane pnącze odwiecznych lasów, ciemnych jak sklepienie mrocznych kościołów – ostre kolce dzikich krzewów ciało Ci rozdzierały; jadowite robactwo wpijało się chciwymi żądłami w ropiące się rany, ale przedzierałeś się poprzez splecione wężowiska lianów i powojów; łamałeś gałęzie po drodze, by torować ścieżkę ciemnemu tłumowi, co szedł za Tobą. Z straszną rozpaczą szukałeś jednego promienia słońca, który by Ci jakąś polaną zwiastował – daremnie! Ale wiedziałeś, że dalej iść musisz, bo tak chciało Twoje przeznaczenie¹¹⁸.

Wynika z zacytowanego fragmentu, iż cierpienie nadczłowieka Przybyszewskiego nie tylko polega na „społecznej izolacji, szczególnym wydelikaceniu nerwów i łączącej się z tym intensywności [...] doznawania bólu”¹¹⁹, lecz przesądza o nim przede wszystkim brak eschatologicznej przesłanki, rekompensującej trudy samotnej walki z wrogimi żywiołami. W przeciwieństwie do wieszczki romantycznego nie wierzył przecież autor *Synagoga Szatana* w metafizyczną logikę dziejów, a ludzką egzystencję uważał za nierozdzielnie spójną z ziemskim „niezmierzonym padłem płaczu”¹²⁰. Dlatego też ukazana przezeń metaforyczna wędrówka mistycznego Króla-Ducha jawi się jako nieprzerwane pasmo rozczarowań, klęsk o tyle tragicznych, że z góry już niemożliwych do uniknięcia. Mimo pewności porażki geniusz nie sprzeniewierza się jednak swojemu posłannictwu i ciągle wznaga wysiłki, choć nie dają one nic poza spotęgowaniem wszechogarniającego poczucia pustki i rozpaczki. Wyraźnie kontynuuje tutaj Przybyszewski tradycję etyki genezyjskiej, w której główną winą było zbytne „przywiązanie się do określonej formy”¹²¹, skutkujące zahamowaniem globalnej aktywności ducha indywidualnego:

Oto znowu powtórzony, o! Boże mój, upadek Ducha. Albowiem zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materii, dbanie o trwałość i o formy wygodę, były i są dotąd jedynym grzechem braci moich i duchów synów Twoich. Pod tym jedynym prawem zakłętę, pracując słońca, gwiazdy i księżycę; a duch wszelki naprzód idący, chociażby skazę miał i niedoskonałość, przez to samo, że już twarzy swej ku celom ostatecznym odwrócił, choćby daleki jeszcze był od doskonałości, wpisany jest wszakże w Księgi Żywota¹²².

Przeświadczenie o konieczności pokonywania własnej i cudzej słabości bierze się zatem w systemie Słowackiego z optymistycznego przekonania, iż niszczyliśko-kreacyjna misja jednostki przywódczej wywiera faktyczny wpływ na losy uniwersum, a konkretnie powoduje w naturze progresywny ruch, przybliżający chwilę oczekiwanego powrotu do absolutu. Wszelkie „zleniwienia” spowalniają wobec tego ewolucję oraz opóźniają realizację kosmicznych przeznaczeń finalnych, jakie wypełnią się wtedy dopiero, gdy każdy duch ostatecznie „zgodzi się, by kształt jego ziemski przelotny był”¹²³. Inaczej sprawę traktował Przybyszewski, z przyczyn zasadniczych nie uwzględniający żadnej możliwości poprawy ontologicznego statusu człowieka. Autor *O „nową” sztukę*, który „nie wy-

¹¹⁸ Przybyszewski, *Apostrofa do Króla-Ducha*, s. 124.

¹¹⁹ Matuszek, *Der geniale Pole?*, s. 14.

¹²⁰ Przybyszewski, *Synagoga Szatana*, s. 158.

¹²¹ Makowski, *op. cit.*, s. 116.

¹²² Słowacki, *Genezis z Ducha*, s. 51.

¹²³ Kleiner, *op. cit.*, s. 278.

obrażał sobie życia bez cierpienia, niepokoju i ciągłych dysonansów¹²⁴, motywował potrzebę przemian nie tyle przyszłym zbawieniem, ile przyrodzoną duchowi wiodącemu, bezinteresowną tęsknotą poznawczą. Tylko ona jest motorem działania geniusza w obcej mu rzeczywistości, widzianej „jako zagrażająca, przynosząca cierpienie lub po prostu zła”¹²⁵, a przede wszystkim nie poddająca się gruntownym modyfikacjom. Jeżeli więc wybraniec Przybyszewskiego staje się romantycznym Wiecznym Rewolucjonistą¹²⁶ i pod imieniem genezyjskiego Anioła Niszczyciela „straszną pochodnią świętego buntu i gniewu wzniesioną, która cały świat obejmuje”, to dzieje się tak głównie dlatego, że indywiduum obdarzone autentyczną świadomością subiektywnego „ja” nie potrafi zadowolić się tym, co stanowi szczyt aspiracji zgnuśnialej, „w sadło porosłej tłuszczu »zjadaczy chleba«”¹²⁷. Gotowość dążenia do prawdy na przekór regresywnym pokusom Szatana-Materii¹²⁸ okazuje się natomiast dowodem wyjątkowości eksploratora, cechą uprawniającą go do nieliczenia się z obowiązującymi „marnie robactwo ludzkie”¹²⁹ normami moralnymi. Analogicznie bowiem jak u Słowackiego, tak i w filozofii modernistycznego twórcy wyłączną powinnością ducha wiodącego jest polegające na rozwikływaniu kolejnych zagadek jaźni samodoskonalenie, choć oczywiście w przypadku Przybyszewskiego zabiegi owe pozbawione są globalnego, eschatologicznego punktu dojścia.

Podsumowanie

Zdaniem Marty Piwińskiej „czymś szczególnym jest zwycięska podatność romantycznej legendy na wszystkie duchy czasu, elastyczność, z jaką się poddaje różnorodnym wykładniom”¹³⁰. W Młodej Polsce prawidłowość ta zaznacza się nie tylko z powodu faktycznych zbieżności między obu okresami, ale również z uwagi na typową dla ówczesnego dyskursu krytycznego metodę czynnościowej aktualizacji nawiązań intertekstualnych¹³¹. Stosunek Przybyszewskiego do genezyjskiej filozofii Słowackiego jest bez wątpienia przykładem takiej właśnie, subiektywnej i osadzonej w intelektualnej atmosferze nowej epoki – recepcji. Przypadek osobny to oczywiście wczesne niemieckojęzyczne eseje autora *Synagogi Szatana*, gdyż zostało ustalone, że pojawiające się w nich analogie do światopoglądu wieszczka nie miały raczej charakteru odniesień świadomych.

Najogólniej rzecz ujmując, podobieństwo obu interesujących nas systemów myślowych zasadza się głównie na dążeniu do absolutyzacji „ja” indywidualnego, czego konsekwencjami są m.in.: przekonanie o istnieniu w człowieku nieśmiertelnego pierwiastka wiecznego, wiara w metempsychozę i anamnezę, a także prze-

¹²⁴ Rogalski, *Poznanie i byt u Przybyszewskiego*, s. 9.

¹²⁵ B. Szymańska, *Spór o wartości w epoce Młodej Polski*. W zb.: *Stulecie Młodej Polski*. Red. M. Podraza-Kwiatkowska. Kraków 1995, s. 13.

¹²⁶ Zob. J. Słowacki, *Odpowiedź na „Psalmy przyszłości”*. W: *Dzieła wszystkie*, t. 7 (1956), s. 264.

¹²⁷ Przybyszewski, *Powrotna fala*, s. 306.

¹²⁸ Zob. *ibidem*, s. 308.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 306.

¹³⁰ M. Piwińska, *Legenda romantyczna i szydery*. Warszawa 1973, s. 57.

¹³¹ Zob. Głowiński, *Ekspresja i empatia*, s. 182.

świadczanie o szczególnym posłannictwie wybrańców oraz ich etycznej niezależności. O ile wszakże spirytualista Słowacki sytuował ludzką jaźń w wiodącym ku finalnemu „przeanieleniu” globalnym porządku dziejów, o tyle u materialisty Przybyszewskiego stanowiła ona wartość samą w sobie, a podejmowany przez wybitną jednostkę wysiłek samodoskonalenia wynikał wyłącznie z bezinteresownej tęsknoty epistemologicznej. Mimo bowiem starań nie wyzbył się autor *Requiem aeternam* swego deterministycznego pesymizmu i w przeciwieństwie do mistyka romantycznego nie zdołał nadać naznaczonej cierpieniem egzystencji jakiegokolwiek teleologicznego sensu. I choć sięgając do genezyjskiej spuścizny Słowackiego spodziewał się zapewne modernistyczny twórca przewyciężyć ów odziedziczony po naturalizmie fatalizm, to w ostatecznym rozrachunku efektu tego nie osiągnął.

STANISŁAW PRZYBYSZEWSKI AND THE SELECTED ASPECTS OF SŁOWACKI'S GENESIS PHILOSOPHY

The article is an attempt at a synthetic presentation of Stanisław Przybyszewski's philosophical views in the perspective of their relations to Juliusz Słowacki's Genesis system. The subsequent parts of the paper, devoted to ontological, epistemological, and ethical issues, show not only analogies, but also differences between the theories in question. On the one hand, Przybyszewski's thought is regarded as a distinctive *exemplum* that confirms a living romantic tradition in the Young Poland literature and, on the other hand, as a testimony of the intellectual strives of a writer against a fatalistic heritage of materialistic doctrines of the Positivism.